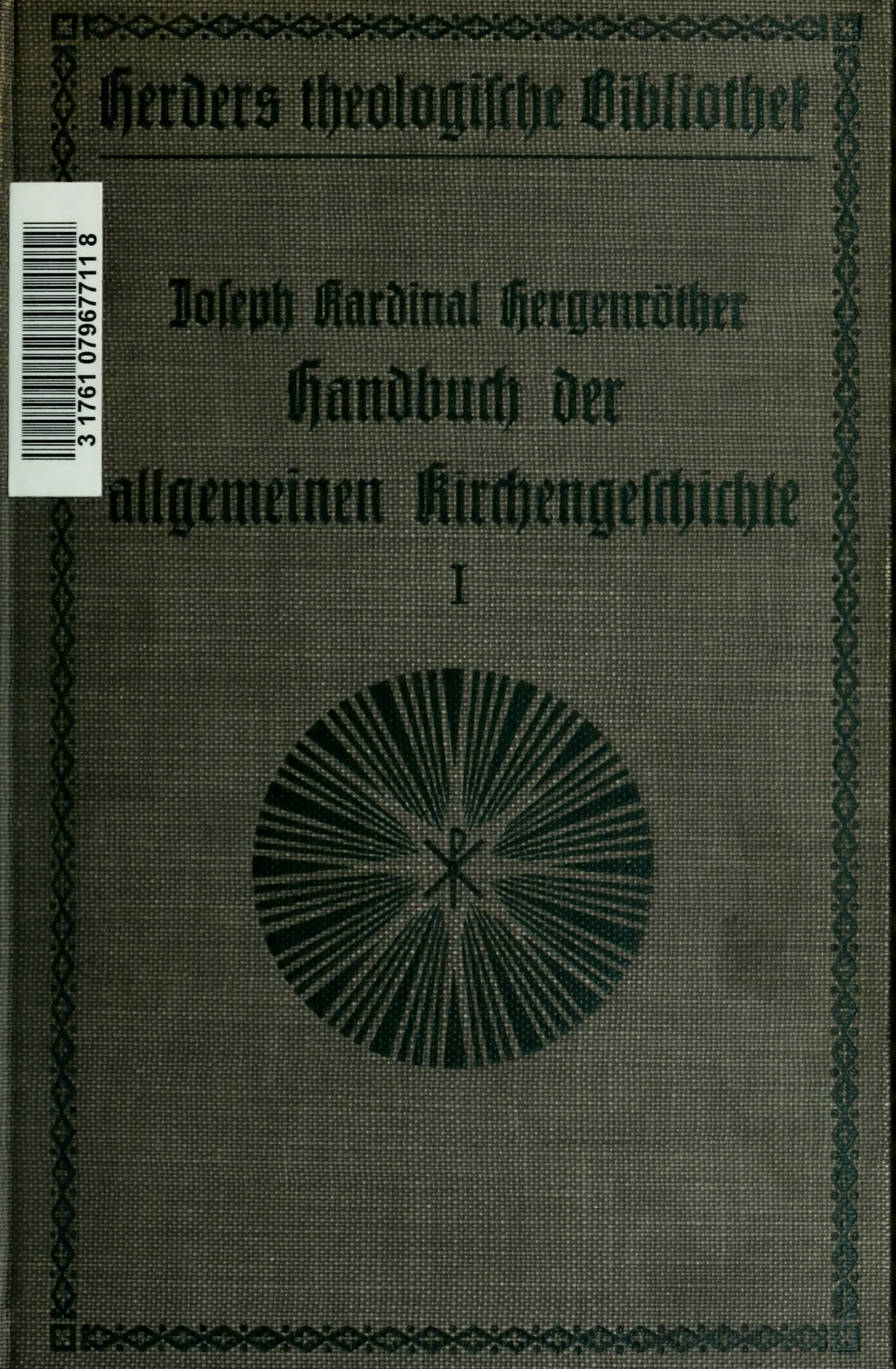
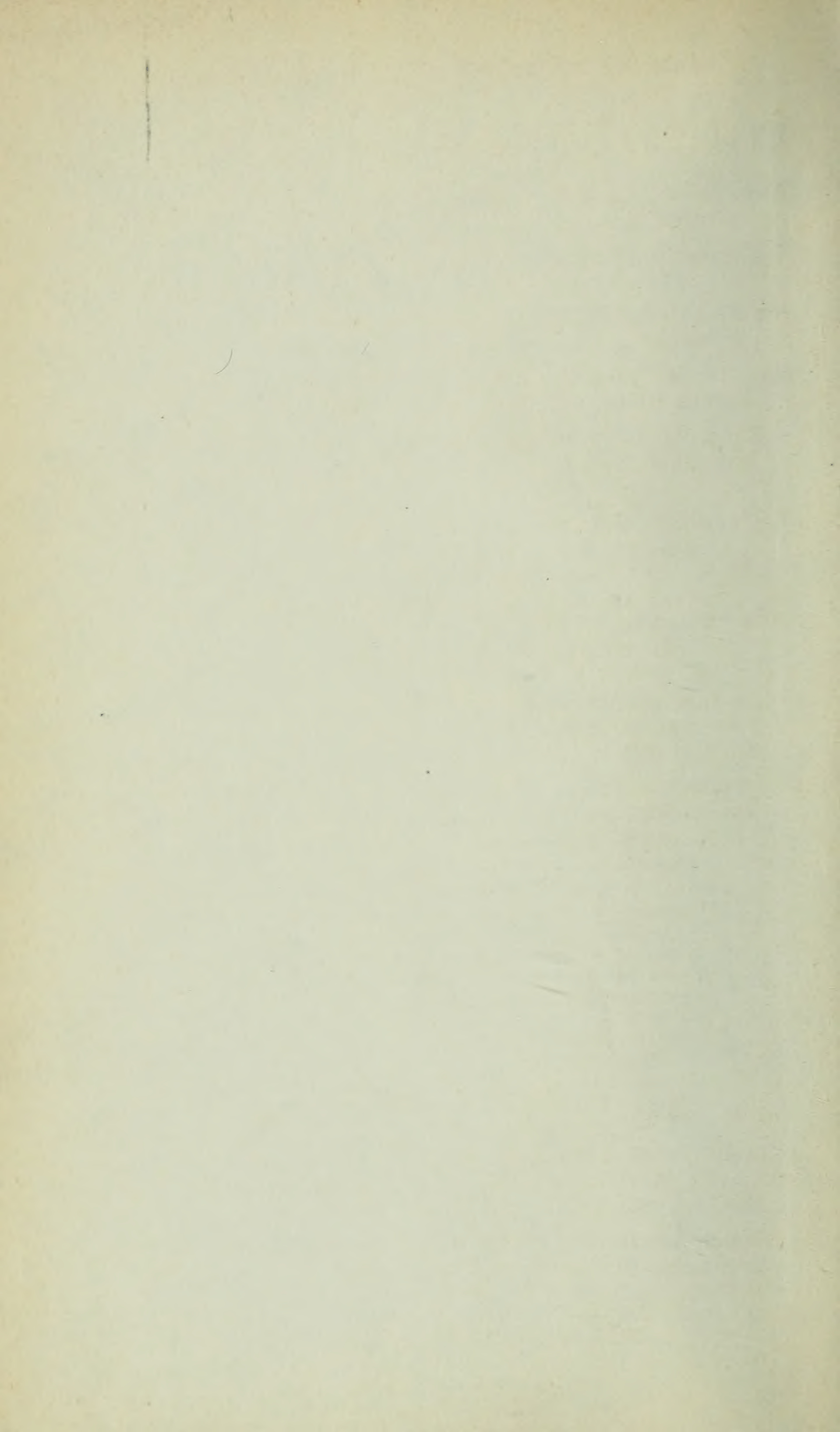

Herders theologische Bibliothek
Joseph Kardinal Hergenröther
Handbuch der
allgemeinen Kirchengeschichte
I
3 1761 07967711 8


UNIVERSITY OF TORONTO
VELUT ARBOR ÆVO





Theologische Bibliothek

Joseph Kardinal Hergenröthers
Handbuch der
allgemeinen Kirchengeschichte

Neu bearbeitet von

Dr Johann Peter Kirsch
Päpstl. Hausprälat, Professor an der Universität Freiburg i. d. Schw.

Fünfte, verbesserte Auflage

Freiburg im Breisgau
Herdersche Verlagshandlung
1911
Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien, London und St Louis, Mo.

Joseph Kardinal Hergenröthers

Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte

Neu bearbeitet von

Dr Johann Peter Kirsch

Päpstl. Hausprälat, Professor an der Universität Freiburg i. d. Schw.

Fünfte, verbesserte Auflage

Erster Band

Die Kirche in der antiken Kulturwelt

Mit einer Karte: Orbis christianus saec. I—VI

Freiburg im Breisgau
Herdersche Verlagshandlung
1911
Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien, London und St Louis, Mo.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 16 Augusti 1911

‡ Thomas, Archiepps.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg

Vorwort.

Kurz nach Erscheinen des dritten und letzten Bandes der vierten Auflage von Hergenröthers „Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte" war der erste Band bereits vergriffen, so daß eine neue Auflage notwendig war[1]. Dies ist wohl der beste Beweis dafür, daß auch in der neuen Bearbeitung das allgemein hoch geschätzte Werk seine Zugkraft bewahrt hat. Hier erscheint nun der erste Band in fünfter Auflage, der zweiten Auflage der Neubearbeitung des Werkes. Über die Bedeutung des Hergenrötherschen Handbuches und über die Grundsätze, die mich bei der Neubearbeitung leiteten, sprach ich mich im Vorwort zur vierten Auflage in folgender Weise aus:

„Das auch nach dem Urteile protestantischer Rezensenten von erstaunlicher Gelehrsamkeit zeugende Werk von Hergenröther ist das einzige größere Handbuch der Kirchengeschichte, welches in der letzten Zeit von katholischer Seite in Deutschland erschienen war. Aus diesem Grunde rechtfertigt sich eine neue Auflage von selbst. Ist doch zu wiederholten Malen und von verschiedener Seite das Bedürfnis betont worden nach einem solchen größeren Werke, in welchem die Begebenheiten selbst in ausführlicherer Weise dargestellt und die Quellen mit der wichtigeren Literatur vollständiger verzeichnet wären, als dies in den trefflichen kleineren Kompendien, die wir besitzen, möglich ist. Ferner wurde darauf hingewiesen, wie in einer solchen größeren Darstellung der kirchlichen Vergangenheit der Stoff so zu ordnen sei, daß die Entwicklung im Leben und in der Lehre der Kirche klar hervortrete und zugleich ein übersichtliches Bild der kirchlichen Zustände in den einzelnen Zeitabschnitten gewonnen werde. Dies sind die Gesichtspunkte, welche mich bei der Neubearbeitung des Hergenrötherschen Handbuchs leiteten.

„Um den angegebenen Zweck zu erreichen, habe ich, was die Anordnung des Stoffes betrifft, die schematische Einteilung, nach welcher innerhalb großer Perioden jedesmal in drei Kapiteln: Äußere Geschichte; Häresien und dogmatische Entwicklung; Verfassung, Kultus und Literatur — die Ereignisse geschildert wurden, aufgegeben. Für kürzere Lehrbücher, in welchen der Stoff auf einer verhältnismäßig kleinen Seitenzahl behandelt wird, kann sich eine derartige Darstellung empfehlen; allein bei einem größeren Handbuch geht dabei die Übersicht verloren. Deshalb wurde die Materie in kürzere Abschnitte

[1] Die dritte, von Kard. Joseph Hergenröther († 3. Oktober 1890) selbst besorgte Auflage erschien 1884—1886. Die vierte Auflage wurde 1902—1909 ausgegeben.

geteilt, von denen jeder einen durch charakteristische Merkmale gekennzeichneten kleineren Zeitraum umfaßt. Diese Abschnitte reihen sich chronologisch aneinander, und in den Überschriften wurden die besondern Merkmale des kirchlichen Lebens sowohl hier wie bei den größeren Abteilungen, denen sich jene unterordnen, hervorgehoben. In der Darstellung wurden dann jedesmal die wichtigeren Fragen der äußeren Geschichte wie der Häresien und der Lehrentwicklung, welche die ganze Kirche betreffen, zunächst behandelt; dann folgt, je nach Bedürfnis, eine Schilderung des kirchlichen Lebens in den hauptsächlichen Zentren; und an diese schließt sich die Behandlung der Verfassung, des Klerus, der Liturgie, der Disziplin, des religiösen und sittlichen Lebens. Auf diese Weise tritt die historische Entwicklung in den einzelnen Zeitabschnitten, treten auch die Faktoren, welche dieselbe bedingten, klarer hervor, und es läßt sich mit Leichtigkeit ein vollständiges Bild der gesamten kirchlichen Zustände in einer bestimmten Zeit gewinnen. Ein Blick auf das ‚Inhaltsverzeichnis' zeigt, in welcher Weise dieser Plan zur Durchführung gelangte.

„Was die Quellen und die Literatur angeht, so ging mein Bestreben dahin, die wichtigeren von diesen Hilfsmitteln möglichst vollständig zu verzeichnen. Eine absolute Vollständigkeit war selbstverständlich ausgeschlossen, es mußte auch in der neueren Literatur noch eine Auswahl getroffen werden. Doch glaube ich diejenigen Werke, welche für die einzelnen Fragen wirklich von Wichtigkeit sind, ziemlich alle angegeben zu haben. Die Quellen wie die Literatur erhielten ihren Platz an der Spitze der einzelnen Paragraphen, was noch den Vorteil brachte, daß viele Anmerkungen wegfielen und so Raum erspart werden konnte.

„Auch bezüglich des Inhalts der Darstellung wurden manche Änderungen vorgenommen. Einzelne Teile wurden mehr oder weniger gekürzt, so die Behandlung der vor- und außerchristlichen Religionen des Ostens; ferner verschiedene historische Kontroversen, welche bei dem früheren Erscheinen des Handbuchs besonders aktuell waren und es heute nicht mehr in gleichem Maße sind; dann längere, mehr dem Gebiet der Dogmatik und der Apologetik als demjenigen der Geschichte angehörende Ausführungen, die man wohl kaum in einem Handbuch der Kirchengeschichte suchen würde. Hingegen wurde das Leben und die Tätigkeit hervorragender Bischöfe und kirchlicher Lehrer der einzelnen Länder etwas eingehender behandelt. Es erschien unzutreffend, daß jede kleinste häretische Bewegung zur Darstellung gelangte, während kirchliche Männer, welche das Leben der Gläubigen selbst in besonderer Weise förderten, kaum alle dem Namen nach vorkamen. Vielleicht wäre sogar in dieser Beziehung, mit Rücksicht auf die genetische Entwicklung, noch mehr zu bieten; allein der Umfang des Werkes wäre dadurch zu stark beeinflußt worden.

„In der dritten Auflage war im ersten Bande noch die erste, bis Karl d. Gr. reichende Periode des Mittelalters behandelt worden. In der neuen Auflage wurde der erste Teil für alle Länder einheitlich bis gegen Ende des 7. Jahrhunderts durchgeführt, so daß der erste Band bloß die Darstellung der Geschichte der Kirche im Rahmen der antiken Kulturwelt enthält. Dadurch fiel zugleich ein großer Teil des Inhalts jener früheren ersten Periode in diesen Band. Denn in der Zeit vom 5. bis 7. Jahrhundert übten die germanischen

Völker noch keinen Einfluß auf die Gestaltung des kirchlichen Lebens aus; letzteres bewegte sich noch völlig im bisherigen Gleise der antiken Kultur. Die Schilderung der lokalen kirchlichen Verhältnisse in den Ländern des Abendlandes sowie der Anfänge katholischer Missionstätigkeit unter den Germanen gehören deshalb in den ersten Teil der Kirchengeschichte in gleicher Weise wie der Ursprung des Islam. Erst mit der Verbindung zwischen Rom und dem Frankenreich im 8. Jahrhundert wurde die Grundlage geschaffen, auf welcher neue kirchliche Verhältnisse sich entwickelten.

„Jedem Bande wird eine Karte beigegeben, welche die geographische Ausbreitung der Kirche in den hauptsächlichsten Perioden zeigen und die wichtigeren Zentren kirchlichen Lebens enthalten soll. Die in diesem Bande befindliche Karte bietet das römische Reich und die um dasselbe seßhaften Völker nach dem Stande im Anfang des 4. Jahrhunderts; die Provinzialeinteilung des Römerreichs ist diejenige Diokletians. Wo durch spätere weitere Teilung von Provinzen neue politische Kreise geschaffen wurden, die sich ebenfalls zu kirchlichen Provinzen ausbildeten, ist die Hauptstadt dieser neuen Provinz ebenfalls als Sitz eines Erzbischofs gezeichnet. Ferner sind auch solche Bischofssitze angegeben, welche erst in der Zeit vom 4. bis zum 7. Jahrhundert entstanden sind. Jeder einzelne Band enthält sein eigenes Register."

Diese leitenden Grundsätze und die Art der Ausführung sind von der Kritik fast allgemein durchaus anerkannt worden. Über die Anordnung einzelner Teile der Darstellung kann man verschiedener Meinung sein. Daß bisweilen ein innerlich geschlossener Abschnitt des innerkirchlichen Lebens geteilt werden mußte, ließ sich nicht vermeiden. In der vorliegenden neuen Auflage ist durch kurze Schilderung der früheren Entwicklung sowie durch häufige Hinweise auf die vorhergehenden Teile des Buches diesem Mangel begegnet worden. An einigen Stellen wurden ferner einzelne Paragraphen oder Teile von solchen anders geordnet, um eine mehr in sich abgeschlossene Schilderung der entsprechenden Epoche zu erzielen. Die von der Kritik gemachten Bemerkungen über Einzelheiten sind alle sorgfältig geprüft und berücksichtigt worden; außerdem wurden die gesicherten Resultate der neuesten Untersuchungen über die wichtigeren Fragen des kirchlichen Lebens herangezogen und verwertet. So stellt sich die neue Auflage der vorhergehenden gegenüber als eine genau durchgesehene und verbesserte dar. Mit besonderer Sorgfalt ist wieder das allgemein anerkannte Quellen- und Literaturverzeichnis geprüft und durch alle wichtigeren Neuerscheinungen ergänzt worden [1]. Der wesentlichste Unterschied in der Anordnung des Stoffes

---

[1] Von seiten des Verfassers einer Besprechung des dritten Bandes in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1911, 289 f (Prof. K. Bihlmeyer) sind weitgehende Forderungen über eine moderne Darstellung der Kirchengeschichte ausgesprochen worden. Allein das dort kurz gezeichnete Programm ließe sich kaum für ein „Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte", in dem das Kirchenpolitische und Kirchenrechtliche seine wesentliche Stellung hat, durchführen, noch wäre den katholischen Theologen, für die in erster Linie ein solches Werk bestimmt ist, damit besonders gedient. In anderer Weise ließe sich durch vereinte Arbeit mehrerer Fachgenossen eine derartige Darstellung wohl durchführen. Allein auch ein solches Werk würde ein Handbuch wie das Hergenrötherſche mit seiner ganzen Eigenart keineswegs unnütz machen.

gegenüber den bisherigen Auflagen besteht darin, daß die allgemein angenommene Einteilung in drei Hauptzeiträume aufgegeben und dafür eine Einteilung in vier Zeitalter aufgestellt wurde. Die Gründe dafür sind in der Einleitung (S. 43) kurz dargelegt worden. Der vorliegende Band hat jedoch den gleichen zeitlichen Umfang behalten wie in der vorigen Auflage.

Möge auch die neue Auflage des Hergenrötherschen „Handbuchs“ in weiteren Kreisen zur Vertiefung der kirchenhistorischen Studien beitragen!

Freiburg i. d. Schweiz, am Feste der Himmelfahrt Christi 1911.

J. P. Kirsch.

Inhaltsverzeichnis.

Zweiter Abschnitt.

Die Verbreitung der Kirche in den Mittelmeerländern und die Ausgestaltung des innerkirchlichen Lebens.

Dritter Abschnitt.

Beginn der systematischen Verfolgung der Kirche; Entwicklung und Blüte der kirchlichen Theologie.

Vierter Abschnitt.

Die großen Verfolgungen und der Sieg des Christentums.

Zweites Buch.

Die Kirche in enger Verbindung mit dem christlichen Römerreich.

Erster Abschnitt.

Das siegreiche Vordringen der Kirche im Römerreich und der Kampf gegen die arianische Häresie.

Zweiter Abschnitt.

Die christologischen und anthropologischen Streitigkeiten; Blüte der abendländischen Theologie.

Dritter Abschnitt.

Die Kirche bei der Auflösung der römischen Kultureinheit.

Einleitung.

1. Begriff und Aufgabe der Kirchengeschichte.

Literatur. — 1. Historische Methodik im allgemeinen: A. W. v. Humboldt: Über die Aufgabe des Geschichtschreibers. Berlin 1822. Sybel, Gesetze des historischen Wissens. Bonn 1864. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. 5.—6. Aufl. Leipzig 1908; Einleitung in die Geschichtswissenschaft (Sammlung Göschen). Ebd. 1906. Zurbonsen, Anleitung zum wissenschaftl. Studium der Geschichte. Nebst Materialien. Berlin 1906. De Smedt S. J., Principes de la critique historique. Paris 1883. J. Moeller, Traité des études historiques, publié par Ch. Moeller. Louvain 1887. Ch. V. Langlois et Ch. Seignobos, Introduction aux études historiques. Paris 1898; 2e éd. ebd. 1903. Battaini, Manuale di metodologia storica. Firenze 1904. — 2. Propädeutik der Kirchengeschichte: De Smedt, Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam critice tractandam. Gandavi 1876. J. Nirschl, Propädeutik der Kirchengeschichte. Mainz 1887. O. Zöckler, Einleitung in die histor. Theologie und allgemeine Kirchengeschichte (Handbuch der theol. Wissensch. II 1—198). Nördlingen 1889. H. Kihn, Enzyklopädie und Methodologie der Theologie (Theol. Bibliothek. Freiburg 1892) 289—382. J. G. Vermeulen, Zur Einleitung in die Kirchengeschichte. Regensburg 1900. Cauchie, Les études d'histoire ecclésiastique, in Revue d'hist. eccles. I (1900) 5—18. Benigni, Hist. eccl. propaedeutica. Introductio ad hist. eccl. scientiam. 2. ed. Romae 1905. Albers, Manuale di propedeutica storica. Roma 1909. — 3. Prinzipielle Fragen: A. Knöpfler, Wert und Bedeutung des Studiums der Kirchengeschichte (Rektoratsrede). München 1894 (dazu Schrörs, Histor. Jahrbuch 1894, 133—145). A. Ehrhard, Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart (Antrittsrede). Stuttgart 1898. Jülicher, Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methode, Aufgabe und Ziele der Kirchengeschichte (Akadem. Rede). Marburg 1901. Preuschen, Zur alten Kirchengeschichte, in Theol. Rundschau 1900, 81—90 125—135. H. v. Schubert, Die heutige Auffassung und Behandlung der Kirchengeschichte. Fortschritte und Forderungen. Tübingen 1902. Schrörs, Kirchengeschichte und nicht Religionsgeschichte (Rektoratsrede). Freiburg 1905. Königer, Voraussetzungen und Voraussetzungslosigkeit in Geschichte und Kirchengeschichte (Veröffentl. aus dem kirchenhistor. Seminar München III 9). München 1910. Lacroix, Du rôle de la critique dans l'histoire de l'église. Conférence faite à la Sorbonne. Paris 1909. Schrijven, De waarde der kulturhistorische methode vor de kennis van de christelijke Oudheid. Amsterdam 1910.

1. Die Kirchengeschichte ist die Wissenschaft von der zeitlichen, inneren und äußeren Entwicklung und von der gesamten Wirksamkeit der Kirche als der von Christus dem Herrn gestifteten und vom Heiligen Geiste geleiteten Heilsanstalt für die Menschheit.

Die Geschichte überhaupt zeigt die Veränderungen an den Dingen in ihrer genetischen Entwicklung. Ihre Bedingung ist die Veränderlichkeit des Gegen-

standes; wo keine Veränderung, da ist keine Geschichte. Was vermöge seines zeiträumlichen Daseins Veränderungen unterliegt, insbesondere Veränderungen, die große geistige Interessen berühren, vor allem der Mensch, ist Gegenstand der Geschichte. In so viele Gebiete aber das Leben des Menschen sich teilt, in so vielfachen Beziehungen hat es auch seine Geschichte. Objektiv ist die Geschichte die zeitliche Entwicklung des menschlichen Geistes und Lebens in ihren verschiedenen Verhältnissen, dargestellt in einer Reihe von Geschehnissen und Taten, subjektiv die Darstellung dieser Entwicklung. Als Kunst ist sie die ideale Reproduktion und Repräsentation derselben, als Wissenschaft ihr systematisch dargelegtes Verständnis.

In der Geschichte der Menschheit nimmt den hervorragendsten Platz die Religionsgeschichte ein, d. h. die Geschichte der theoretischen Gotteserkenntnis und der praktischen Gottesverehrung, wie sie sich unter den verschiedenen Völkern gestaltet und ausgebildet hat. Während faktisch viele und verschiedene Religionen bestehen, zeigt die Vernunft, daß nur eine einzige die wahre sein kann; die Apologetik aber liefert den Beweis, daß diese nur die christliche ist, und zwar, da auch verschiedene christliche Religionsparteien sich finden, diejenige, welche als die römisch-katholische bezeichnet wird, wie sie ihre konkrete Erscheinung in der römisch-katholischen Kirche gefunden hat. Ein Teil, aber der edelste Teil der allgemeinen Religionsgeschichte, ist die Geschichte der christlichen Kirche, die erst für alle andern Religionen das Verständnis eröffnet.

Wenn überhaupt die Gemeinsamkeit die schlechthin notwendige Form und Bedingung des Lebens als eines spezifisch menschlichen, d. i. eines sittlichen ist, so gilt dies natürlich im allerstrengsten Sinne vom religiösen Leben; alle Religion ist ihrem innersten Wesen nach gemeinschaftbildend, um so mehr das Christentum als die vollkommenste Religion. Die Geschichte der Religion ist darum zugleich eine Geschichte der Religionsgenossenschaften. Eine dreifache Entwicklung sehen wir in dem Entstehen religiöser Genossenschaften: 1) Heidnische Religionsgemeinschaften, enge zusammenhängend, ja verschmolzen mit dem Staate, partikularistisch gleich diesem, von Irrtümern befleckt, ohne eigenes selbständiges Leben; jedes Volk hat seine eigenen Götter; die Religion ist beschränkt durch die Nationalität und beherrscht von dem natürlichen nationalen Bewußtsein. 2) Die jüdische Synagoge, enge verbunden mit dem theokratischen Staatswesen, ebenfalls partikularistisch, aber aus Bedürfnis und zur Abwehr feindseliger Elemente, auf ein Volk beschränkt, jedoch Trägerin der göttlichen Offenbarung (Röm 3, 1 ff) inmitten der heidnischen Finsternis, mit einem symbolischen, bedeutungsreichen Kultus, reiner und edler als jene heidnischen Genossenschaften, aber pädagogisch vorbereitend (Gal 3, 24) auf eine höhere Entwicklung. 3) Das Christentum, universell, lebendiger und erhabener als die Synagoge, mit Erfüllung der alten Vorbilder, mit dem Geiste der Liebe als höchstem Prinzip, verschieden von jeder andern, auch der staatlichen Ordnung, frei und unabhängig, die Fülle der Wahrheit in sich beschließend, der größte und herrlichste aller Vereine, die je die Welt gesehen. Das ewige Licht der Wahrheit schimmerte schwach in den heidnischen Religionen, fast ganz überwältigt von dem Dunkel des Irrtums und des Aberglaubens; heller flammte

es auf in der Synagoge des auserwählten Volkes, ohne aber die Schatten- und Nebelgebilde verscheuchen, ohne gegenüber der Finsternis der Heidenwelt durchdringen zu können; erst dann erschien es als helle Sonnenflamme, als der Sohn Gottes selbst vom Himmel herniederstieg, das Licht, das da jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt (Jo 1, 9). Insofern von Anfang an eine göttliche Offenbarung bestand und das Christentum eine Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes ist, hat man die Geschichte der Kirche in weiterem Sinne von Adam an begonnen; insofern aber erst Christus die Kirche in engerem Sinne als eine von der politischen und häuslichen Gesellschaft verschiedene, durchaus selbständige Anstalt gegründet hat, die Gemeingut aller Völker werden sollte, hat sie erst mit Christus ihren Anfang, wenn sie auch die vorchristliche Zeit als vorbereitend und das allseitige Verständnis erleichternd in ihre Betrachtung zu ziehen hat.

Das Christentum findet nun seine äußere geschichtliche Erscheinung als Religionsgesellschaft der Bekenner Christi in der Kirche. Diese ist die von Christus, dem Sohne Gottes, gestiftete Heilsanstalt zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden in einem selbständigen und von Gott geleiteten Organismus — eine irdische Anstalt mit überirdischem Ziel, die Fortsetzung des Erlösungswerkes und der Heiligung der Menschheit[1]. Diese Kirche hat ein doppeltes Element: ein göttliches, welches alles das einschließt, was ihr von ihrem göttlichen Stifter und von seinem sie fortwährend leitenden Heiligen Geist aus zukommt, und ein menschliches, welches sie als eine aus Menschen bestehende Gemeinschaft notwendig an sich trägt, in der das Göttliche unter Mitwirkung des freien menschlichen Willens zur Gestaltung und Aus-

---

[1] Das Wort *ἐκκλησία* kommt von *ἐκκαλεῖν*, evocare (Aorist *ἐκκλῆσαι*, Subst. *ἔκκλησις*), und bedeutet coetus, concio, evocata multitudo, bei den Lexikographen *σύνοδος*, *πανήγυρις;* bei den Klassikern (Thucyd. 1, 32. Polyb. 5, 74. Plutarch., In Phocione) lesen wir: *ἐκκλησίαν ποιεῖν, διαλέγειν.* In der LXX wird קָהָל und קְהַל יְהוָה bald mit *ἐκκλησία* (Dt 18, 16; 23, 1 2) bald mit *συναγωγή* übersetzt. Cyrill. Hier., Cat. 18, 24: *ἐκκλησία καλεῖται φερωνύμως διὰ τὸ πάντας ἐκκαλεῖσθαι καὶ ὁμοῦ συνάγειν.* Im Neuen Testament steht *συναγωγή* seltener (Jak 2, 2. Hebr 10, 25), aber häufig *ἐκκλησία* für Versammlung (Hebr 2, 12 nach Ps 21, 23. Apg 19, 32 39). Bald steht es für einzelne Gemeinden (Apg 8, 1; 13, 1. Offb 2, 1 ff. Kol 4, 15), dann auch im Plural, bald für die Gesamtheit aller Gläubigen (Mt 16, 18. Apg 9, 31. Eph 1, 22 ff. Kol 1, 18), und so nur im Singular (Passaglia, De Eccl. Chr. I, Ratisb. 1853, 7 f). Sehr oft ist es der Ort der Versammlung; das griechische *κυριακὴ* scil. *οἰκία* oder das Neutrum *κυριακόν* wie das keltische cyrch, cylch beziehen sich gleichmäßig auf denselben. Die romanischen Völker haben das Wort ecclesia beibehalten (église, chiesa, iglesia), während die germanischen und slawischen Namen (Kyrch, Kyrka, Kyrk, Church, Zyrkew, Zerkow, Zerkiew) an *κυριακὴ οἰκία* oder *κυριακόν* erinnern, von dem die meisten mit Recht, und zwar mit Wechsel des Geschlechtes von *κυριακόν*, den Namen Kirche ableiten, während andere mit Unrecht (H. Leo, Kurtz) die Ableitung vom Keltischen vorziehen (Loebe, De origine voc. Kirche. Altenb. 1855. J. Grimm, Deutsche Grammatik. 3. Ausg.). Die Ableitung des Wortes „Kirche“ von „küren“ (Sepp, Leben Christi II 151) hat keine feste Stütze. Auch die von E. Glaser (Woher kommt das Wort „Kirche“? München 1901; „Kirche“ weder griechisch noch gotisch. Ebd. 1901) vorgebrachte Etymologie, die auf das semitische Krk oder Krkh (assyrisch Kirchû, Festung; arabisch Kirkh, Zelle) zurückweist, ist nicht begründet. Kirche ist nur eine von Gott dem Herrn (Kyrios) gegründete Religionsgenossenschaft.

prägung kommen soll. Wäre sie ein rein göttliches Institut, so läge sie außerhalb der Geschichte; vermöge ihrer menschlichen Seite aber hat sie ihre Veränderungen, ihren Entwicklungsgang, damit ihre Geschichte. Solche Veränderungen zeigen sich: 1) Nach außen wird die Kirche in ihrer Ausbreitung oft beschränkt und gehemmt, sie wird von feindlichen Mächten befehdet und verfolgt, von andern Gesellschaften, insbesondere von den Reichen der Welt, unterdrückt; zu andern Zeiten und an andern Orten fallen diese Hemmnisse, und günstige Umstände befördern ihre äußere Verbreitung wie ihre innere Entwicklung. 2) Im Innern stören sie Verstandesverkehrtheit und Herzensunlauterkeit vieler Mitglieder; oft ist der Mangel an äußeren Mitteln, oft deren Überfluß von Nachteil; bald hebt sich bald sinkt wieder die sittliche Kraft in den Einzelnen. Die Lehre der Kirche ist wohl an sich (materiell) unveränderlich, aber auch hier zeigt sich (formell) eine Entwicklung: ein Wachstum in der Erklärung, Formulierung und Darstellung der religiösen Wahrheiten; die kirchliche Lehre zeigt sich in verschiedener Gestalt als Gegenstand des Glaubens und des Wissens, als lebend und wirkend im christlichen Volke, als ausgeprägt im Kultus, in der Disziplin, in der Verfassung. Neue Bedürfnisse rufen neue Gesetze, neue Lebensformen, neue Organe hervor; die kirchliche Kunst wie die kirchliche Wissenschaft unterliegen den allgemeinen Gesetzen menschlicher Entwicklung.

Alle diese Veränderungen, die nicht das Wesen ändern, aber von weitgreifender Bedeutung sind, zeigt die Kirchengeschichte auf, die in die äußere und innere sich teilt. Die äußere Kirchengeschichte entwickelt a) die räumlich-zeitliche Ausbreitung und Beschränkung der Kirche in den verschiedenen Ländern (Missionsgeschichte); b) ihr Verhältnis zu den verschiedenen Staaten und andern politischen oder religiösen Gesellschaften (Geschichte der kirchlichen Politik und des Kampfes gegen die Häresie und die nichtchristlichen Religionsgesellschaften). Die innere Kirchengeschichte behandelt die Entfaltung der kirchlichen Lehre in Theorie und Praxis (Geschichte der kirchlichen Theologie und des Dogmas), des Kultus in seinen verschiedenen Formen (Geschichte der Liturgie und der damit zusammenhängenden kirchlichen Kunst), der Verfassung (Verfassungsgeschichte) und der Disziplin (Geschichte der christlichen Sitte; religiöse Kulturgeschichte). Der Zweck dieser Darstellung ist eine ethische und teleologische Würdigung dieses Entwicklungsganges, eine genaue Erkenntnis der Entfaltung der einzelnen kirchlichen Institute, eine Orientierung auf dem gesamten Gebiete, das die Kirche mit ihrem allseitigen Wirken umfaßt.

2. Die Aufgabe der Kirchengeschichte ist somit die Erforschung und Darstellung des Lebens der Kirche in allen seinen verschiedenen Äußerungen während der ganzen Zeit ihres Bestehens und bei allen Teilen der Menschheit, zu welchen die Heilsbotschaft vom Glauben an Christus gelangt ist.

Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, hat der Kirchenhistoriker 1) die Tatsachen auf Grund einer genauen Kenntnis und kritischen Behandlung der Quellen und einer objektiven, besonnenen und unparteiischen Interpretation derselben genau festzustellen. Die methodische Anleitung dazu geben die historischen Einleitungswissenschaften (Paläographie, Diplomatik, Kritik). Er

muß 2) durch genetische Ergründung der Tatsachen die einzelnen Begebenheiten nach ihrem inneren und äußeren Zusammenhange, nach ihren Veranlassungen, Ursachen und Wirkungen, nach ihrer kausalen Verkettung erfassen und entwickeln.

Diese Seite der kirchenhistorischen Forschung ist von besonderer Wichtigkeit. Zur richtigen und vollständigen Beurteilung der Tatsachen genügt es nicht, an der Oberfläche stehen zu bleiben, die zunächst und offen daliegenden Faktoren zu berücksichtigen, sondern es gilt, die treibenden Kräfte aufzudecken und die wirklichen Ursachen der in die äußere Erscheinung tretenden Ereignisse zu erkennen und bloßzulegen.

Wie in der physischen Welt eine Erscheinung die andere erzeugt, so findet sich auch in der moralischen Welt keine bedeutende Tatsache, die nicht in einer andern ihren Grund findet und wieder andere zur Folge hat. Gleich jener ist diese in dem verwickelten Verschlungensein ihrer Erscheinungen in letzter Instanz nichts anderes als die Verwirklichung und Entwicklung bestimmter geistiger Ideen unter der konkreten Form äußerer Tatsachen. Wie dies beim Einzelnen der Fall ist, so bei ganzen Völkern, so bei größeren und kleineren Gruppen und Schichten der Menschheit. Alle Individuen und Völker sind nur die Glieder des ein geistiges Ganze bildenden, mit einer über das Erdenleben hinausreichenden Bestimmung erschaffenen Geschlechtes und haben neben der ihnen gewordenen besondern Aufgabe an der des Ganzen mitzuwirken und zu arbeiten. Die Geschichte nun soll uns einführen in die innere Werkstätte des geistigen Lebens des Einzelnen und des Ganzen, soll uns ein deutliches Bild verschaffen von der Bewegung und Entfaltung der Ideen.

Die Kirche hat als einzigen Zweck von ihrem Stifter erhalten, den göttlichen Weltplan zu verwirklichen sowohl in Bezug auf den einzelnen Menschen wie in Bezug auf die ganze Menschheit und deren einzelne Gruppen. Dieses Ideal ist in verschiedenen Zeiten auch in ungleicher Weise tatsächlich erstrebt worden. Bedeutende Persönlichkeiten haben bisweilen mächtig eingegriffen in die äußere Verwirklichung der den Menschen von Christus übertragenen Fortsetzung seines gottmenschlichen Werkes. Dann haben auch allgemeine Faktoren religiöser, politischer und sozialer Natur ihren starken Einfluß geltend gemacht auf die Entwicklung der Ereignisse, indem sie, für den Einzelnen meist in unbewußter Weise, auch die moralisch freien Willensäußerungen der Individuen und damit der größeren und kleineren Gruppen veranlaßten. Die wissenschaftliche Kirchengeschichte muß sowohl jene individuellen als diese allgemein kulturellen Faktoren bei der Erforschung der tieferen Ursachen einzelner nach außen hervortretender Erscheinungen berücksichtigen. Dabei ist jedoch die Kirche als die göttliche Stiftung Jesu Christi festzuhalten; der Begriff der Religionsgeschichte, insofern diese das Christentum als eine religiöse Erscheinung im Leben der Menschheit wie jede andere Religion auffaßt und vom rationalistischen Standpunkte aus beurteilt, muß abgewiesen werden. Die Religionsgeschichte, an sich durchaus berechtigt, muß im Christentum die absolute, vom eingebornen Sohne Gottes begründete Religion für die Menschheit anerkennen[1].

---

[1] Vgl. Schrörs, Kirchengeschichte und nicht Religionsgeschichte (oben S. 1).

3. Dazu kommt, daß die Kirchengeschichte pragmatisch sein muß, und zwar genügt nicht der philosophische Pragmatismus, der vom Standpunkt der Philosophie der Geschichte aus die Genesis der einzelnen Ereignisse verfolgt und die Ideen aufsucht, die sich in ihnen verkörpern oder ihnen zu Grunde liegen, sondern es muß dazu der theologische Pragmatismus kommen, der, auf dem Standpunkt der geoffenbarten Wahrheit stehend, das tiefere, verborgene Walten Gottes und seiner Vorsehung zu erkennen sucht und überall den in der Zeit sich entfaltenden ewigen Weltplan Gottes erforscht. Deshalb muß der katholische Kirchenhistoriker ausgehen von dem göttlichen Ursprung der Kirche, das übernatürliche Wesen ihrer Lehren, Vorschriften und Einrichtungen, insoweit dieselben auf der Offenbarung beruhen, festhalten und ihre stetige Leitung durch den Heiligen Geist anerkennen. Diese Voraussetzungen sind für jeden katholischen Forscher objektive Wirklichkeit und tatsächliche, unumstößliche Wahrheit. Sie allein begründen den wahren wissenschaftlichen Pragmatismus der Kirchengeschichte, ohne daß dadurch irgendwie die in ihrem richtigen Sinne verstandene kritisch-wissenschaftliche Forschung und Darstellung beeinträchtigt wäre.

Offenbart sich in der Geschichte überhaupt die allgemeine Vorsehung und Regierung Gottes, so zeigt sich in der Geschichte der Kirche noch seine besondere Leitung und liebevolle Fürsorge. Denn der Kirche gab ihr Stifter die Verheißung seines immerwährenden Beistandes und der Unüberwindlichkeit; sie wird in der Schrift dargestellt als das Himmelreich (Mt 3, 2), das Reich Gottes (Mk 1, 14. Lk 22, 16 18), das Reich Christi (Mt 20, 21. Jo 18, 36), als die Stadt Gottes (Mt 5, 14. Hebr 12, 22), als Haus Gottes (1 Tim 3, 15. Hebr 10, 21. 1 Petr 4, 17), als Tempel (1 Kor 3, 16 17. 2 Kor 6, 16), als Leib Christi (1 Kor 12, 27. Eph 1, 23; 4, 12; 5, 23). Sie erscheint als ein Schiff, das bedroht ist von den Wogen, aber nicht untergeht (Mt 8, 23 ff. Mk 4, 35 ff. Lk 8, 23 ff), selbst wenn der Herr zu schlafen scheint und die Seinigen verzagen, als die Arche des Noe, in der allein die Rettung sich findet (1 Petr 3, 20 f). Sie ist der Acker, auf dem der himmlische Same gedeiht, wenn auch Unkraut neben dem Weizen wächst; gleich dem Senfkorn gestaltet sie sich zum mächtigen Baume, gleich dem Sauerteige durchdringt sie die ganze Masse (Mt 13, 18 ff 31 ff). Sie ist aus kleinen Anfängen die erhabenste und größte Anstalt der Welt geworden und schreitet unter fortwährenden äußeren Kämpfen fort in ihrer Entwicklung; aus der streitenden soll sie sich zur triumphierenden gestalten. Stets im Wesen sich gleich, zeigt sie durch die Jahrhunderte ihre Einheit und Apostolizität, aber ebenso ihre Heiligkeit und Katholizität, welche im Stande der Glorie in ihrer allseitigen Vollendung erscheinen.

Damit die pragmatische Behandlung eine objektive und wahre sei, darf man nicht von Gesichtspunkten ausgehen, die außerhalb der Kirche liegen, sondern man muß mit dem in der Sache selbst liegenden Maßstabe alles bemessen, die Erscheinungen des Christentums auch mit dem christlichen Geiste beurteilen. Daher ergibt sich auch das wahre Verständnis der vom Historiker geforderten Unparteilichkeit. Diese besteht in dem Freisein von persönlichen und innerlich haltlosen Vorurteilen, in der Unbefangenheit eines redlichen Strebens,

die Sache nicht anders darzustellen, als sie wirklich ist[1], nicht aber in der Entblößung von allen religiösen Gefühlen und Überzeugungen, in der Abstraktion vom Glauben, in der völligen Voraussetzungslosigkeit. Letzteres Postulat ist die Forderung einer Unmöglichkeit; denn niemand kann seine Religion ausziehen, noch darf er von ihr abstrahieren; der Ungläubige mit seinen Antipathien gegen die Religion trägt nur eine erheuchelte Unparteilichkeit zur Schau. Diejenigen, welche der katholischen Geschichtsforschung ihre Voraussetzungen zum Vorwurf machen, erfüllen selbst diese Forderung nicht, da sie ohne jeden Beweis von dem rein menschlichen Charakter der Kirche ausgehen. Objektiv getreue, durch keine Nebenrücksichten entstellte Darlegung des unbefangen geprüften Tatbestandes ist von dem Historiker gefordert; sonst aber muß es ihm unbenommen bleiben, seine kirchlichen Prinzipien zur lebendigen Ausprägung zu bringen.

2. Quellen und Hilfsmittel der Kirchengeschichte.

Literatur. — S. oben S. 1, Literatur unter 1. und 2. Dazu: Ch. V. Langlois, Manuel de bibliographie historique. 2 Tle. Paris 1896; 2e éd., ebd. 1901—1904. E. Bratke, Wegweiser zu den Quellen und der Literatur der Kirchengeschichte. Gotha 1890. W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. 6. Aufl. Berlin 1894. 7. Aufl. von E. Dümmler. Bd I. Stuttgart und Berlin 1904. O. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter seit der Mitte des 13. Jahrhunderts. 3. Aufl. Berlin 1886. Meister, Grundriß der Geschichtswissenschaft (in Verbindung mit mehreren Fachgenossen herausgegeben). Leipzig 1906 ff. Molinier, Les sources de l'histoire de France. Paris 1902 ff. Gross, The Sources and Literature of English History. London 1900.

A. Quellen.

Alles, was dazu dient, die Geschichte der Kirche durch glaubhaftes Zeugnis festzustellen, zu verbürgen und zu erläutern, heißt Quelle derselben. Denn historische Quellen sind „Resultate menschlicher Betätigungen, welche zur Erkenntnis und zum Nachweis geschichtlicher Tatsachen entweder ursprünglich bestimmt oder doch vermöge ihrer Existenz, Entstehung und sonstiger Verhältnisse vorzugsweise geeignet sind" (Bernheim). Was den Ursprung der Quellen angeht, so werden die kirchengeschichtlichen Quellen eingeteilt in göttliche (die kanonischen und heiligen Schriften) und menschliche. Ihrer Natur nach werden die Quellen gebildet 1) durch Überreste, und zwar Überreste im engeren Sinne, wie Kultusgebräuche, Sitten, kirchliche Institutionen, Werke der Technik, Akten der Päpste und Bischöfe, der Konzilien usw., und Denkmäler, welche hergestellt wurden in der Absicht, Begebenheiten für die Erinnerung aufzubewahren; und 2) durch die Tradition, nämlich die mündlichen Überlieferungen, Sagen und Legenden, Gemälde, Statuen, Schriftwerke einzelner Verfasser. Öffentliche Quellen sind die von einer amtlichen Person oder Behörde ausgehenden, wie päpstliche Bullen und Breven, Konziliendekrete, Hirtenbriefe, liturgische Bücher, Ordens-

[1] *Μόνῃ θυτέον τῇ ἀληθείᾳ, εἴ τις ἱστορίαν γράφων ἴοι* (Lucian., *Πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγράφειν* 1, 39). Ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat (Cic., Orat. 2, 9, 15). Der Historiker ist nicht Erfinder, sondern Wächter und Interpret der Tatsachen, wie auch Seneca (Ep. 95) die Grammatiker non inventores vocum, sed custodes nennt.

regeln, Staatsgesetze, Verträge zwischen Kirche und Staat, Reichstagsabschiede usw. Private sind jene, die von Privatpersonen oder auch von Amtspersonen, aber in privater Eigenschaft herrühren, wie die Werke der Kirchenschriftsteller, die Biographien der Heiligen, berühmter Männer usw. Im Gegensatze zu den einheimischen (von Christen herrührenden) heißen fremde Quellen jene, die von Nichtchristen, Heiden, Juden oder sonst Feinden der Kirche, stammen. Bei den Überresten kommt es in der Regel und vor allem auf Feststellung der Authentie und Integrität an, während bei den Schriftwerken auch die Glaubwürdigkeit des Verfassers schärfer geprüft werden muß.

Die Quellen der verschiedenen Gattungen sind durch die wissenschaftliche Tätigkeit zahlreicher Forscher gesammelt, kritisch untersucht und in Gesamtausgaben zugänglich gemacht worden.

I. Überreste.

1. Sammlungen christlicher Inschriften.

De Rossi, Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores. Bd I, Romae 1857; Bd II, Tl 1, ebd. 1887. Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule. 2 Bde. Paris 1856—1865; Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule. Ebd. 1892. Hübner, Inscriptiones Hispaniae christianae. Berol. 1871, und Supplementum, 1900; Inscriptiones Britanniae christianae. Berol. et Lond. 1876. Kraus, Die christlichen Inschriften der Rheinlande. 3 Bde. Freiburg 1890 bis 1894. Egli, Christliche Inschriften der Schweiz. Zürich 1895. Lefebvre, Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte. Le Caire 1907. — Die christlichen Inschriften mit Ausnahme derjenigen von Rom, Gallien, Spanien und Britannien sind ebenfalls aufgenommen in das Corpus inscriptionum latinarum, herausgeg. von der Berliner Akademie; ebenso die griechischen Texte bei Böckh, Corpus inscriptionum graecarum. 4 Bde. Berol. 1829—1877. Auch in mehreren Sammlungen der Inschriften einzelner Städte und Länder finden sich christliche Texte. Wichtig sind besonders: Le Bas et Waddington, Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure. 2. Tl: Inscriptions grecques et latines. 3 Bde. Paris 1847—1876. Bulić, Inscript. quae in museo archaeol. Salonitano Spalati asservantur. Spalati 1886 (mit 2 Auktarien, bis 1894). Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899—1900. Tl 3: W. Kelly Prentice, Greek and Latin Inscriptions. New York 1908. Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904—1905. Abt. 3: Greek and Latin Inscriptions in Syria. Leyden 1909. — Wichtigere ältere Sammelwerke: Apianus et Amantius, Inscriptiones sacrosanctae vetustatis. Ingolst. 1534. Gruter, Inscr. antiquae totius orbis Romani in corpus redactae. Fol. Heidelbergae 1603; ed. 2 cura Graevii, 4 Bde, Amstelod. 1707. Fleetwood, Inscriptionum antiq. Sylloge. Lond. 1691. Fabretti, Inscript. antiq. quae in aedibus paternis adservantur explicatio et additamentum. Romae 1699—1702. Muratori, Novus thesaurus veter. inscriptionum. 4 Bde. Fol. Mediol. 1739—1742. Donati, Supplementum. Lucae 1764. Maffei, Museum Veronense. Verona 1749; Graecorum siglae lapidariae. Ebd. 1746; Ars critica lapidar. Ebd. 1775. Lupi, Severae martyris epitaphium. Panormi 1734. Morcelli, De stylo inscript. lat. Romae 1781. Marini bei A. Mai, Scriptorum vet. nova collectio. Bd V, Tl 1. Romae 1831. Gazzera, Iscrizioni cristiane antiche del Piemonte. Torino 1849.

2. Monumente (Katakomben, Kultusgebäude, Werke der Malerei und Skulptur).

Bosio, Roma sotterranea. Roma 1632; lateinisch von Aringhi, Roma subterranea. Romae 1651. De Rossi, La Roma sotterranea cristiana. 3 Bde. Roma

1864—1877. Roma sotterranea cristiana. Nuova serie. Bd I: Or. Marucchi, Monumenti del cimitero di Domitilla sulla via Ardeatina. Fasz. 1 (Text u. Tafeln). Ebd. 1909. De Rossi, Bullettino di Archeologia cristiana. Ebd. 1863—1894, mit der Fortsetzung Nuovo Bullettino di Archeol. crist. 1895 ff. Perret, Les catacombes de Rome. 6 Bde. Fol. Paris 1851—1855. Roller, Les catacombes de Rome. 2 Bde. Ebd. 1882. Garrucci, Storia dell' arte cristiana. 6 Bde. Prato 1872 ff. Bottari, Sculture e pitture sacre estratte dai cimiteri di Roma. 3 Bde. Roma 1737—1754. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms. 2 Bde (Text u. Tafeln). Freiburg 1903. Ciampini, Vetera monumenta und De sacris aedificiis a Constantino M. exstructis; neue Ausgabe, 3 Bde, Rom 1747 ff. Hübsch, Die altchristlichen Kirchen nach den Baudenkmalen und älteren Beschreibungen. Karlsruhe 1862. G. Dehio und G. v. Bezold, Die kirchliche Baukunst des Abendlandes (mit Atlas). Stuttgart 1884 ff. De Vogüé, Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle. 2 Bde. Paris 1865—1877. W. de Bock, Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne. Édition posthume. Texte et planches. St Pétersbourg 1901. Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899—1900. Tl II: Butler, Howard Crosby, Architecture and other Arts. Leipzig 1904. Guyer, Die christl. Denkmäler des ersten Jahrtausends in der Schweiz (Studien über christl. Denkmäler IV). Leipzig 1907. (Vgl. auch unten: Archäologie.)

3. Liturgien und Ritualien.

I. A. Assemani, Codex liturgicus eccles. univers. 13 Bde. Romae 1749—1766. Ed. iterata ad editionis principis exemplum. Parisiis 1902. Eus. Renaudot, Liturg. orient. collectio. 2 Bde. Ebd. 1716. Goar, Euchologion sive Rituale Graecorum. Ebd. 1647. Is. Habert, Ἀρχιερατικόν seu liber pontificialis eccles. graecae. Ebd. 1675. Mabillon, De liturgia gallicana libri 3. 4°. Ebd. 1685, 1729. Pinius, De liturgia antiqua hispanica. 2 Bde. Romae 1749 f. Muratori, Liturgia rom. vetus. 2 Bde. Fol. Venet. 1748. The Gelasian Sacramentary, ed. H. A. Wilson. Oxford 1894. Sacramentarium Leonianum, ed. M. Feltoe. Cambridge 1896. Gerbert, Monumenta veteris liturgiae Alamannicae. St Blasii 1777. Daniel, Codex liturg. ecclesiae univ. 4 Bde. Lips. 1847—1853. Denzinger, Ritus Orientalium. 2 Bde. Wirceb. 1863 f. Rajewski, Euchologion der orthodox-katholischen Kirche. 3 Tle. Wien 1861 f. Maltzew, Die Liturgien der russisch-orthodoxen Kirche. 10 Bde. Berlin 1894—1903. Magistretti, Monumenta veteris liturgiae ambrosianae. Bd I—III. Mediol. 1897—1905. Bona, Rerum liturgic. libri 2. Romae 1671. Durandi, Rationale divinorum officiorum. Lugd. Batav. 1605; Neap. 1866. Martène, De antiquis eccles. ritibus libri 3. Ed. aucta. 4 Bde. Antwerp. 1736. Swainson, The Greek Liturgies. London 1884. Brightman, Liturgies Eastern and Western. Bd. I: Eastern. London 1896. N. Nilles S. J., Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis. Ed. 2. 2 Bde. Oenip. 1896—1897. Ul. Chevalier, Bibliothèque liturgique. Paris 1893 ff. Auctarium Solesmense. Series liturgica. Bd I. Solesmes 1900. Cabrol et Leclercq, Monumenta ecclesiae liturgica. Bd I ff. Par. 1900 ff. Dreves et Blume, Analecta hymnica medii aevi. 51 Bde. Lips. 1886 ff. Chevalier, Repertorium hymnologicum. Par. 1892 ff; mit Supplementum (als Beilage zu den Analecta Bollandiana, Bruxellis); vgl. Blume, Repertorium Repertorii. Kritischer Wegweiser durch Ul. Chevaliers Repertorium hymnologicum. Leipzig 1901.

4. Päpstliche Aktenstücke.

Epistolae Romanorum Pontificum, ed. Coustant, Par. 1721; ed. Schoenemann, Gotting. 1796 (beide bis 440); ed. Thiel, Brunsberg. 1867 (461—523), an welche sich die Briefe Leos d. Gr. und Gregors d. Gr. in deren Werken anschließen. Dann die Bullarien: Bullarium sive Collectio diversarum constitutionum multorum Pontificum, ed. L. Cherubini, Romae 1586; ed. alt. A. M. Cherubini, ebd. 1634—1638. Bullarium Romanum, ed. C. Cocquelines, 28 Tle, Romae

1733—1758; Fortsetzung von Barberi, Spetia und Segreti, 19 Bde, ebd. 1835—1857; neue, vermehrte Ausgabe in 24 Bdn, Aug. Taurin. 1857—1872; Fortsetzung (Bd I) Neap. 1885. Die Regesten der Päpste bis 1198 gab Philipp Jaffé heraus, Berol. 1851; neue Aufl. Lips. 1881 f; eine Fortsetzung bis 1304 A. Potthast, Berol. 1872 f; dazu s. Ewald, Die Papstbriefe der britischen Sammlung, im Neuen Archiv V. Berlin 1880. Eine neue vollständige Ausgabe der Regesten der päpstl. Briefe bis Ende des 12. Jahrh. (Cölestin III.) unternahm Kehr: Regesta Pontificum Romanorum. Italia Pontificia. Berol. 1906 ff (bis 1909 lagen 4 Bde vor). Neue Sammlungen: Pitra in Analecta novissima I. Par. 1885. Rodenberg, Epistolae Romanorum Pontificum saec. XIII. 3 Bde. Berol. 1887—1894. S. Löwenfeld, Epistolae Roman. Pontif. inedita. Lips. 1885. I. v. Pflugk-Harttung, Acta Roman. Pontif. inedita. 3 Bde. Tubing. 1881 ff. Die Regesten der Päpste des 13. u. 14. Jahrhunderts herausgeg. von der École française de Rome. Paris, seit 1883. Die Regesten päpstlicher Aktenstücke aus dem 13. und 14. oder dem 14. Jahrh. sind für mehrere Länder einzeln veröffentlicht worden; so für Teile des Deutschen Reiches u. a. durch Sauerland, Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande aus dem Vatikanischen Archiv. 4 Bde. Bonn 1902—1907 (Publ. der Gesellschaft für rhein. Gesch.); Vatikanische Urkunden und Regesten zur Geschichte Lothringens. 2 Bde. Metz 1901—1906; durch Rieder, Römische Quellen zur Konstanzer Bistumsgeschichte zur Zeit der Päpste in Avignon. Innsbruck 1908; durch Schmidt und Kehr, Päpstl. Urkunden und Regesten die Gebiete der heutigen Provinz Sachsen und deren Umlande betreffend. 2 Bde. Halle 1886—1889 (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen); durch Finke, Die Papsturkunden Westfalens bis zum Jahre 1304. Münster 1888 (Westfäl. Urkundenbuch V); durch Lang, Acta Salzburgo-Aquileiensia. Bd I. Graz 1903. Für andere Länder: Bernoulli, Acta Pontificum Helvetica. Quellen schweizer. Geschichte aus dem päpstl. Archiv in Rom. Bd I. Basel 1892. Brom, Bullarium Traiectense. 2 Bde. Haga-Comitis 1891—1896. Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae illustrantia. Budap. 1884 ff (in verschiedenen Bänden, z. B. ser. I, Bd III u. IV). Bliss und Twemlow, Calendar of Entries in the Papal Registers relating to Great Britain and Ireland. Papal Letters. Bd I ff. London 1893 ff. Acta Pontificum Danica. Bd I ff. Kopenh. 1903 ff. — Liber diurnus der päpstlichen Kanzlei (ein Formelbuch), ed. de Rozière, Par. 1869; ed. Sickel, Vindob. 1889. Le Liber Censuum de l'Eglise romaine, éd. Fabre et Duchesne. Faszʒ. 1 ff. Paris 1892 ff. Göller, Vatikanische Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung, herausgeg. von der Görres-Gesellschaft. Bd I: Die Einnahmen der apostolischen Kammer unter Johann XXII. Paderborn 1910.

5. Konzilsakten und kirchenrechtliche Sammlungen.

Sammlungen von Akten der Konzilien lieferten: Merlin, Joverius, Crabbe, Surius, Bollani, Sirmond im 16. und 17. Jahrhundert; reichhaltiger sind die Collectio regia, 37 Bde, Par. 1644 ff, und die von Labbé und Cossart, 18 Bde, ebd. 1672 ff, in neuer Ausgabe von Coleti, 23 Bde, Venet. 1728 ff, besonders aber die von Hardouin, 11 Bde (Bd VI in 2 Tln), Par. 1715 ff, und die von J. D. Mansi, 31 Bde, Flor. u. Venet. 1759 ff; Neudruck Par. 1900 ff; eine Ergänzung von neueren Synoden gibt die Collectio Lacensis, 7 Bde, 4°, Frib. Brisg. 1870 ff. — Corpus iuris canonici, ed. A. Richter, Lips. 1833; ed. Friedberg, 2 Bde, ebd. 1876—1881. Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima. Bd I f. Oxonii (Oxford) 1904 f. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchates Alexandrien. Leipzig 1900. Chabot, Synodicon orientale ou Recueil de synodes nestoriens. Paris 1902.

6. Symbole und öffentliche Glaubensbekenntnisse.

C. W. F. Walch, Bibliotheca symbolica vetus. Lemgo 1770. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-kathol. Kirche. Breslau 1842; 3. Aufl. 1897. Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum. Wirceb. 1853; 7. ed. 1894; 10. ed. par. Bannwart, Frib. Brisg. 1908. Ph. Schaff, Biblio-

theca symbolica ecclesiae universalis. Ed. 5. 3 Bde. Neo-Eboraci 1887; bezüglich der griechischen Kirche siehe E. J. Kimmel, Jena 1843. J. Michalcescu, Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας. Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griech.-orient. Kirche. Leipzig 1904. Betr. der Lutheraner vgl. A. Rechenberg, ebd. 1677, 1756; C. M. Pfaff, Tübingen 1730; C. A. Hase, Leipzig 1827; J. A. Müller, Stuttgart 1848, 4. Aufl. 1876; betr. der Reformierten vgl. C. W. Augusti, Elberfeld 1828; H. A. Niemeyer, Leipzig 1840; K. Müller, ebd. 1903.

7. Ordensregeln.

Luc. Holstein, Codex regularum monast. et canon., 4 Bde, Romae 1661; aux. M. Brockie, 6 Bde, Aug. Vindel. 1759. Pr. Stellartius, Fundamina et regulae omnium ordinum monasticorum et militarium. Duaci 1626. Aub. Miraeus, Regulae et constitutiones clericorum in congregatione viventium. Antwerp. 1638. Br. Albers, Consuetudines monasticae. 3 Bde. I u. II Montecassino 1900—1903; III Lips. 1907; dazu die Bearbeitungen der Ordensgeschichte unten S. 38.

8. Konkordate.

E. Münch, Vollständige Sammlung aller älteren und neueren Konkordate. 2 Bde. Leipzig 1831. V. Nussi, Conventiones de rebus ecclesiasticis inter s. sedem et civilem potestatem. Mogunt. 1871. Conventiones de rebus ecclesiasticis inter s. sedem et civilem potestatem (1881—1893). Romae 1893. A. Theiner, Codex diplomaticus dominii temporalis s. sedis. 3 Bde. Ebd. 1861.

9. Staatsgesetze.

Codex Theodosianus cum commentariis I. Gothofredi, ed. Ritter, 6 Bde, Lips. 1737—1745; ed. Haenel, Bonnae 1842 f. Theodosiani libri 16 cum constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes, ed. Th. Mommsen et P. M. Meyer. Berol. 1905 f. Corpus iuris civil. Iustin., ed. Gothofredus, 6 Bde, Lugd. 1589; edd. Mommsen, Krüger et Schöll, 3 Bde, Berol. 1892—1895; die späteren der griechischen Kaiser bei Leuenclavius, Ius graeco-romanum. 2 Bde. Francof. 1596 f. Zachariae, Collectio librorum iuris graeco-romani. Lips. 1852; Delineatio iuris graeco-romani. 4 Tle. Ebd. 1856—1865. Heimbach, Basilicorum libri 60. 5 Bde mit Supplem. Ebd. 1830 ad 1850. Geistliche und weltliche Verordnungen in Kirchensachen geben das zu Athen 1852—1859 in 6 Oktavbänden erschienene Σύνταγμα von Rhalli und Potli und das Werk des Kardinals Pitra: Iuris eccles. Graecorum historia et monumenta. 2 Bde. 4°. Romae 1864—1868 (bis zum 9. Jahrhundert). Für die Zeit der Karolinger und der römisch-deutschen Kaiser: Capitularium regum Francorum collectio, ed. Baluze, Par. 1677; cur. de Chiniac, 2 Bde, Fol., ebd. 1780. Monum. Germ. histor.: Capitularia regum Francorum. 2 Bde. Hannov. 1883—1897; Formulae Merowingici et Karolini aevi. 1 Bd. Ebd. 1886. Collectio consuetudinum et legum imperialium, stud. Goldasti. 3 Bde. Francof. 1713. Böhmer, Regesta chrono-diplom. regum atque imperat. Roman. 911—1313. Ebd. 1831; Regesta Carolorum. Ebd. 1833; Regesta imperii 1198—1254. Ebd. 1847—1849. Pertz, Monumenta Germaniae histor., Abt. Leges. 5 Bde. Fol. Hannov. 1835—1889. De Marca, De concordia sacerdotii et imperii, ed. Baluze, Par. 1633; ed. Böhmer, Lips. 1708. Walter, Fontes iuris eccles. Bonnae 1861. Schneider, Fontes iuris eccles. novissimi. Ratisb. 1895; Die partikulären Kirchenrechtsquellen in Deutschland und Österreich. Regensburg 1898. Canciani, Barbarorum leges. 5 Bde. Venet. 1781—1792.

II. Schriftwerke.

1. Papstbiographien.

Liber Pontificalis, ed. Duchesne, 2 Bde, Par. 1886—1892; ed. Mommsen (Mon. Germ. hist.), Berol. 1898 ff. Vitae Pontificum Romanorum ab ex. saec. IX usque ad finem saec. XIII, ed. Watterich. 2 Bde. Lips. 1862. Platina, Liber de vita Christi ac de vitis summorum Pontificum Romanorum. (Venetiis) 1479; sehr oft gedruckt; multo locuplet. per On. Panvinium. Colon. 1562.

2. Martyrologien, Märtyrerakten und Heiligenleben.

Martyrologium Hieronymianum, edd. I. B. de Rossi et L. Duchesne (Acta Sanct., Novembr. t. 2). Brux. 1894. Vgl. die Kontroverse zwischen Duchesne (Bulletin critique 1897, 301 ff; Analecta Bollandiana 1898, 421 ff; 1901, 241 ff) u. Krusch (Neues Archiv 1895, 437 ff; 1899, 289 ff; 1901, 349 ff). Syrisches Martyrologium, herausgeg. von Wright; s. Egli, Altchristl. Studien, Zürich 1886, 5 ff. Calendarium africanum vetus, ed. Mabillon, Vetera analecta III 398 ff. Martyrologium Augiense, ed. A. Holder (Röm. Quartalschrift 1889, 204—251). Martyrologium Romanum, ed. Romae 1873; Ratisb. 1874. Zur Kritik s. H. Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert (Göttinger Abhandl., N. F. III 3). Göttingen 1900. Aug. Urbain, Ein Martyrologium der christl. Gemeinde zu Rom am Anfang des 5. Jahrhunderts (Texte und Untersuchungen, N. F. VI 3). Leipzig 1901. H. Quentin, Les martyrologes historiques du moyen-âge. Paris 1908. Delehaye, Le témoignage des martyrologes (Analecta Bollandiana 1907, 78—99). — Mombritius, Sanctuarium. 2 Bde. Mediolani (o. J., ca 1480); ed. nova, 2 Bde, Par. 1910. Ruinart, Acta primorum martyrum sincera et selecta. Par. 1689; Amstelod. 1713; Aug. Vindel. 1802; Ratisb. 1859. Assemani, Acta ss. martyrum orient. et occid. 2 Bde. Romae 1748. Surius, De probatis vitis Sanctorum. 6 Bde. Colon. 1570 ff; ed. 3, ebd. 1617 f. Bolland u. Gen., Acta Sanctorum, quotquot toto orbe coluntur. Antwerp. 1643 ff (neu abgedruckt Par. 1854 ff); Fortsetzung des mit 53 (54) Foliobänden bis in den Monat November (Bd 2) gelieferten Werkes Brux. 1845 ff. Dazu Analecta Bollandiana, Par. et Brux., seit 1882. Acta Sanctorum ord. S. Benedicti, ed. Mabillon. 9 Bde. Par. 1668—1701. Acta sanctorum et martyrum syriace, ed. P. Bedjan. 7 Bde. Lips. 1890—1897. Orientalische Heiligenleben im Corpus scriptor. christ. orientalium und in der Patrologia orientalis (s. unten Nr 3). Passiones vitaeque sanctorum aevi Merowingici, ed. Krusch (Mon. Germ. hist. Script. rer. Merow. III). Hannov. 1896—1902. Acta Sanctorum Hiberniae, ex codice Salmanticensi nunc primum int. ed. op. C. de Smedt et I. de Backer. Edinburgi 1888. Leclercq, Les martyrs. Recueil des pièces authentiques sur les martyrs. Bd I ff. Paris 1902 ff. Ausgewählte Märtyrerakten von Knopf (Tübingen 1901) und O. v. Gebhardt (Berlin 1902). Dufourcq, Étude sur les gesta martyrum romains (Bibliothèque des Écoles franç. d'Athènes et de Rome, Fasz. 83). Paris 1900; Bd II—IV Paris 1907—1909. Delehaye, Les légendes hagiographiques, 2e éd., Brux. 1904; deutsch von Stückelberg, Kempten 1907. Günter, Legendenstudien. Köln 1906. Franchi de' Cavalieri, Note agiografiche. In verschiedenen Heften der Studi e Testi, Roma 1900 ff. — Synaxarium eccles. Constantinopolitanae e cod. Sirmond. ed. H. Delehaye (Propyl. ad Acta SS. Nov.). Brux. 1902. Basset, Le synaxaire arabe jacobite (Patrol. oriental. III). Paris 1904 ff. Forget, Synaxarium Alexandrinum. Bd I. (Corp. script. christ. orient. Script. arab.) Par. 1905 ff. Bibliographisches: Bibliotheca hagiographica graeca. Brux. 1894; 2. ed. 1909. Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. 2 Bde. Brux. 1898—1901. Bibliotheca hagiographica orientalis. Brux. 1910; diese drei Bibl. herausgeg. von den socii Bollandiani. Das regelmäßige Bulletin hagiographique in den Analecta Bollandiana (oben). Helmling, Hagiographischer Jahresbericht für die Jahre 1901 und 1902. Kempten 1903. Bihlmeyer, Hagiographischer Jahresbericht für die Jahre 1904—1906. München 1908. Vgl. auch die von den Bollandisten herausgegebenen Kataloge der hagiographischen Handschriften (mit den Analecta Bollandiana).

3. Werke der Kirchenschriftsteller.

Bibliotheca maxima vet. Patrum. 28 Bde. Fol. Lugd. 1677 ff, mit 2 Registerbänden (die Griechen nur in lat. Übersetzung); den griechischen Text gab die Väterbibliothek von A. Gallandi (14 Bde, Venet. 1756 ff), und die meisten Väter haben einzelne treffliche Editoren gefunden. Am vollständigsten ist die Patrologia completa von J. P. Migne († 1875), Par. 1843 ff, die Lateiner bis Innozenz III. einschl. in 217, die Griechen bis zum Konzil von Florenz in 162 Quartbänden, letztere mit vielen

Ergänzungen, enthaltend. Hier sind nicht bloß die älteren Publikationen von Combefis, Montfaucon, Mabillon und so vielen andern, sondern auch viele neue von Boissonade, Mai, Pitra u. a. benutzt, auch neue Lesarten von Nolte u. a. gesammelt. A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio. 10 Bde. Romae 1825 ad 1838; Spicilegium Romanum. 10 Bde. Ebd. 1839—1844; Ss. Patrum nova Bibliotheca, fortgesetzt von Cozza-Luzi. 10 Bde. Ebd. 1852—1905. I. B. Pitra, Spicilegium Solesmense. 4 Bde. Par. 1852—1858; Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata. 4 Bde. Ebd. 1876—1883; Analecta novissima. 2 Bde. Ebd. 1885 ad 1888. — Corpus scriptorum ecclesiast. latinorum, ed. cons. Academiae Vindobonensis. Vindob. 1866 ff. Mon. Germ. hist.: Auctores antiquissimi. 13 Bde. Berol. 1877—1898. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgeg. von der Akademie zu Berlin. Leipzig 1897 ff. Studi e Testi, herausgeg. von den Beamten der Vatikanischen Bibliothek. Roma 1898 ff. Bibliotheca Casinensis, bis 1894 5 Bde. Spicilegium Casinense. Bd I. Montecasino 1893. I. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis Clementina-Vaticana. 4 Bde. Romae 1719—1728. Patrologia syriaca, accurante R. Graffin. Paris 1894 ff. Patrologia orientalis, publ. sous la direction de R. Graffin et F. Nau. Paris 1903 ff. Corpus scriptorum christianorum orientalium, curantibus I. B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Par. 1903 ff. In vier Abteilungen, für die syrischen, äthiopischen, koptischen und arabischen Schriftsteller.

4. Kirchengeschichtliche Werke. Dieselben haben für die Zeit, in welcher die Verfasser schrieben, gleichfalls die Bedeutung schriftlicher Quellenberichte. Siehe unten: Historische Entwicklung der Kirchengeschichte.

III. Sammelwerke verschiedener literarischer Quellen für einzelne Länder.

1. Deutschland: Monumenta Germaniae historica, inde ab a. Chr. 500 usque ad annum 1500. Hannov. et Berol. 1826 ff. — 2. Frankreich: Recueil des historiens des Gaules et de la France, publ. par M. Bouquet. Paris 1738 ff; nouv. éd. publ. sous la direction de L. Delisle, ebd. 1869 ff. Collection de documents inédits sur l'histoire de France. Ebd. 1835 ff. — 3. Italien: Muratori, Antiquitates italicae medii aevi. 6 Bde. Mediol. 1738—1742. Dazu: Battaglino et Calligaris, Indices chronologici ad antiq. medii aevi. Aug. Taurin. 1888 ff. Muratori, Rerum italicarum scriptores. 25 Bde. Mediol. 1723—1751. Historiae patriae monumenta edita iussu regis Caroli Alberti (für Piemont). 17 Bde. Aug. Taurin. 1836—1884. — 4. Österreich: Fontes rerum Austriacarum. Scriptores. Vindob. 1855 ff; Diplomataria et acta. Ebd. 1849 ff. Register zu den Bänden I—L, zusammengestellt von W. Funk. Wien 1901. — 5. Ungarn: Theiner, Vetera monumenta Hungariam sacram illustrantia. Romae 1859. Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae illustrantia. Budap. 1884 ff. Monumenta Hungariae historica. Scriptores. Ebd. 1857 ff. — 6. Slawische Länder: Theiner, Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia. 4 Bde. Romae 1860—1864; Vetera monumenta Slavorum meridionalium historiam illustrantia. Ebd. 1863. Bielowski, Monumenta Poloniae historica. 2 Bde. Leopoli 1864—1872; Fortsetzung von der Akademie von Krakau, Bd III ff, Cracoviae 1878 ff; Scriptores rerum Polonicarum. Ebd. 1873 ff; Monumenta medii aevi historica res gestas Poloniae illustrantia. Ebd. 1874 ff; Acta historica res gestas Polon. illustr. Ebd. 1878 ff. — 7. England: Rerum Britannicarum medii aevi scriptores. 98 Tle. Lond. 1858—1893. Theiner, Vetera monumenta Hibernorum atque Scotorum historiam illustrantia. Romae 1864. — 8. Orient: Corpus scriptorum historiae Byzantinae. 50 Bde. Bonnae 1829—1897. Université St Joseph de Beyrouth. Mélanges de la Faculté orientale. Bd I ff. Beyrouth 1906 ff. Rahmani, Ign. Ephr. II, Studia syriaca seu Collectio documentorum hactenus ineditorum ex codicibus syriacis primo publ., latine vertit, notisque illustr. Fasz. 1 ff. Scharfa (Liban.) 1904 ff.

B. Hilfsmittel.

Um die Quellen richtig zu verstehen und zu gebrauchen, sind die wissenschaftlichen Hilfsmittel, die allgemeinen sowohl als die besondern, anzuwenden. Da die Kirchengeschichte in engster Beziehung einerseits zur Theologie, anderseits zu andern historischen Disziplinen steht, so sind im allgemeinen die theologischen und historischen Wissenschaften vonnöten. Die Sichtung und richtige Benutzung der Quellen lehren die historischen Hilfswissenschaften sowie diejenigen Disziplinen, welche solche Materien zum Gegenstande haben, die für den Kirchenhistoriker den Charakter von Erkenntnisquellen haben.

Im einzelnen kommen besonders in Betracht:

1. Die Kenntnis der Sprachen, in welchen die literarischen Quellen verfaßt sind. Hier sind in der Praxis die Glossarien zu benutzen, welche die einzelnen Ausdrücke und deren Bedeutung in einer bestimmten Zeit erklären.

Suicer, Thesaurus eccles. e PP. graecis. Ed. 2. Amstelod. 1728, 1746. Dazu Nothnagel, Spec. suppl. in Suiceri thes. Norimb. 1821. Du Fresne du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. 2 Bde. Fol. Lugdun. 1688, und Glossarium mediae et inf. latinitatis. 6 Bde. Fol. Par. 1733—1736; Venet. 1737; ed. Henschel, 7 Bde, Fol., Par. 1840—1850; ed. Favre, 10 Bde, ebd. 1882—1887. Carpentier, Glossarium novum. 4 Bde. Fol. Ebd. 1676. Adelung, Glossarium manuale. 6 Bde. Halis 1772—1784. Suidae Lexicon graece et latine, ed. Bernhardy. 2 Bde. 4°. Ebd. 1834—1853. Thesaurus linguae latinae. Lips. 1900 ff. E. Preuschen, Griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testamentes und der übrigen urchristlichen Literatur. Gießen 1910.

2. Paläographie, die Anleitung zum richtigen Lesen der Quellenschriften (Urkunden und Schriftwerke).

Mabillon, De re diplomatica. Par. 1681; 2. ed. 1709. Montfaucon, Palaeographia graeca. Ebd. 1708. (Toustain et Tassain) Nouveau traité de diplomatique. 6 Bde. Paris 1750 (deutsch, Erfurt 1759 ff). De Wailly, Éléments de Paléographie. 2 Bde. Paris 1838. Silvestre, Paléographie universelle. 2 Bde. Ebd. 1841. W. Wattenbach, Anleitung zur griech. (Leipzig 1867) und zur latein. Paläographie. Ebd. 1869; Das Schriftwesen im Mittelalter. Ebd. 1871. Sickel, Urkundenlehre. 2 Tle. Wien 1869. F. Blaß, Paläographie, Buchwesen und Handschriftenkunde, in Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissensch. I. 2. Aufl. München 1892. M. Prou, Manuel de paléographie latine et française du VI[e] au XVII[e] siècle. 3[e] éd. Paris 1910. E. Reusens, Éléments de paléographie. Louvain 1899. C. Paoli, Programma scolastico di paleografia latina e diplomatica. 3 Bde. Firenze 1888—1900; 3. ed. 1901 (deutsch von Lohmeyer, Innsbruck 1899 f). Cappelli, Lexicon abbreviaturarum. Lips. 1901. Dazu die verschiedenen Sammlungen von Schrifttafeln zur Übung im Lesen, z. B. Arndt, Schrifttafeln zur Erlernung der lateinischen Paläographie. Neu herausgeg. von Tangl. Berlin 1904 ff; Steffens, Lateinische Paläographie. 125 Tafeln in Lichtdruck mit Transkription und Erläuterungen. 2. Aufl. Trier 1907—1909.

3. Diplomatik. Dieselbe lehrt die Kriterien zur Prüfung der Echtheit, zum richtigen Verständnis und zur methodischen Verwertung der Urkunden.

H. Breßlau, Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien. Bd I. Leipzig 1889. A. Giry, Manuel de diplomatique. Paris 1894. Rietsch, Handbuch der Urkundenwissenschaft. 2. Aufl. Berlin 1904. In diesen Werken findet sich die ältere Literatur; s. auch unter Paläographie.

4. **Chronologie:** Anweisung zur richtigen Feststellung der in den Quellen aller Art vorkommenden Zeitansätze.

I. Scaliger, De emendatione temporum. Ienae 1629 f. Dion. Petavius S. J., Rationarium temporum. Lugd. Batav. 1624; De doctrina temporum. Antwerp. 1703 u. ö. (Clemencet) L'art de vérifier les dates des faits hist. 3 Bde. Paris 1750, 1783, 1818—1820. Ideler, Handbuch der mathem. u. techn. Chronologie. 2 Bde. Berlin 1825 u. 1883. Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie des 84jährigen Osterzyklus. Leipzig 1880. H. Grotefend, Handbuch der histor. Chronologie des deutschen Mittelalters und der Neuzeit. Hannover 1872; vollständig neu bearbeitete Auflage in 2 Bdn, ebd. 1891—1898; 3. Aufl. ebd. 1910. E. Brinkmeier, Praktisches Handbuch der histor. Chronologie aller Zeiten und Völker, besonders des Mittelalters. 2. Aufl. Berlin 1882. F. Rühl, Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit. Berlin 1897. M. Lersch, Einleitung in die Chronologie. 2. Aufl. Freiburg 1899. Ginzel, Handbuch der mathem. und techn. Chronologie. Das Zeitrechnungswesen der Völker. Bd I. Leipzig 1906. Schram, Kalendariographische und chronologische Tafeln. Ebd. 1908. De Mas Latrie, Trésor de chronologie, d'histoire et de géographie pour l'étude et l'emploi des documents du moyen-âge. Fol. Paris 1889 (sehr reichhaltiges kirchenhistorisches Nachschlagewerk).

Für die Chronologie kommen besonders die verschiedenen Zeitrechnungen (Ären) in Betracht: die der Griechen nach Olympiaden und der Römer nach Erbauung Roms 753—754 v. Chr., sowie nach Konsulaten; dann die uralte und schon im Alten Testament gebrauchte nach Regierungsjahren geistlicher und weltlicher Regenten, im Mittelalter besonders nach Jahren der Päpste und der Kaiser; die Jahre der letzteren brauchten früher auch die Päpste. Daran reiht sich die Rechnung nach dem sog. julianischen Jahre. Weit wichtiger ist die nach Erschaffung der Welt (des Menschen), zumal bei den Orientalen verbreitet, obschon sie in den Zeitangaben nicht übereinstimmen, die Ära Abrahams und die besonders in Urkunden häufige nach Indiktionen. Am meisten in der späteren Zeit angewendet ist die christliche oder dionysische Ära, in Italien um 526 durch den Abt Dionysius Exiguus eingeführt, in Frankreich seit dem 7. Jahrhundert verbreitet, nach und nach allgemein herrschend geworden, obschon sie die Geburt Christi um einige Jahre zu spät ansetzt. Weit geringere Bedeutung für die Kirchengeschichte haben die besondern Zeitrechnungen einzelner Länder, welche mehr auf Inschriften und in einzelnen Schriftstücken vorkommen.

Auch die Berechnung der Monate ist sehr verschieden bei den Römern, Griechen, Hebräern, Ägyptern. Die Tage wurden vielfach, regelmäßig in päpstlichen Bullen, nach dem römischen Kalender (Kalendae, Nonae, Idus) angegeben, daneben seit Gregor I. und König Childebert nach unserem Kalender. Oft werden von Kirchenschriftstellern und Chronisten bloß die kirchlichen Festtage, sowohl die beweglichen als die unbeweglichen, gesetzt. Bekanntschaft mit dem Kirchenkalender ist darum auch dem Kirchenhistoriker unentbehrlich.

Wichtigste Zeitrechnungen:

1) Die Olympiade ist ein Zeitraum von vier Jahren, so benannt von den alle vier Jahre zu Ehren des Zeus Olympios gehaltenen Festspielen. Der wirkliche Anfang dieser Ära ist streitig; in der Chronologie ist als Ausgangspunkt das 23. oder 24. Jahr vor Erbauung Roms (777—778 v. Chr.) angenommen; Christus wäre so Olymp. 194 (195), 1 geboren. Die Ära beginnt im Sommersolstitium. Derselben bedienen sich u. a. Julius Afrikanus und Eusebius in ihren Chroniken, in Frankreich noch König Philipp I. 1102. — Julius Afrikanus läßt vom Auszuge der Israeliten aus Ägypten bis zur ersten

Olympiade 1020 Jahre verfließen und setzt Christi Tod Olymp. 202, 4; ebenso das Chronicon paschale.

2) Die Zeitrechnung nach Konsulatsjahren findet sich auf vielen christlichen Inschriften, in Justinians Gesetzbüchern, bei den Päpsten von Siricius bis Vigilius (385—546). Im griechischen Reiche rechnete man bis ins 9. Jahrhundert nach Konsulaten, im Okzident bis ins 6. Jahrhundert. Für die Herstellung der Fasti consulares haben in neuerer Zeit Borghesi und De Rossi sich viele Verdienste erworben.

3) Nach den Regierungsjahren der Kaiser rechnen viele christliche Chronisten. Die Päpste von Vigilius bis Hadrian I. (550—772) nehmen die Jahre der griechischen Kaiser, dann von Leo III. bis Klemens II. (802—1047) mit Unterbrechungen die der abendländischen Kaiser, seit Hadrian I. (781) die Jahre ihrer eigenen Regierung, und diese verband Leo III. bis 800 mit denen des Königs Karl. Bei Erledigung des Kaisertums wurden in päpstlichen Erlassen bloß die Jahre des Pontifikates gesetzt, sonst diese meistens mit den Jahren der Kaiser verbunden; von 1049 an erscheinen, mit Ausnahme von 1111, wo nur die Jahre des Kaisers gesetzt sind, allein die Jahre des Pontifikates.

4) Das sog. julianische Jahr rührt von C. Julius Cäsar her, der das Sonnenjahr statt des Mondjahres annahm und es auf 365 Tage 6 Stunden mit den Schalttagen festsetzte. Es begann mit dem 1. Januar 45 vor unserer christlichen Zeitrechnung (709 U. C., Olymp. 183, 4, Caesare IV et Marco Lepido Coss.).

5) Für die Ära nach Erschaffung der Welt notieren schon die Älteren eine dreifache Zählung. Nach der ersten von Panodorus, einem ägyptischen Mönche, den Georg Syncellus vor sich hatte, wäre Christus im Jahre der Welt 5493 geboren; nach der zweiten, welcher Georg Syncellus, Nikephorus und Theophanes folgen, 5500—5501; nach der dritten, welche die alexandrinische Osterchronik vertritt, 5508. Letztere (aera Constantinopolitana), beginnend mit 1. September 5508, blieb im griechischen Kaiserreiche herrschend und ward bei den Russen erst im 19. Jahrhundert abgeschafft. Die Okzidentalen datieren die Jahre der Welt gewöhnlich 3943 v. Chr. — Die Ära Abrahams zählt ihr Jahr 2017 vom 1. Oktober des ersten Jahres unserer christlichen Zeitrechnung (bei Eusebius und Idatius in ihren Chroniken).

6) Der Zyklus der Indiktionen umfaßte einen sich immer wiederholenden Kreis von je 15 Jahren; er hatte seinen Namen von den jährlichen Steuerzahlungen (deutsch: Römerzinszahl) und ward seit Konstantin d. Gr. oder Konstans eingeführt. Es wurden nur die Jahre der laufenden Indiktion gezählt, nicht die Indiktionen selbst; man begann sie gemeinhin mit 312 n. Chr. oder 313, 314, 315. Es gab dreierlei Indiktionen: a) Indictio Constantinopolitana, mit dem 1. September beginnend, im griechischen Kaisertum, in Italien (bei den Päpsten von Pelagius II. bis Viktor III. 584—1087), zeitweise auch in Frankreich gebraucht. — b) Indictio Caesarea s. Constantiniana, mit dem 24. September 312 anfangend, in Deutschland, England und Frankreich üblich. — c) Indictio Pontificia s. Romana, vom 25. Dezember, dann meist vom 1. Januar (3 v. Chr.) anfangend. Die beiden letzteren kommen bei den Päpsten von 1088 an mit der ersteren öfter vor; zwischen Urban II. und Cölestin III. sind Päpste, die bald der einen bald der andern folgen. Gemeinhin wird das erste Jahr unserer Ära in die vierte Indiktion gesetzt. Erst seit dem 16. Jahrhundert wurde die Rechnung nach Indiktionen seltener gebraucht. — Die Bestimmung des zu leistenden Kanons an Naturalien und Geld hieß ἐπινέμησις; die Griechen zogen aber das lateinische ἰνδικτίων vor. Daß 15 Jahre genommen wurden, leitet Pagi von den sollemnitates quinquennales, decennales und vicennales der Kaiser her, bei welchen die Tribute neu geregelt und oft ermäßigt wurden. Einige (Chron. Pasch. 187) lassen die Indiktionen von Julius Cäsar eingeführt werden, andere von Augustus (Photius, Amphilochia q. 134, c. 1, ed. Migne, Patr. gr. 101. Cod. Coislin. 177 bei Montfaucon, Bibliotheca Coisliniana 610, wo der Name mit ἀρχὴ φόρου erklärt wird). Nach Ambrosius (De Noe et arca: quia etsi a Sept. mense annus videatur incipere, sicut indictionum praesentium usus ostendit) scheinen sie aber im 4. Jahrhundert als etwas nicht sehr Altes betrachtet worden zu sein, im Codex Theodos. finden sie sich unter Konstantius. Vgl. Tillemont, Hist. des empereurs IV: Constantin, art. 30; Morcelli,

Kalendar. eccles. Constantinopolitanae I, Romae 1788; Savigny, Vermischte Schriften II 130 ff; Mommsen, Abhandlungen der hist.-phil. Kl. der sächs. Gesellsch. der Wissensch. II 578 ff. Für Auffindung der Indiktionen hat man die Regel: Si tribus adiunctis Domini diviseris annos ter tibi per quinos, indictio certa patebit, z. B.: $\frac{750 + 3}{15}$; der Rest 3 gibt hier die dritte Indiktion.

7) In der dionysischen Zeitrechnung gab es verschiedene Berechnungen: a) Anni incarnationis vulgares, die mit dem 25. Dezember (später am 1. Januar) begannen; b) Anni incarn. Pisani, die neun Monate vor Christi Geburt anfingen, so daß z. B. das Jahr 1000 vom 25. März 999 bis 24. März 1000 gezählt ward; c) Anni incarn. Florentini, die drei Monate nach der Geburt des Herrn anfingen, so daß das Jahr 1000 vom 25. März 1000 bis 24. März 1001 geschrieben wurde. Die Rechnung nach Jahren der Gnade ist bei den Päpsten bis auf Nikolaus II. noch selten; von 968 bis 1088 scheinen die Anni vulgares gebraucht; nur Nikolaus II. setzte bisweilen die florentinischen bei; von Urban II. bis Lucius II. (1088—1145) erscheinen alle drei Arten vermischt; von Eugen III. an treten die florentinischen in den Vordergrund, wenigstens in Bullen und Diplomen, während die gewöhnlichen Briefe bis zu Urban III. 1187 gar kein Indizium der Jahrzahl haben. Auch nachdem Könige in Urkunden die christliche Jahrzahl gebrauchten (zuerst Karl d. Gr.), blieb noch lange der Jahresanfang schwankend. Viele begannen das Jahr mit Ostern; in Frankreich erfolgte erst 1565 ein königlicher Befehl, das bürgerliche Jahr mit dem 1. Januar zu beginnen, dem die Sorbonne sofort, das Pariser Parlament erst später nachkam; überhaupt ward dies erst im 16. Jahrhundert allgemein. Die Bezeichnung der christlichen Ära war gewöhnlich: Jahr des Herrn (der Gnade, der Geburt, der Menschwerdung Christi). In Spanien dauerte die Sitte, das Jahr mit Ostern zu beginnen, bis 1575; in England, wo man seit dem 14. Jahrhundert mit dem 25. März (Annunc.) das Jahr begann, bei Staatsverhandlungen sogar bis 1752; in Venedig begann man das Jahr mit dem 1. März; den 1. Januar als Jahresanfang bestimmte Papst Innozenz XII. — Verwandt mit dieser Ära ist die im 12. Jahrhundert gebräuchliche secundum certiorem evangelii probationem, die um 23 Jahre der gewöhnlichen Ära vorangeht (vgl. Sigebertus Gemblac., Chron. a 532, 1076; Marianus Scotus, Chron. a 532), sowie die Ära nach Jahren des Leidens des Herrn 33, 34 oder auch 32 nach Christi Geburt (bei Hieron., De viris illustr., u. a.); endlich die Komputation nach anni recensionis, anfangend mit 39 n. Chr. (vgl. Chron. Pasch., ed. Du Cange, Praef. n. 32 f; Migne, Patr. gr. 92, 43 f 952 f).

8) Zeitrechnungen einzelner Länder und Provinzen: a) Die spanische Ära beginnt mit dem 1. Januar 716 U. C. Appio Claudio Pulchro et Norbano Flacco Coss. (38 v. Chr.), von der Unterwerfung Spaniens unter Augustus; sie ward in Spanien erst im 14. Jahrhundert, in Portugal erst 1415 mit unserer gewöhnlichen vertauscht. Das Jahr der Aera hisp. findet man, wenn man zu den Jahren unserer Ära 38 Jahre hinzurechnet. — b) Die mauretanische Ära, in Afrika gebraucht, mit 40—41 n. Chr. beginnend. Die Afrikaner teilten das Jahr in zwei Hälften ante und post mortem Domini und begannen es mit dem 25. März als dem Todestage des Herrn. — c) Die Ära der Seleukiden (auch der Griechen oder Alexanders, auch aera contractionum) begann mit dem 1. Oktober 312 (A. 311) v. Chr., ward im Orient vorherrschend und findet sich noch bei den syrischen Christen. — d) Die diokletianische oder Märtyrer-Ära begann mit dem Regierungsanfange des Kaisers Diokletian (25. oder 29. August 284 n. Chr.), schloß sich dem ägyptischen Kalender an und blieb bei den Kopten im Gebrauch. Auch im 8. Jahrhundert trug sie noch den Namen der diokletianischen Ära, wie ein Stein von 707 zeigt (Corpus inscript. graec. IV, n. 9134). — e) Die Ära der Armenier kam erst im 6. christlichen Jahrhundert unter Justinian I. und dem Katholikos Moses auf und beginnt am 9. (A. 11) Juli 552. — f) Die Ära von Tyrus beginnt mit 125 v. Chr., so daß ihr 127. Jahr mit dem 1. Oktober 1 n. Chr. den Anfang nimmt. Beispiele in orientalischen Synoden, z. B. von Tyrus September 518 (aer. Tyr. 643). — g) Die Ära von Bostra beginnt mit dem 22. März 106 n. Chr., d. h. mit der Errichtung der Provinz Arabia durch Kaiser Trajan. — h) Die Perser hatten ihre Zeitrechnung von König Isdegerd III., dem

letzten Sassaniden, dessen Thronbesteigung auf den 16. Juni 632 n. Chr. fällt. Diese Ära hatte bis 1075 Jahre von 365 Tagen. Von da an ward das julianische Jahr mit fünf Schalttagen am Schlusse des Jahres unter den Seldschuckischen Türken durch Sultan Dschelaleddin Malekschah eingeführt (malaleische Ära). — i) Die Mohammedaner begannen ihre Zeitrechnung (Hegira, Hedschra) mit dem Tage der Flucht ihres Propheten von Mekka nach Medina, 16. Juli 622, und zählten Mondjahre von durchschnittlich 354 Tagen. Will man die Jahre der christlichen Ära in die der Hegira übertragen, so zieht man 621 von der gegebenen Jahreszahl ab, dividiert den Rest durch 32 und zählt den Quotienten zu dem Reste.

Die Monate der Römer sind die bis jetzt immer noch üblichen; sie finden sich in den kirchengeschichtlichen Urkunden aller Zeiten wieder. Die Ägypter hatten 12 Monate von je 30 Tagen: Thoth (September), Phophi, Athyr, Choeak, Tybi, Mechir, Phamenoth, Pharmuthi, Pachon, Pauni, Epiphi, Mesori, und 5 Ergänzungstage (Epagomenen). Sie finden sich häufig, oft verschieden geschrieben, bei Athanasius und andern Alexandrinern.

5. Epigraphik, Anleitung zum Aufsuchen, Lesen und richtigen Gebrauch der christlichen Inschriften.

Allgemeines: W. Larfeld, Griechische Epigraphik; E. Hübner, Römische Epigraphik, beide in J. Müllers Handbuch der klass. Altertumswiss. I (2. Aufl.) 359 ff 626 ff. S. Reinach, Traité d'épigraphie grecque. Paris 1886. R. Cagnat, Cours d'épigraphie latine. 3e éd. Ebd. 1898. Ricci, Epigrafia latina (Manuali Hoepli). Milano 1898. — Christliche Epigraphik: Artikel „Inschriften" in Kraus, Realenzyklopädie der christlichen Altertümer II, Freiburg 1886, 39 ff. I. B. de Rossi, Introductio zu Bd I der Inscriptiones christ. urbis Romae. Le Blant, L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine. Paris 1890; Paléographie des inscriptions latines de la fin du IIIe à la fin du VIIe siècle. Ebd. 1898. H. Grisar, Le iscrizioni cristiane di Roma negli inizi del medio evo, in Analecta Romana, Roma 1899, 77—194. P. Syxtus (Scaglia), Notiones archaeologiae christ. (unten Nr 6), II, 1: Epigraphia. Romae 1909. Marucchi, Epigrafia cristiana (Manuali Hoepli). Milano 1910.

6. Christliche Archäologie und Kunstgeschichte sind die beiden Wissenschaften, welche die Denkmäler der verschiedensten Art, die unter dem Einflusse des Christentums entstanden sind, zum Gegenstande haben.

F. X. Kraus, Geschichte der christl. Kunst. 3 Bde; letzter Teil herausgeg. von Sauer. Freiburg 1896 ff. A. Kuhn, Allgemeine Kunstgeschichte. 3 Bde. Einsiedeln 1891 ff. Bürkner, Geschichte der christl. Kunst. Freiburg 1903. Kleinschmidt, Lehrbuch der christl. Kunstgeschichte. Paderborn 1910. Venturi, Storia dell' arte italiana. Bd I ff. Milano 1901 ff. A. Michel, Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours. Bd I ff. Paris 1905 ff. V. Schultze, Archäologie der altchristl. Kunst. München 1895. M. Armellini, Lezioni di archeologia cristiana. Roma 1898. O. Marucchi, Éléments d'archéologie chrétienne. 3 Bde. Rome 1899 ff. Kaufmann, Handbuch der christl. Archäologie. Paderborn 1905. Leclercq, Manuel d'archéologie chrétienne. 2 Bde. Paris 1907. Syxtus (Scaglia), Notiones archaeologiae christianae disciplinis theologicis coordinatae. Bd I ff. Romae 1908 ff. Bibliothèque de l'enseignement des Beaux-arts publ. sous la direction de J. Comte. Paris (o. J.; enthält eine große Anzahl tüchtiger Monographien zur Kunstgeschichte). Kraus, Realenzyklopädie der christl. Altertümer. 2 Bde. Freiburg 1882—1886. Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Bd I ff. Paris 1907 ff (in Lieferungen). In beiden Enzyklopädien reiche Literaturangaben. L. v. Sybel, Christl. Antike. Einführung in die altchristl. Kunst. 2 Bde. Marburg 1906—1909. H. Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters. 5. Aufl. 2 Bde. 1883—1884. E. Frantz, Geschichte der christl. Malerei. 3 Bde. Freiburg 1887—1894. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der

Auffassung des Mittelalters. Ebd. 1902. Mâle, L'art religieux du XIIIe siècle en France. 3e éd. Paris 1910; deutsch von Zuckermandel, Straßburg 1907; L'art religieux à la fin du moyen-âge. Paris 1908. Piper, Einleitung in die monumentale Theologie. Gotha 1867. Eine periodische Bibliographie der christl. Archäologie und Epigraphik von J. P. Kirsch im Anzeiger für christl. Archäologie, in Römische Quartalschrift, seit 1900.

7. Numismatik, die Lehre von den Münzen der verschiedenen Völker und Zeiten.

Banduri, Numismata imperatorum Roman. a Traiano Decio ad Palaeologos Aug. 2 Bde. Par. 1718. Eckhel, Doctrina nummorum veterum. 8 Bde. Viennae 1792 ff. Bonanni, Numismata pontif. Rom. 3 Bde. Romae 1699. Olearius, Prodromus hagiol. numism., in Biblioth. scriptorum eccles. Ienae 1711. Cappe, Münzen der deutschen Kaiser. 3 Tle. Dresden 1848 ff. Cohen, Description histor. des monnaies frappées sous l'empire romain. 5 Bde. Paris et Londres 1857 ff. Sabatier, Description générale des monnaies byzantines. 2 Bde. Paris 1862. Cavedoni, Ricerche critiche intorno alle medaglie di Costantino Magno. Modena 1858. Promis, Brunengo S. J., L. Pizzamiglio, Studii stor. intorno ad alcune prime monete papali. Roma 1876. H. Danneberg, Grundzüge der Münzkunde. Leipzig 1891. S. A. Blanchet, Numismatique du moyen-âge et moderne. 2 Bde. Paris 1890. Engel et Surrure, Traité de numismatique du moyen-âge. Ebd. 1891 ff; Traité de numismatique moderne et contemporaine. Ebd. 1897. Luschin v. Ebengreuth, Allgemeine Münzkunde und Geldgeschichte des Mittelalters und der neueren Zeit. München 1904 (Handbuch der mittelalterl. und neueren Gesch., 5. Abt.).

8. Siegelkunde (Sphragistik) lehrt die Kenntnis der Bullen und der Siegel.

Heineccius, De veteribus Germanorum aliarumque nationum sigillis. Francof. 1719. Grotefend, Über Sphragistik. Breslau 1875. Heffner, Die deutschen Kaiser- und Königssiegel, Würzburg 1875. Posse, Die Siegel der deutschen Kaiser und Könige. I. Bd. Dresden 1908. Pflugk-Harttung, Specimina selecta chartarum Pontificum Romanorum. Tl 3: Bullae. Stuttg. 1887. Cam. Serafini, Le monete e le bolle plumbee pontificie del medagliere Vaticano. Bd I: Adeodato (615 bis 618) a Pio V (1566—1572). Milano 1910. Siehe besonders die Handbücher der Diplomatik von Breßlau. I, Kap. 19, und Giry 624 ff (oben S. 14, Nr 3).

9. Wappenkunde (Heraldik), welche die Schildzeichen der geistlichen und weltlichen Fürsten und Herren des Mittelalters und der Neuzeit zum Gegenstande hat.

C. F. Menestrier, Nouvelle méthode du blason. Lyon 1696 und oft neu gedruckt. Brend, Die Hauptstücke der Heraldik. 2 Bde. Bonn 1841—1849. E. v. Sacken, Katechismus der Heraldik. 5. Aufl. Leipzig 1893. Gourdon de Genouillac, L'art héraldique. Paris (o. J.). Pasini-Frassoni, Essai d'armorial des papes d'après les manuscrits du Vatican et les monuments publics. Rome 1906.

10. Geographie und Statistik; erstere lehrt die Örtlichkeiten der kirchengeschichtlichen Begebenheiten kennen, und letztere stellt die Entwicklung der Kirche und ihrer Institutionen in Übersichten zusammen.

E. Schelstrate, Antiquitates eccles. illustr. Bd II. Antwerp. 1678. Miraeus, Notitia episcopatuum orbis christ. Ebd. 1613 f. Carol. a S. Paulo, Geographia sacra cur. Clerici. Amstelod. 1703 f. Nic. Sansonis, Atlas antiquus sacer et prof. coll. ex tab. geogr. emend. Clericus. Ebd. 1705 f. Spanhemius, Geographia sacra et eccles. Opp. Bd I. Fol. Lugd. 1701. Ughelli, Italia sacra. 2. ed. 10 Bde. Venetiis 1717—1722. Claude Robert, Gallia christiana. Par. 1626;

neue Ausgabe von Denys de St=Marthe u. a., 16 Bde ebd. 1715—1865. Dazu die Gallia christiana novissima von Albanés, herausgeg. von Ul. Chevalier, Montbélliard 1899 ff. Le Quien O. S. D., Oriens christianus. 3 Bde. Fol. Par. 1740. Morcelli, Africa christiana. 3 Bde. Brescia 1816. Toulotte, Géographie de l'Afrique chrétienne. Paris 1892—1894. Böttcher, Germania sacra. 2 Bde. Lips. 1874. Stäudlin, Kirchliche Geographie und Statistik. 2 Bde. Tübingen 1804. Wiggers, Kirchliche Statistik. 2 Bde. Hamburg 1841 ff. Karl v. hl. Aloys (Carmel.), Statistisches Jahrbuch der Kirche. Regensburg 1860 ff. Neher, Kirchliche Geographie und Statistik. 3 Bde. Regensburg 1864—1868. Wiltsch, Atlas sacer sive ecclesiasticus. Gothae 1842; Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik. 2 Bde. Berlin 1846. Baumgarten, Die katholische Kirche unserer Zeit und ihre Diener. 2. Aufl. Bd II. München 1907. Silbernagel, Verfassung u. gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients. Landshut 1865. Beaunier, Recueil historique des archevêchés, évêchés, abbayes et prieurés de France. Nouv. éd. (Archives de la France monastique). Paris 1906 ff. P. Gams, Series episcoporum ecclesiae catholicae. Ratisbonae 1873 (mit Supplement 1879 und 1886). C. Eubel, Hierarchia catholica medii aevi. 3 Bde (Bd III vom † van Gulik begonnen). Monast. 1898—1910. O. Werner, Katholischer Kirchen=Atlas. Freiburg 1888; Katholischer Missions=Atlas. 2. Aufl. Ebd. 1885. G. Grundemann, Allgemeiner Missions=Atlas, Gotha 1867 ff. McClure, Ecclesiastical Atlas. London 1883. Heussi u. Mulert, Atlas zur Kirchengeschichte. Tübingen 1905. Streit, Missions=Atlas. Steyl 1906. H. Oesterley, Historisch=geographisches Wörterbuch des deutschen Mittelalters. Gotha 1883. Krose, Kirchliches Handbuch. Bd I (1907—1908) ff. Freiburg 1908 ff. — Für Frankreich ist das wichtigste Nachschlagewerk auch für kirchliche Geographie der Dictionnaire topographique de la France, in welchem jedem Departement ein Band zugewiesen ist. Historische Atlasse: von Droysen, Bielefeld u. Leipzig 1886, und von Spruner=Menke, 3. Aufl., Gotha 1880 (Mittelalter); 1894 (Atlas antiquus, von Sieglin).

11. Bibliographie; sie gibt die praktischen Mittel an die Hand, um sich über die Literatur eines kirchengeschichtlichen Gegenstandes rasch und vollständig zu orientieren.

a) Bibliographische Werke: A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi. Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters bis 1500. 2. Aufl. 2 Bde. Berlin 1896. Ul. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-âge. Bio-Bibliographie, Paris 1877—1888; 2e éd., 2 Bde, ebd. 1905; Topo-Bibliographie, Paris 1886—1904. H. Hurter, Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae, theologos exhibens qui inde a concilio Tridentino floruerunt. 2. ed. 3 Bde. Oenip. 1890—1894; dazu Bd IV: Theologia catholica tempore medii aevi (1109—1563), ebd. 1899; 3. ed. (mit dem Titel: Nomenclator . . . theologos exhibens aetate natione disciplina distinctos), ebd. 1903 ff. Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Nouv. éd. Bibliographie. 10 Bde. Bruxelles 1890—1909. Dahlmann=Waitz, Quellenkunde der deutschen Geschichte. 5. Aufl. Göttingen 1883; 7. Aufl. herausgeg. von Brandenburg, Leipzig 1907. G. Monod, Bibliographie de l'histoire de France. Paris 1888. — b) Periodische Bibliographien: Theologischer Jahresbericht, erscheint seit 1880. Jahresberichte der Geschichtswissenschaft, welche ebenfalls die kirchengeschichtliche Literatur enthalten, seit 1878. Bibliographie der kirchengeschichtlichen Literatur. Beiheft zur Zeitschrift für Kirchengeschichte. Historisches Jahrbuch im Auftrage der Görres=Gesellschaft, enthält in der „Zeitschriftenschau" und in der „Novitätenschau" alle wichtigeren kirchenhistorischen Artikel und Werke. Eine vollständige Bibliographie der Kirchengeschichte bringt die seit 1900 erscheinende Revue d'histoire ecclésiastique, publiée par A. Cauchie et P. Ladeuze. Louvain.

12. Theologische Enzyklopädien, welche in einzelnen Artikeln unter bestimmten Stichwörtern das gesamte Gebiet der Theologie behandeln, somit

ebenfalls die kirchengeschichtlichen Gegenstände, zugleich mit Angabe der wichtigeren Literatur.

Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. 2. Aufl., begonnen von J. Kard. Hergenröther, fortgesetzt von Fr. Kaulen. 12 Bde. Freiburg 1882—1901; Registerband 1903. Kirchliches Handlexikon, herausgeg. von M. Buchberger. I. Bd. München 1907; II. Bd (in Lieferungen) 1907 ff. Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, begründet von J. J. Herzog, in 3. Aufl. herausgeg. von A. Hauck. 21 Bde. Leipzig 1896—1908; Bd XXII (Register) 1909. Dictionnaire de théologie catholique publié par Vacant, continué par Mangenot. Paris (seit 1899). Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, publié sous la direction de A. Baudrillart, A. Vogt et U. Rouziès. Paris 1909 ff. A. d'Alés, Dictionnaire apologétique de la foi catholique, Paris 1908 ff (in Lieferungen). Sehr viele kirchengeschichtliche Artikel auch in The Catholic Encyclopedia. New York (1907 ff). — Für die Kirchengeschichte der acht ersten Jahrhunderte: Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrins during the first eight Centuries. 4 Bde. London 1877—1887.

3. Historische Entwicklung der Kirchengeschichte.

Literatur. — F. Overbeck, Über die Anfänge der Kirchengeschichtschreibung. Basel 1892. F. Chr. Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung. Tübingen 1852. Stang, Historiographia ecclesiastica. Frib. Brisg. 1897. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VII (2. Aufl.) 529—577: Art. „Kirchengeschichte" (von Knöpfler). Kirsch, History, ecclesiastical, in The Catholic Encyclopedia VII, New York 1910, 365 ff. Dazu die oben S. 1 unter 2 angeführten Werke.

I. Das Christentum trat in die Welt in einer Zeit, die sich einer hohen Kultur erfreute, historischen Sinn besaß und bedeutende Geschichtschreiber aufzuweisen hatte. War dadurch der Verwirrung vorgebeugt, welche für die älteste Geschichte der Menschheit aus den sagenhaften und mythologischen Erzählungen und Überlieferungen so vieler Völker sich ergibt, so war doch in den ersten Zeiten der Kirche wenig Anlaß zu historischen Darstellungen. Nach den Evangelien und der Apostelgeschichte des Neuen Testaments begegnen wir verschiedenen Aufzeichnungen und Überlieferungen von partikularer Bedeutung (Apostelgeschichten und Märtyrerakten). Zu diesen kommen die Aufzeichnungen des Papias über Aussprüche des Herrn und deren Erläuterungen, sowie das Werk des Judenchristen Hegesippus (ca 170 verfaßt; doch enthielten die Hypomnemata, eine Streitschrift gegen den Gnostizismus, nur vereinzelte geschichtliche Angaben). Wie von letzteren, so besitzen wir auch bloß von den Chroniken des Julius Afrikanus und des Hippolytus mehr oder weniger umfangreiche Fragmente [1].

Als Vater der Kirchengeschichte wird mit Recht betrachtet Eusebius, Bischof von Cäsarea in Palästina († 340). Er verfaßte nicht nur eine Chronik, welche in zwei Büchern eine kurze Geschichte vom Anfange der Welt bis zu seiner Zeit enthielt und hauptsächlich die Chronologie genau bestimmen sollte (im Urtext bis auf Fragmente verloren), sondern auch eine 10 Bücher umfassende, bis 324 hinaufreichende „Kirchengeschichte", die sowohl durch die Einschaltung vieler Bruchstücke aus älteren Autoren sowie wichtiger Urkunden als durch eine wahrhaft historische Auffassung höchst wertvoll ist, wenn sie auch durch Mangel an Ordnung und Kritik nicht völlig tadelfrei erscheint. Das Unternehmen des Eusebius, der außerdem noch über die Märtyrer

[1] Vgl. A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Bd I: Die Überlieferung und der Bestand, Leipzig 1893.

Palästinas und über das Leben des Konstantin (4 Bücher, nur zu panegyrisch gehalten) schrieb, fand vielfachen Anklang und erhielt seit dem 5. Jahrhundert mehrere Fortsetzungen: 1. durch Sokrates, Sachwalter in Konstantinopel unter Theodosius II., dessen Kirchengeschichte in 7 Büchern die Zeit von 305 bis 439 umfaßt; 2. durch Hermias Sozomenus, ebenfalls Sachwalter, der in 9 Büchern gleichzeitig die Zeit von 324 bis 423 darstellte; 3. durch Theodoret, Bischof von Cyrus († 458), der in 5 Büchern die Arbeit des Eusebius von 320 bis 428 fortführte, außerdem noch für die Mönchs- und Ketzergeschichte tätig war; 4. durch Theodorus Lektor im 6. Jahrhundert, der zuerst einen Auszug aus diesen drei Historikern, dann eine Fortsetzung des Sokrates bis zum Tode des Kaisers Justin I. († 527), beide in 2 Büchern, verfaßte; von letzterem Werke besitzen wir nur die von Nikephorus Kallisti gemachten Auszüge; 5. durch den antiochenischen Scholastikus Evagrius, der 6 Bücher, die Zeit von 431 bis 594 darstellend, hinterließ. Verloren, wie das Werk des Diakonus Philipp von Side, ist auch die 12 Bücher und die Zeit von 320 bis 423 umfassende Kirchengeschichte des kappadokischen Eunomianers Philostorgius, der darin den Arianismus rechtfertigen wollte; nur die bei Photius u. a. vorfindlichen Bruchstücke sind noch übrig. Von andern häretischen Kirchenhistorikern haben sich gleichfalls nur Fragmente erhalten, so von den Monophysiten Johannes von Ägä und Zacharias Rhetor, Bischof von Melitene (ca 540). Außer diesen Darstellungen der gesamten Kirchengeschichte sind zu erwähnen die häresiologischen Werke des hl. Epiphanius († 403), des Theodoret, des Leontius; die bis 628 reichende alexandrinische (Oster-)Chronik, Lebensbeschreibungen von Heiligen und die byzantinischen Chronisten, die mit der Behandlung der politischen Ereignisse auch die der kirchlichen verbinden. Die kirchliche Statistik förderte Kosmas der Indienfahrer durch seine christliche Topographie [1].

---

[1] Ausgaben und Literatur sind verzeichnet bei Bardenhewer, Patrologie³, Freiburg 1910, 275 ff (Eusebius), 269 f (Philippus Sidetes, Philostorgius, Sokrates, Sozomenus), 326 ff (Theodoret von Cyrus), 477 f (Theodorus Lektor, Zacharias Rhetor), 479 (Evagrius Scholastikus). Vgl. ebd. 479 ff über Chronisten des 6. und 7. Jahrhunderts sowie über die Topographie des Kosmas. Vollständige Ausgabe von Eusebius bei Migne, Patr. gr. 19—24, begonnen in „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte", herausgeg. von der Preuß. Akad. d. Wissensch. Eusebius' Werke, Leipzig 1902 ff. Die historischen Schriften in Bd I (Leben Konstantins, Konstantins Rede an die heilige Versammlung, Tricennatsrede an Konstantin) von J. A. Heikel; Bd II, 3 Tle: Kirchengeschichte, herausgeg. von E. Schwartz, mit der lateinischen Übersetzung des Rufinus, herausgeg. von Th. Mommsen (2 Tle Text und 1 Tl Einleitung und Register), ebd. 1903—1909. Kirchengeschichte ediert von Heinichen (Lips. 1827 f; 2. Aufl., 3 Bde, 1868 ff), Burton (Oxon. 1838), Schwegler (Tubing. 1852), Laemmer (Schaffhausen 1859 ff). Die Kirchengeschichte des Eusebius aus dem Syrischen übersetzt von E. Nestle in Texte und Untersuchungen, N. F. VI, 2, Leipzig 1901. Eusebius' Kirchengesch. Buch 6 und 7 aus dem Armenischen von E. Preuschen, ebd. VII, 3, 1902. Die Fortsetzer des Eusebius edierte wie diesen selbst Henri de Valois (mit Anmerk., Paris 1659 ff u. 1677), nachher Reading (3 Bde, Fol., Cantabr. 1720). Bei Migne stehen Sokrates und Sozomenus Bd 67, Theodoret Bd 82, Theodor Lektor und Evagrius Bd 86. Theodoret, Kirchengeschichte, herausgeg. von L. Parmentier (Die griechisch-christlichen Schriftsteller). Leipzig 1911. Evagrius, herausgeg. von Bidez und Parmentier, London 1899. Philostorgius, Migne 65. Chronicon paschale s. Alexandrin., ed. Dindorf. 2 Bde, Bonnae 1832; Migne, Patr. gr. 42. Epiphanius, ebd. 41—43; ed. Fr. Oehler in Corp. haeresiolog. II, Berol. 1859—1861. Leontius, Migne 86. Neuere Untersuchungen: Trieber, Zur Kritik des Eusebius, in Hermes 1894, 123—142.

Bei den Syrern der ältesten Zeit finden wir in ihrer Sprache Märtyrerakten und Gedichte auf Heilige und Zeitereignisse, die im 6. Jahrhundert aus uralten Quellen gefertigte Chronik von Edessa, dann die demselben Jahrhundert angehörige Kirchengeschichte des Monophysiten Johannes von Ephesus, die von Späteren viel benutzt ward, sowie die Übersetzung der griechischen Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor; aus Eusebius, Sokrates, Johannes von Ephesus fertigte am Ende des 8. Jahrhunderts Dionysius Telmachrensis seine Annalen bis zum Jahre 775[1]. Die Armenier hatten teils Übersetzungen griechischer und syrischer Werke, teils nationale Chroniken. So hat sich die Chronik des Eusebius in armenischem Texte erhalten. Eine unter dem Verfassernamen Agathangelus herausgegebene Geschichte des Terdat und der Predigt des hl. Gregor des Erleuchters schildert die Einführung des Christentums in Armenien. Elisä († 480) schrieb über „Wardan und den Krieg der Armenier". Das im 8.—9. Jahrhundert verfaßte Geschichtswerk über Armenien wurde von dem unbekannten Verfasser dem im 5. Jahrhundert lebenden armenischen Bischof Moses von Choren unterschoben[2].

Im Abendlande kam es erst viel später als bei den Griechen zu einer selbständigen kirchlichen Historiographie; man begann mit Übersetzungen und Kompilationen aus griechischen Werken. Wie Hieronymus die Chronik des Eusebius in das Lateinische übertrug und bis 378 fortsetzte, so übersetzte Rufinus um 400 dessen Kirchengeschichte, wobei er die 10 Bücher in 9 zusammendrängte, aber auch eine Fortsetzung in 2 Büchern bis 395 lieferte, die eine freilich ziemlich ungenaue Geschichte des Arianismus gab. An Hieronymus schlossen sich mehrere Chronisten an, wie Prosper, Idacius, Marcellinus, an Prosper wieder Viktor von

---

Halmel, Die Entstehung der Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea, Essen 1896. Eusebius' Ecclesiastical History in Syriac, ed. W. Wright and Mc Lean, London 1898. Mommsen, Die armenischen Handschriften der Chronik des Eusebius, in Hermes 1895, Hft 3. A. Schöne, Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus, Berlin 1900. Pfättisch, Die Rede Konstantins d. Gr. an die Versammlung der Heiligen auf ihre Echtheit untersucht, in Straßb. theol. Studien IX, 4, Freiburg 1908. Schwartz, Zu Eusebius' Kirchengeschichte, in Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch. 1903, 48—66. Geppert, Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates Schol., in Studien zur Geschichte der Theologie III (1899), 4. Batiffol, Quaestiones Philostorgianae, Par. 1891; Sozomène et Sabinos, in Byzant. Zeitschr. 1898, 265 bis 284; Fragmente der Kirchengeschichte des Philostorgius, in Röm. Quartalschr. 1889, 252—289. Krüger, Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, Leipzig 1899. Güldenpenning, Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyros, Halle 1889. Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern, Leipzig 1884. Bidez, La tradition manuscrite de Sozomène et la Tripartite de Théodore le Lecteur, Leipzig 1908. Kosmas, *Χριστιανικὴ τοπογραφία*, ed. Winstedt, Cambridge 1909.

[1] R. Duval, La littérature syriaque, in Anciennes littératures chrét. II, Paris 1899, 120 ff 187 ff. Chronicon Edessen. bei Assemani, Biblioth. orient. I 394 f. Kirchengeschichte des Joh. von Ephesus, ed. Cureton., Lond. 1859; englisch von Payne Smith, Oxford 1860; deutsch von Schönfelder, München 1862. Vgl. Land, Joh. von Ephesus, Leiden 1857. Scriptores Syri, im Corp. script. christ. oriental. (oben S. 13). Chronicon civile et ecclesiasticum anonymi auctoris quod ex unico codice Edesseno primo ed. Ig. Ephraem II Rahmani. Par. 1903.

[2] Quadro della storia letteraria di Armenia per Msgr Plac. Sukias Somal, arcivesc. di Siunia, Venezia 1829. Victor Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, Bd I, Paris 1867; Bd II ebd. 1896. Carrière, Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales, Paris 1891. Weiteres bei Bardenhewer, Patrologie[3] 514 f.

Tununum und Marius, an Viktor Isidor und Beda[1]. Der dem Rufinus gleichzeitige Sulpicius Severus schrieb 403 seine Historia (auch Chronica) sacra in 2 Büchern vom Anfange der Welt bis ca 400; er schrieb außerdem ein Leben des hl. Martin von Tours[2]. Das Geschichtswerk des Spaniers Orosius verbreitete sich auf Augustins Veranlassung über die Weltbegebenheiten von der Sündflut bis 416, um darin den heidnischen Vorwurf zu entkräften, als sei das Christentum an den damaligen Unglücksfällen schuld[3]. M. A. Cassiodorus († nach 562) verschmolz die von dem Scholastikus Epiphanius ins Lateinische übertragenen Werke von Sokrates, Sozomenus und Theodoret zu einem Ganzen mit verschiedenen Abkürzungen. Das unter dem Namen der Historia tripartita bekannte Werk war für das Mittelalter eine Hauptquelle der Kirchengeschichte[4]. Von hervorragender Bedeutung war noch die fränkische Geschichte des Bischofs Gregor von Tours († 594); ferner ist zu erwähnen Iordanis, De rebus Geticis (Mitte des 6. Jahrhunderts)[5].

II. Das Mittelalter hat weit mehr für Spezialgeschichte als für allgemeine Kirchengeschichte geleistet, mehr Chroniken geliefert als vollendete Geschichtswerke. Von den Griechen haben wir, abgesehen von dem verlorenen Werke des Konfessor Sergius und den mehr der Profangeschichte angehörigen Schriften, die Chronographie des Theophanes Isaacius (bis ins 9. Jahrhundert) mit zahlreichen Fortsetzungen, die Chroniken von Georg Syncellus (Fragmente), Georg Hamartolus, dem Patriarchen Nikephorus, die Geschichtswerke von Leo Diakonus (10. Jahrhundert), Anna Comnena, Zonaras, Cedrenus und vielen andern (11. und 12. Jahrhundert); reichhaltig sind unter den Späteren Niketas Choniates, Georg Pachymeres, Nikephorus Gregoras, Johannes Kantakuzenus. Nikephorus Kallisti († nach 1341) kompilierte aus älteren Arbeiten eine ausführliche Kirchengeschichte von Christus bis 610 in 18 Büchern. Sonst ist die Kirchengeschichte bei den Griechen meistens mit der Geschichte ihres Reiches verschmolzen[6].

---

[1] Hieron. Opp., ed. Vallarsi II 821—936; De viris illustr. cum vers. Sophron., ebd. VIII 785—820. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, in Kirchengesch. Studien II, 2, Münster i. W. 1894. Euseb. Chronicon, bei Migne, Patr. gr. 19; ed. Schoene, 2 Bde, Berol. 1866 und 1875. Rufin., Hist. eccles. libri 11, ed. P. Th. Cacciari, 2 Bde, 4°, Romae 1740; Migne, Patr. lat. 21; ed. Mommsen, in „Eusebius' Werke" (oben S. 22). Prosperi Chronicon (bis 455, von 379 an selbständig), Opp., ed. Par. 1711, 685—756; ed. Mommsen, Mon. Germ. hist. auct. ant. IX, 1, Berol. 1892, 341 ff.

[2] Sulpicius Sever., ed. Hier. de Prato, 2 Bde, 4°, Veron. 1741—1754; Gallandi, Biblioth. veter. Patrum VIII 355 f; Migne, Patr. lat. 20; Halm, Vindob. 1866.

[3] Orosius, Historiarum adv. paganos libri 7, ed. Haverkamp, Lugd. 1738 und 1767; Migne, Patr. lat. 31; ed. Zangemeister, Vindob. 1882.

[4] Cassiodor., Hist. eccles. tripartita libri 12, ed. Beatus Rhenanus, Basil. 1523; inter Opp. Cassiod. ed. Garetius O. S. B., 2 Bde, Rothomag. 1679; Migne, Patr. lat. 69 70.

[5] Gregor. Turon., Hist. Franc. libri 10, ed. Ruinart, Par. 1699; Bouquet, Scriptores rer. Gall., Bd II, ebd. 1739; Guadet et Taranne, ebd. 1836; Migne, Patr. lat. 71; Mon. Germ. hist. Script. rer. Merowing. I, Hannov. 1885. Iordanis, De origine actibusque Getarum, ed. Mommsen, Mon. Germ. hist. auct. ant. V, Berol. 1882.

[6] Sergius bei Photius, Biblioth. cod. 67. Corp. hist. byzant., Bonnae 1828 f. Georgius Hamartol., Chron., ed. E. de Muralto, Petropoli 1859; Migne, Patr. gr. 110 (der auch die meisten Byzantiner in seine Sammlung aufnahm, Bd 108 ff). Niceph. Callisti, Hist. eccles., ed. Fronto Ducaeus, 2 Bde, Par. 1630 f;

Unter den übrigen Orientalen schrieb der alexandrinische Patriarch Eutychius (Ibn Patrik, † 940), in arabischer Sprache und in ziemlich unkritischer Weise, eine Geschichte von Erschaffung der Welt bis 937[1], der jakobitische Primas Orientis Gregor Abulpharagius († 1286) eine syrische Chronik, deren erster Teil die politische Geschichte behandelt, der zweite die antiochenischen Patriarchen, der dritte die Erzbischöfe von Seleucia und Primaten des Orients zum Gegenstande hat[2].

Im Abendlande haben wir ein sehr reichhaltiges Material, aber wenig eigentliche Geschichtswerke. Wie Gregor von Tours Vater der fränkischen, so ward Beda der Ehrwürdige († 735) Vater der englischen Geschichte, die er bis 731 schrieb; ebenso verdanken wir eine longobardische Geschichte (bis 773) dem Paulus Diakonus († 799), die nachher bezüglich Benevents Erchembert (bis 889) fortsetzte[3]. Eine Kirchengeschichte des skandinavischen Nordens von 778 bis 1076 gab Adam von Bremen, während später, 1500, eine solche für den deutschen Norden Albert Krantz (780—1500) geliefert hat[4]. Die Spezialgeschichte des Erzbistums Reims bis 948 lieferte Flodoard, Geistlicher dieser Kirche († 966)[5]. Im 9. Jahrhundert machte Bischof Haymo von Halberstadt den Versuch, die Kirchengeschichte der vier ersten Jahrhunderte, meist nach Rufinus, zu bearbeiten; nach ihm stellte der römische Abt Anastasius aus den Übersetzungen von Georg Syncellus, Nikephorus und besonders Theophanes mit eigenen Zusätzen eine Kirchengeschichte bis ins 9. Jahrhundert zusammen[6]. Eine Kirchengeschichte bis zu seiner Zeit lieferte um 1140 der Abt

---

Migne, Patr. gr. 145. Vgl. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur², München 1897.

[1] Alexandrinae ecclesiae origines s. Eutychii Annales arabice et latine, ed. Pococke, 2 Bde, 4⁰, Oxon. 1658; lat. Muratori, Rerum ital. Scriptores II, 2.

[2] Von Barhebräus handelt Assemani, Biblioth. orient. II 309—313. Den ersten Teil der Chronik gab Pococke zu Oxford 1633 als Hist. compend. dynastiarum in einem arabischen, von Barhebräus selbst herrührenden Auszug heraus, den syrischen Text desselben P. J. Bruns und G. Kirsch, Leipzig 1789; den Anfang des dritten Teils Overbeck (S. Ephr. Opp. sel. 414). Vollständige Ausgabe von den belgischen Gelehrten J. C. Abbeloos und Th. Jos. Lamy, Gregorii Barhebraei Chronicon eccles., quod e codd. Musei Brit. descriptum, coniuncta opera ed., latinitate donarunt annotationibusque . . . illustrarunt etc., 2 Bde, Lovanii 1872—1877. Weitere kirchenhistorische und hagiographische Schriften in den Abteilungen Scriptores coptici, Script. aethiopici und Script. arabici des Corp. script. christ. orient. (oben S. 13).

[3] Beda Vener., Hist. eccles. Anglorum, ed. Smith, Cantabr. 1722 f; Stevenson, Lond. 1838; Opp., ed. Giles, 4 Bde, ebd. 1843 ff; ed. Hussey, Oxon. 1846; deutsch von Wilden, Schaffhausen 1866; Migne, Patr. lat. 114 f; ed. A. Holder, Frib. Brisg. et Tubingae 1882. Paulus Diac. et Erchemp. bei Muratori, Rer. ital. Scriptores I 2; Mon. Germ. hist. Script. rer. Longobard. et Ital., Hannov. 1878; Script. ed. Pertz III 240 ff. Über die Geschichtswerke dieser ganzen Zeit vgl. besonders Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 7. Aufl. von Dümmler I, Stuttgart und Berlin 1904, und Potthast, Bibl. histor. medii aevi (oben S. 20).

[4] Adam. Brem., Hist. eccles. ecclesiarum Hamburgen. et Bremen., ed. Fabricius, Hamb. 1706; deutsch von Carsten Misegäs, Bremen 1825. Mon. Germ. hist. Script. VII 267 ff. Vgl. Asmussen, De fontibus Adami Brem., Kiliae 1834. A. Krantz, Metropolis sive Historia eccles. Saxoniae, Basil. 1548; Viteberg. 1576.

[5] Flodoard., Hist. eccles. Rhem., ed. Sirmond, Par. 1611; Colvenar, Duaci 1617; Migne, Patr. lat. 135; Mon. Germ. hist. Script. XIII; ed. Lauer, Par. 1906.

[6] Haymo, De rerum christ. memoria libri 10, ed. Gallesini, Romae 1564; ed. I. Mader, Helmst. 1671; Migne, Patr. lat. 116 f. Anastasius, Hist. eccles.

Ordericus Vitalis in der Normandie, 13 Bücher umfassend, eine noch umfangreichere in 24 Büchern bis zum Jahre 1312 der Dominikaner Bartholomäus von Lucca, Ptolomäus de Fiadonibus genannt († 1327)[1]. Vinzenz von Beauvais hat in den 31 Büchern seines „Geschichtsspiegels" (bis 1244) viel älteres und neueres Material zusammengetragen, darunter freilich viel Fabelhaftes und Ungesichtetes. Außerdem ist die Zahl der deutschen, französischen, italienischen Chroniken und Monographien sehr beträchtlich. Die Karolingerzeit hatte zahlreiche gute Klosterannalen geliefert; gegen Ende des 9. Jahrhunderts wurden sie dürftiger; nach der Mitte des 10. Jahrhunderts zeigt sich wieder mehr Leben; im 11. Jahrhundert ragen Hermann Contractus und Lambert von Hersfeld, im 12. Jahrhundert Otto von Freising und Wilhelm von Tyrus hervor. Das größte und verhältnismäßig tüchtigste Geschichtswerk des Mittelalters lieferte der hl. Antonin, Erzbischof von Florenz († 1459), eine Welt- und Kirchengeschichte, die bis auf seine Zeit herabgeht[2].

III. In der Neuzeit nahm die kirchliche Geschichtschreibung einen neuen Aufschwung durch das rege Streben nach humanistischer Bildung, das weit verbreitete Studium der griechischen Literatur, die Erfindung der Buchdruckerkunst und die neu angeregten religiösen Kontroversen. Ward auch die Geschichte vielfach ein Werkzeug der kirchlichen Polemik, so wurde doch ein großartiger Fortschritt in derselben angebahnt und erreicht. Als M. Flacius Illyricus in Verbindung mit Judex u. a. ein im Interesse des Luthertums gearbeitetes Geschichtswerk in 13 ebensoviele Jahrhunderte umfassenden Folianten herausgab (Magdeburger Centuriatoren)[3], trat ihnen neben andern Gegnern der Oratorianer (dann Kardinal) Cäsar Baronius mit seinen kirchlichen Annalen entgegen, die er bis 1198 unter Einfügung der wichtigsten Dokumente fortführte, mehrmals noch bereicherte und verbesserte. Es war wirklich eine epochemachende Leistung, an die sich dann viele Auszüge, Nachdrucke und Fortsetzungen anschlossen[4]. Für fast ein Jahrhundert blieben die „Centuriatoren"

---

s. Chronographia tripartita in ed. Theophan., Bd II, ed. Bekker, Corpus hist. byzant., Bonnae 1841; Migne, Patr. gr. 108; ed. de Boor, in Theophan., Chronographia, Lips. 1885.

[1] Ordericus Vitalis, Hist. eccles. ed. Duchesne, Script. hist. Norman., Paris 1619 f, 319 f; ed. Le Prévost, 5 Bde, ebd. 1838—1855; Migne, Patr. lat. 188. Ptolomaeus de Fiadonibus, Hist. eccles., bei Muratori, Rer. ital. Script. XI 751 ff.

[2] Antonin. Flor., Summa historialis, Norimb. 1484; ed. Ioh. de Gradibus, Fol., Lugd. 1512, 1527, 1587; Opp., Bd I, ed. Flor. 1741 f.

[3] Ecclesiastica historia integram ecclesiae Christi ideam complectens, congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica, 13 Bde, Fol., Basil. 1559—1574 (die von Wiegand bearbeiteten Centuriae XIV—XVI wurden nicht gedruckt). Zweite Ausgabe, zu Gunsten der Calvinisten verändert, von Lucius, 6 Bde, Fol., Basil. 1624 f; eine dritte von 1757 blieb unvollendet; auch mißglückten die Versuche, die Zenturien fortzusetzen (vgl. Twesten, M. Flacius Illyricus, Berlin 1844). Auszug daraus von Luc. Osiander, 9 Bde, 4°, Tübingen 1592—1604. J. W. Schulte, Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Magdeburger Zenturien, Neiße 1877.

[4] Caes. Baronius, Annales ecclesiastici, 12 Bde, Fol., Romae 1588—1607; Mogunt. 1601—1605; Antwerp. 1610; Venet. 1738. Fortsetzungen: 1) von Abrah. Bzovius O. S. D., 8 Bde, Fol., von 1198 bis 1572 reichend, Romae 1616 f; 2) von dem Konvertiten und nachherigen Bischof von Pamiers Henri Sponde (Spondanus), Par. 1640 f; Lugd. Batav. 1678, kürzer und bis 1646 gehend (von ihm auch ein Auszug aus Baronius); 3) von dem Oratorianer Odericus Raynaldus, Romae 1649—1677; Colon. 1693 f. Diese beste der Fortsetzungen in 9 Foliobänden beginnt da,

für die Protestanten, die Annalen des Baronius für die Katholiken das Arsenal für kirchengeschichtliche Kontroversen wie die Fundgrube für historische Studien. Noch war die Profangeschichte wenig kultiviert und hatte nichts Ähnliches aufzuweisen.

Nachher waren es vorzugsweise Franzosen, namentlich Mauriner, Dominikaner, Oratorianer und Jesuiten, welche die kirchenhistorischen Studien zu herrlicher Blüte erhoben. Sie wetteiferten in Herausgabe und Textkritik der Quellen, in Förderung der historischen Hilfswissenschaften, in eingehenden Detailuntersuchungen wie auch in der Bearbeitung der gesamten Kirchengeschichte. In letzterer Beziehung haben sich Verdienste erworben: Anton Godeau, Bischof von Vence[1]; Noel Alexandre (Natalis Alexander O. S. D.), ein gemäßigter Gallikaner, der zu den einzelnen Jahrhunderten, die er in verschiedenen Kapiteln darstellte, reichhaltige Abhandlungen anfügte[2]; Claude Fleury, Prior von Argenteuil, der in 100 Büchern die Geschichte der Kirche von Christi Himmelfahrt bis 1414 für das gesamte gebildete Publikum einfach und nicht ohne Eleganz darstellte, aber von Gallikanismus nicht frei blieb, während ihn sein Fortsetzer, der Oratorianer Claude Fabre, der bis 1595 kam, an Schroffheit des Standpunktes überbot, an Anmut und Begabung nicht entfernt erreichte[3]; Sebastian Le Nain de Tillemont, zu den Jansenisten hinneigend, geistreicher Quellenforscher († 1698)[4]; Bischof Bossuet, der in seiner Übersicht über die allgemeine Geschichte (bis auf Karl d. Gr.) den theologischen Pragmatismus vertrat und den Protestantismus in seinen Wandlungen in einer eigenen

---

wo Baronius aufhörte, und geht bis 1566, Bd XIII—XXI mit Beirechnung des Baronius. An Raynald schließen sich an die beiden Oratorianer: 4) Jakob Laderchi, der die Annalen bis 1571 in 3 Bänden (XXII—XXVI) fortführte, und 5) A. Theiner, der in 3 Foliobänden (Romae 1856 ff) bis 1585 kam und auch eine neue Ausgabe des Baronius begann. Nachdem Protestanten wie Casaubonus in seinen Exercitationes und S. Basnage in seinen Annales manches an Baronius zu bessern gesucht hatten, gab dazu Anton Pagi O. S. F. († 1699) zahlreiche, besonders chronologische Berichtigungen, die sein Neffe Franz Pagi vollständig herausgab: Critica historico-chronologica in universos Caes. Baronii annales, 4 Bde, Antwerp. 1705 f; neue Ausgabe ebd. 1724. Diese Kritik ward den Annalen in der Ausgabe von Erzbischof Mansi nebst neuen Zugaben angefügt (38 Bde, Lucae 1738—1759); neue Ausgabe mit allen Fortsetzungen (unvollendet) Bar-le-Duc und Paris 1864—1883 (37 Bde).

[1] A. Godeau, Hist. de l'église depuis le commencement du monde jusqu'à la fin du IXe siècle, 5 Bde, Paris 1657 ff; 4. Aufl. ebd. 1672; italienisch übersetzt von Speroni, deutsch von Hyper und Grote, 38 Bde, 8°, Augsburg 1768—1799.

[2] Natalis Alex., Selecta hist. eccles. capita, 30 Bde, 8°, Par. 1676 ff (1684 auf den Index gesetzt), daher 2. Aufl., 8 Bde, Fol., Par. 1699, mit Scholien zur Verteidigung des Verfassers gegen seine Zensoren; neue Ausgabe Par. 1714, 1730. Roncaglia gab 1734 zu Lucca in 9 Foliobänden eine Ausgabe, die den Text beibehielt, aber berichtigende Anmerkungen und Abhandlungen beifügte und so allgemein erlaubt ward. Eine neue Ausgabe mit weiteren Zusätzen besorgte Erzbischof Mansi von Lucca (9 Bde, Fol., Lucca 1749 ff). Abdrücke: Venedig 1778 ff; Bingen a. Rh. 1784 ff, 18 Bde, 4°, mit 2 Bdn Supplement.

[3] Claude Fleury, Histoire ecclésiastique, 20 Bde, 4°, Paris 1691—1720; continuée par Cl. Fabre, 16 Bde, 4° (Bd 21—36), Paris 1722—1737. Rondet lieferte dazu einen neuen (37.) Quartband, eine Table générale des matières, Paris 1754. Über die späteren Ausgaben und den entdeckten Entwurf einer Fortsetzung siehe Hefele in der Tübinger Theol. Quartalschrift 1845, 331—347, und Beiträge zur Kirchengeschichte II 89 ff.

[4] Sebast. Le Nain de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des dix premiers siècles, 16 Bde, 4°, Paris 1693 ff. Das Werk ist eine kunstreiche Mosaik aus Quellenstellen und gibt Monographien über einzelne Personen,

Schrift analysierte[1]. Minder Bedeutendes leisteten Franz Timoleon de Choisy, der Jansenist Bonaventura Racine, der kirchlich gesinnte Kanonikus Ducreux, dann Hyacinth Graveson, der in Italien schrieb, der Domherr Berault-Bercastel[2].

In Italien blühten vor allem archäologische und spezialgeschichtliche Studien; um die Kirchengeschichte machten sich besonders verdient die Kardinäle Noris, Bona, Pallavicini, der päpstliche Bibliothekar Zacagni, Ferd. Ughelli, Roncaglia, Erzbischof Mansi, die Brüder Ballerini, A. Gallandi, J. Bianchini, Bromato, Tempesti, Cordara, Zaccaria, Scipio Maffei, L. A. Muratori, der Literarhistoriker Tiraboschi, die in Rom gebildeten Orientalen Leo Allatius und die Assemani usf.[3] Eine Kirchengeschichte der sechs ersten Jahrhunderte lieferte der Dominikaner und Kardinal J. A. Orsi in trefflicher Diktion; sein Ordensgenosse Ph. A. Becchetti setzte dieselbe fort. Der Oratorianer Kaspar Saccarelli schrieb eine Kirchengeschichte bis 1185, der Augustiner Laurentius Berti ein gutes Kompendium mit geschätzten Dissertationen, A. Sigonio ein mehr der Form als des Inhaltes wegen geachtetes lateinisches Werk, während Zola in Pavia im Sinne der neuen Aufklärung zu sehr sich an die Protestanten anschloß[4]. Des Baronius Fortsetzer, O. Raynald, überragt an historischem Takte die meisten andern.

Bei den andern Nationen geschah bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts weit weniger für die allgemeine Kirchengeschichte, wenn auch allenthalben bedeutende Quellenwerke erschienen. Die Protestanten legten ebenfalls nur in Spezialwerken be-

---

Sekten, Synoden usf., ähnlich seinem Werke über die Geschichte der römischen Kaiser (6 Bde, 4°, Paris 1690 ff).

[1] J. B. Bossuet, Discours sur l'histoire universelle, Paris 1681 u. ö. (deutsch, 2. Ausg., Würzburg 1832. Die Fortsetzung [bis 1532] von dem Protestanten Cramer [7 Tle, Leipzig 1751—1786] ist weit von Bossuets Geist entfernt); Histoire des variations des églises protest., 2 Bde, 4°, Paris 1688; 4 Bde, 1734 (deutsch von Mayer, 4 Bde, München 1825 ff); dazu: Défense de l'histoire des variations, Paris 1691.

[2] Fr. T. de Choisy, Histoire de l'église (bis ins 18. Jahrhundert), 11 Bde, 4°, Paris 1706—1713. (Racine) Abrégé de l'histoire ecclésiastique, 13 Bde, 4°, Cologne (Paris) 1762—1767. Ducreux, Les siècles chrétiens, 10 Bde, 8°, Paris 1785 (auf Rautenstrauchs Veranlassung übersetzt von Heizerath, 9 Bde, Wien 1777 ff; übersetzt von Fischer, 10 Bde, Wien und Landshut 1781—1790). Graveson, Hist. eccles. Vet. et Nov. Test. (bis 1721), 12 Bde, Romae 1717. Berault-Bercastel, Histoire de l'église, 24 Bde, Paris 1778—1790; fortgesetzt von Kanonikus Pelier de la Croix (18 Bde, Gent 1829—1833), von Robiano (16 Bde, Lyon und Paris 1842) und von Henrion (in 4 Oktavbänden; von diesem auch neu ediert samt Fortsetzung in 13 Bdn, 8°, Paris 1844). Deutsche Übersetzung in 24 Bdchn, Wien 1784; deutscher Auszug, Augsburg 1821 ff und Innsbruck 1841—1844; letztere Ausgabe fortgesetzt von P. Gams, 3 Bde und 1 Suppl., Innsbruck 1854—1860.

[3] Vgl. Chilianeum 1864 IV 154 156 ff 159 ff (die theologische Literatur Italiens).

[4] G. A. Orsi O. S. D., Storia eccles., 20 Bde, 4°, Roma 1746—1761; fortgesetzt von Becchetti, 17 Bde, 4°, Roma 1770 ff (2. Fortsetzung in 12 Bdn mit dem Titel: Storia degli ultimi quatro secoli della Chiesa, Roma 1788 ff. Neue Ausgabe in Venedig 1822 u. Rom 1838). C. Saccarelli, Hist. eccles. per annos digesta variisque observationibus illustrata, 25 Bde, 4°, Romae 1770 f. Berti, Breviarium hist. eccles. post ed. Venet. Aug. 1761, 1768; Viennae 1774; Aug. Vindel. 1782; Dissert. hist. 3 Bde, 4°, Florent. 1753; 4 Bde, 8°, Aug. Vindel. 1761; Corn. Stephan O. Cist. 3 Bde, 8°, Pragae 1778. Sigonio, Historiarum eccles. libri 14 (bis 311), 2 Bde, 8°, Mediolani 1758. Zola, Proleg. comment. de rebus christ., Ticini 1779; Comment. de rebus christ. ante Constant. M., 3 Bde, 4°, Ticini 1780 f.

deutendere Quellenstudien an den Tag, und bis ins 18. Jahrhundert waren den Lutheranern auf diesem Gebiete die Reformierten überlegen. Unter den letzteren gab Hottinger eine Kirchengeschichte bis Ende des 16. Jahrhunderts heraus, welche glühenden Haß gegen den Katholizismus zeigte. Jakob Basnage richtete sich vorzüglich gegen Bossuet, wie Samuel Basnage gegen Baronius. Cave schrieb eine Literärgeschichte; Bingham, Grabe, Beveridge, Blondel, Daillé, Saumaise, Usher, Pearson, Dodwell, Clericus, Beausobre, Lenfant, J. Claude, Aubertin haben sich einen bedeutenden Namen erworben. Dann schrieben noch Spanheim, Venema, Turretin, Jablonski und Milner kirchengeschichtliche Werke[1].

Unter den Lutheranern, die im 17. Jahrhundert ein viel gebrauchtes Kompendium von Seckendorf und Böcler erhielten, griff der Pietist und Mystiker Gottfried Arnold († 1714) sowohl die katholische Kirche als die lutherische Orthodoxie an, so daß auch Protestanten gegen ihn sich erhoben, wie der ruhigere Tübinger Professor Weißmann († 1747)[2]. Hatten G. Calixt, Kortholt, Seckendorf, Ittig u. a. in ihren Spezialwerken sich mehr an die Quellen gehalten, so versuchte dies für die ganze Kirchengeschichte mit noch größerem Erfolge der Göttinger Kanzler L. Mosheim († 1755), während der Tübinger Kanzler Pfaff u. a. um dieselbe Zeit ebenfalls den Geschmack in der kirchlichen Geschichtschreibung läuterten. Joh. Georg Walch in Jena hatte eine ausführliche Geschichte der Religionsstreitigkeiten zwischen Katholiken, Lutheranern und andern Parteien geschrieben; sein Sohn Chr. Wilh. Franz Walch in Göttingen gab eine umfangreiche Ketzerhistorie und andere kirchengeschichtliche Werke heraus[3]. Das vollständigste Werk unter den Protestanten gab Mosheims Schüler, Professor J. Matthias Schröckh in

---

[1] I. H. Hottinger, Hist. eccles. Nov. Test., 9 Bde, Hann. et Tigur. 1655—1667. J. Basnage, Hist. de l'église depuis Jésus-Christ jusqu'à présent, Rotterd. 1889. Sam. Basnage, Annales politico-eccles., 3 Bde, Roterod. 1706. Frid. Spanhem., Hist. eccles., Lugd. Bat. 1701; Introductio ad hist. et antiq. sacr. cum perpetuis castigationibus annalium Baronii, ebd. 1687. H. Venema, Institut. hist. eccles. Nov. Test., 5 Bde, ebd. 1777. Turrettini, Hist. eccles. compendium Genev. ex ed. I. Simonis, Halis 1750. Jablonski, Institut. hist. eccles., 2 Bde, Francof. ad Viadr. 1753; von Stosch und Hikebanz, Halis 1767—1786. Milner († 1797), History of the Church. Neue Ausgabe, 4 Bde, London 1834; deutsch von Mortimer, Leipzig 1803; Gnadau 1819.

[2] Compendium hist. eccles. in usum Gymnasii Gothani ex SS. literis et optimis . . . auctoribus compositum, Tl 1 Gothae 1670, Tl 2 1676; Lips. 1703, 1705; Gothae 1723 mit einer Fortsetzung von Cyprian. Gottfried Arnolds Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie (bis 1688), 2 Bde, Fol., Zürich 1699; vermehrte Ausgabe, 3 Bde, Schaffhausen 1740 f. Eberh. Weissmann, Introductio in memorabilia eccles. hist. sacrae Nov. Test., 12 Bde, 4°, Tubing. 1718; Halis 1745.

[3] I. L. Mosheim (vgl. Lücke, Narratio de L. Moshemio, Gott. 1837), Institutionum historiae eccles. ant. et rec. libri 4, 4°, Helmst. 1755; Commentarius de rebus christianorum ante Constantinum M., 4°, Helmst. 1753. Ersteres Werk ward deutsch übersetzt und fortgesetzt: 1) von J. A. Ch. v. Einem, 9 Bde, Leipzig 1769 ff; 2) besser von J. R. Schlegel, 7 Bde, Heilbronn 1770 ff. Pfaff, Institutiones hist. eccles., 8°, Tubing. 1721. Baumgarten, Auszug der Kirchengeschichte, 3 Bde, Halle 1743 ff. Pertsch, Versuch einer Kirchengeschichte, 5 Bde, 4°, Leipzig 1736 ff. I. G. Walch, Hist. eccles. Nov. Test. variis observat. illustrata (bis ins 4. Jahrhundert), Ienae 1774. Ch. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzer, Spaltungen rc., 11 Bde, Leipzig 1762 ff; Neueste Religionsgeschichte, 9 Bde (3 weitere von Planck), Lemgo 1771 ff; Historie der Kirchenversammlungen, Leipzig 1759; Historie der römischen Päpste, Göttingen 1758.

Wittenberg († 1808), heraus, sehr gelehrt, aber allzu breit[1]. Inzwischen hatte der Rationalismus weit um sich gegriffen; Joh. Salomo Semler in Halle († 1791) erwies sich als durchaus ungläubigen Hyperkritiker, und dieser Richtung schlossen sich mehr oder weniger die meisten Zeitgenossen an; die Kirchengeschichte ward mehr und mehr in eine Skandalchronik verwandelt. Spittler und Henke fanden überall Aberglauben, Fanatismus, Torheit, menschliche Leidenschaft. Bessere Arbeiten wie die des religiös gesinnten Tübinger Professors Joh. Fr. Cotta wurden in den Hintergrund gedrängt[2].

Auch die deutschen Katholiken wurden von diesem Geiste angesteckt, zumal unter dem Einflusse der von Joseph II. gehegten Reformpläne, der herrschenden Zeitphilosophie und der Anschauungen Hontheims. Nach einem lateinischen Kompendium Schröckhs, nach welchem nachher sogar der Benediktiner Gottfried Lumper arbeitete, wurde in Wien 1780—1788 die Kirchengeschichte vorgetragen, bis Dannenmayers besseres, doch antipäpstliches Lehrbuch eingeführt ward. Royko, der in Graz, dann in Prag Kirchengeschichte lehrte, stellte jede Rücksicht auf die Hierarchie beiseite und erwarb sich das Lob des Protestanten Henke. Gmeiner polemisierte gegen die Dekretalen Pseudo-Isidors als Quelle der päpstlichen Gewalt; Wolf erlaubte sich die rohesten Schmähungen; nicht minder oberflächlich und trivial war Michl in Landshut; etwas anständiger, aber geistig unbedeutend war der Augustiner-Eremit und Prager Professor Schmalfuß; Stöger, Becker und Gudenus waren ebenso von seichter Aufklärung ergriffen[3]. „Eine kirchliche Historiographie im höheren Sinne des Wortes gab es in dem damaligen katholischen Deutschland nicht; das Bessere, was im kirchengeschichtlichen Fache geleistet wurde, gehörte der quellenkundigen Detailforschung der deutsch-kirchlichen Vergangenheit an. Die darauf gerichteten Bestrebungen

---

[1] J. M. Schröckhs Christliche Kirchengeschichte bis zur Reformation, 35 Bde, 8°, Leipzig 1786—1803; Kirchengeschichte seit der Reformation, 10 Bde (die beiden letzten von H. G. Tzschirner), Leipzig 1804—1812.

[2] Semler, Historiae eccles. selecta capita, 3 Bde, Halis 1797 f; Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte, 3 Tle, Halle 1778; Versuch christlicher Jahrbücher, 2 Tle, ebd. 1782. Dazu die Praefatio ad illustrandam originem ecclesiae cath. in seiner Paraphrasis ep. II Petri et Iudae, Halis 1784. Spittler, Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche, Göttingen 1782 (5. Aufl. fortgesetzt von. G. J. Planck, Göttingen 1812. Spittlers Werke, Bd II, Stuttgart 1827). Henke, Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche, 8 Bde, Braunschweig 1788 ff; 4. Aufl., 6 Bde (bis 1773), ebd. 1800 ff; neu herausgeg. und vielfach verändert von J. S. Vater, 9 Tle, ebd. 1824. Cotta, Versuch einer ausführlichen Kirchenhistorie des Neuen Testaments, 3 Bde (die drei ersten Jahrhunderte), 8°, Tübingen 1768—1773.

[3] G. Lumper, Institutiones hist. eccles., Aug. Vindel. 1790. Dannenmayer, Institutiones hist. eccles. Nov. Test., 2 Bde, Vindob. 1788, 1806; Leitfaden der Kirchengeschichte (nach Kollegienheften), 4 Tle, Wien 1790; Rottweil 1826 ff. Royko, Synopsis hist. relig. et eccles. christ., Pragae 1785 (deutsch, ebd. 1789); Historie der Kirchenversammlung zu Konstanz, 4 Tle (seichter als die des Calvinisten Lenfant), Graz und Prag 1781—1785. Gmeiner, Epitome hist. eccles. Nov. Test., 2 Bde, Graecii 1787—1803. Wolf, Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 2 Bde, Zürich 1792; Geschichte der römischen katholischen Kirche unter der Regierung Pius' VI., 7 Bde, Zürich und Leipzig 1793—1802. Michl, Christliche Kirchengeschichte, 2 Bde, München 1811. Schmalfuss, Historia relig. et eccles. christ., 6 Bde, Pragae 1793 f. Stöger, Introductio in hist. eccles. Nov. Test. ad usum suorum auditorum, Vindob. 1776 (deutsch 1786). Becker, Hist. eccles. practica libri 7 (saec. I—XV), Monast. 1782 f; Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts, Münster 1791. Fr. v. Gudenus, Geschichte des ersten christlichen Jahrhunderts, Würzburg 1783; Geschichte des zweiten Jahrhunderts, ebd. 1787.

wurden indes durch die josephinischen Klosteraufhebungen und durch die nachfolgenden Säkularisationen der deutschen Stifter und Abteien gewaltsam abgebrochen" (K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie in Deutschland, München 1866, 222 f).

IV. Erst im 19. Jahrhundert begann eine bessere Zeit. Die seit der französischen Revolution gemachten Erfahrungen, die idealere Richtung in der Literatur und Philosophie, die Neubelebung des patriotischen und religiösen Eifers und der Drang nach Objektivität auf den verschiedenen Gebieten des Wissens führte auch zu einer gerechteren Auffassung der katholischen Vorzeit, selbst bei den Protestanten. J. G. Planck († 1832), Chr. Schmidt († 1831), Stäudlin († 1825) und Marheinecke († 1846) zeigten weit mehr Unbefangenheit und wissenschaftlichen Sinn als ihre Vorgänger[1]. Plancks Schüler August Neander († 1850) ist weit tüchtiger an Geist und Gelehrsamkeit, steht aber unter dem Einflusse der Gefühlstheologie von Schleiermacher. An Neander, der aber die Reformationszeit nicht mehr bearbeitet hatte, schließt sich Guericke an, in der Behandlung der Zeit vom 16. Jahrhundert an zeigt er sich als strengen Altlutheraner; auch Jacobi und Schaff huldigen überwiegend der Richtung Neanders[2]. Nach dem Vorgange von Danz lieferte J. K. L. Gieseler in Göttingen († 1854) ein Lehrbuch mit äußerst gedrängter Geschichtserzählung, aber reichhaltigen, bisweilen jedoch auch tendenziös abgekürzten Quellenauszügen in zahlreichen Noten, die im ganzen große Belesenheit und scharfe Kritik zu erkennen geben. Sehr ruhig gehalten, vielfach an Schröckh sich anschließend, ist das Handbuch von Engelhardt († 1853). K. Hase († 1890) in Jena lieferte ein sehr geschmackvolles Kompendium und trat auch als gewandter, obschon einseitiger Polemiker gegen die katholische Kirche auf. Minder bedeutend, ohne einheitliche Gesichtspunkte ist das Werk von Chr. W. Niedner († 1865); trefflicher, namentlich durch seine praktische Anlage, das von Joh. Heinr. Kurtz. Streng lutherisch gesinnt zeigte sich auch Wilh. Bruno Lindner, unbefangener Karl Rud. Hasse († 1862). Übersichtlich ist der „Abriß der gesamten Kirchengeschichte" von J. H. Herzog in Erlangen[3].

---

[1] G. J. Planck, Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, 5 Bde, Hannover 1803 ff; Geschichte der Entstehung, der Veränderung und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs von Anfang der Reformation bis zur Konkordienformel, 6 Bde, Leipzig 1791—1800. J. E. Chr. Schmidt, Handbuch der christlichen Kirchengeschichte, 6 Tle (bis 1216), Gießen 1800—1820; 3. Aufl. ebd. 1827—1834; Fortsetzung von Rettberg, 7 Bde, ebd. 1834. Stäudlin, Universalgeschichte der christlichen Kirche, Hannover 1806; 5. Ausg. von Holzhausen, 1833. Marheinecke, Universalhistorie des Christentums, Erlangen 1806.

[2] Aug. Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 5 Bde, Hamburg 1825—1845; 6. Bd 1852. Vgl. Ullmanns Vorrede zur 3. Aufl., 2 Bde, 4° in 4 Abteil., Gotha 1856. Hagenbach, Neanders Verdienste um die Kirchengeschichte, in Studien und Kritiken 1851, Hft 2 u. 3. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon IX² 70 f: Art. „Neander" (von Funk).

[3] H. E. F. Guericke, Handbuch der Kirchengeschichte, Halle 1833; 9. Aufl., 2 Bde, Leipzig 1865—1867. Jacobi, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bd I (bis 590), Berlin 1850. Schaff (in Amerika), Geschichte der alten Kirche von Christi Geburt bis Ende des 6. Jahrhunderts, 3 Tle, Leipzig 1867; History of the Christian Church; neue Ausg. New York und Edinburg 1882 ff. Danz, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 2 Bde, Jena 1818—1826. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 5 Bde, Bonn 1824—1857 (Bd VI ward 1867 aus Gieselers Nachlaß von Redepenning veröffentlicht). Engelhardt, Handbuch der Kirchengeschichte, 3 Bde, Erlangen 1832 ff (Bd IV [ebd. 1834] gibt Quellennachweise, Literatur und Zusätze). Hase, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Leipzig 1834; letzte Aufl. ebd. 1897 f; Kirchengeschichte auf Grund akademischer Vor-

Auch auf der von J. S. Semler betretenen Bahn schritt man weiter, besonders unter dem Einflusse der pantheistischen Philosophie Hegels. Einer verwegenen Kritik wurden die neutestamentlichen Schriften, sodann auch die Werke der ältesten Kirchenschriftsteller unterworfen, die Urgeschichte der Kirche aus rein natürlichen Ursachen ohne Eingreifen Gottes erklärt, gleich der evangelischen mythisiert, die Einheit des Urchristentums zerschnitten, die ganze Entwicklung des Christentums zu einem dialektischen Prozeß gestaltet. In dieser Weise arbeitete die sog. Neu-Tübinger Schule. Wie David Strauß das Leben Jesu, so behandelten F. Chr. Baur († 1860) und A. Schwegler die apostolische und nachapostolische Zeit; derselben Richtung huldigten Albrecht Ritschl, Bruno Bauer, Zeller, Köstlin, teilweise auch R. Rothe und (der nachher zur katholischen Kirche übergetretene) Gfrörer, der großen Scharfsinn, aber ebenso großen Hang zu willkürlichen und gewagten Hypothesen an den Tag legte[1]. Diese Richtung wurde zwar vielfach von protestantischen Gelehrten bekämpft[2]; allein durch R. A. Lipsius, Hilgenfeld, Weizsäcker und besonders Ad. Harnack und deren Schüler ist sie heute im protestantischen Deutschland die vorherrschende geworden. Das Hauptgebiet dieser Schule ist die Dogmengeschichte und die damit zusammenhängende altchristliche Literaturgeschichte[3]. Die Kirche, deren Lehre und Verfassung erscheint hier als ein Hellenisierungsprozeß des von Christus gewollten Christentums; dabei verflüchtigt sich der positive christliche Glaube immer mehr. In gemäßigter Weise bringt diese Richtung zum Ausdruck das

---

lesungen, 3 Tle in 4 Bdn; Tl 2—3 herausgeg. von Krüger, ebd. 1891—1897; Tl 1 in 3. Aufl., ebd. 1901; Theologische Streitschriften, ebd. 1836; Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche[3], ebd. 1871. Niedner, Geschichte der christlichen Kirche, ebd. 1846; neueste Ausg. Berlin 1866. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Mitau 1849; 14. Aufl. von Bonwetsch und Tschackert, Leipzig 1906; Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Mitau 1853 ff; Abriß der Kirchengeschichte[8], ebd. 1875. Lindner, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 3 Bde, Leipzig 1848 bis 1854. Hasse, Kirchengeschichte, herausgeg. von Köhler, 3 Abteil., ebd. 1864; 2. Aufl. ebd. 1872. Herzog, Abriß der gesamten Kirchengeschichte, 3 Bde, Erlangen 1876 f; 2. Aufl. von Koffmane, ebd. 1890—1892.

[1] F. Chr. Baur, Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1853; 3. Aufl. 1863; Die christliche Kirche vom 4. bis 6. Jahrhundert, ebd. 1859; Die christliche Kirche des Mittelalters, ebd. 1861; Die neuere Zeit, 3 Bde, ebd. 1861—1863; Paulus, der Apostel Jesu Christi, Stuttgart 1845; Der Ursprung des Episkopates, ebd. 1838, u. a. m. A. Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter, Tübingen 1846; Der Montanismus, ebd. 1841. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn 1850. Andere in den Theologischen Jahrbüchern von Baur und Zeller, bes. 1850 ff. Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche, Heidelberg 1837 (nach ihm soll die katholische Kirche ca 70 aus der Vereinigung von Petrinern und Paulinern entstanden sein). Gfrörer, Kritische Geschichte des Urchristentums, 3 Bde, Stuttgart 1838; Allgemeine Kirchengeschichte, 4 Bde, ebd. 1841 ff. Trautmann, Die apostolische Kirche, Leipzig 1848.

[2] Über diese Richtung vgl. Ebrard, Wissenschaftl. Kritik der evangelischen Geschichte[2], Erlangen 1851. G. V. Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter, Haarlem 1851. Siehe I. Hergenröther, De cathol. ecclesiae primordiis recentiorum Protestantium systemata expenduntur, Ratisb. 1851.

[3] A. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius Bd I, Leipzig 1893; Bd II in 2 Tln, ebd. 1897—1904; Lehrbuch der Dogmengeschichte[4], 3 Bde, Tübingen 1909 f; zahlreiche Untersuchungen in den von Harnack mit O. v. Gebhardt, später mit C. Schmidt herausgegebenen Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; Reden und Aufsätze, 2 Bde, Gießen 1904; Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten[2], 2 Bde, Leipzig 1906.

formell und methodisch sehr tüchtige Lehrbuch der Kirchengeschichte von Möller († 1892)[1]; ähnlich K. Müller in seiner Kirchengeschichte[2]. Einen mehr positiven Standpunkt vertreten Th. Zahn und R. Seeberg[3].

Ungleich weniger als von den Lutheranern ist in neuester Zeit von den Reformierten geleistet worden, selbst wenn wir die holländischen und französischen Reformierten zu den deutschen hinzurechnen. Als einer der bedeutendsten protestantischen Kirchenhistoriker konnte aber Hagenbach in Basel († 1874) betrachtet werden[4].

In England wird besonders die Erforschung der altchristlichen Literatur mit großem Eifer betrieben; doch sind hier wie auch in Nordamerika mehrere allgemeine Bearbeitungen der Kirchengeschichte erschienen von seiten der Anglikaner wie der Protestanten; letztere schließen sich hauptsächlich an die deutsche Forschung an[5].

Auch bei den Katholiken bezeichnet der Anfang des verflossenen Jahrhunderts einen Wendepunkt zum Besseren. Der geistreiche Konvertit Fr. L. Graf zu Stolberg († 1819) führte seine von kirchlichem Geiste getragene, aus den Quellen gearbeitete, nur oft zu salbungsreiche Geschichte der Kirche bloß bis 430 fort; an sie schlossen sich die Fortsetzungen von Fr. v. Kerz und Brischar. Der mit Stolberg befreundete Theodor Katerkamp († 1834) lieferte eine durch Tiefe der Auf-

---

[1] W. Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 3 Bde (der 3. Bd von Kawerau herausgeg.), Freiburg 1889—1894 (noch unvollendet); Bd I in 2. Aufl. von Schubert; Bd III in 3. Aufl. von Kawerau, ebd. 1897 ff.

[2] K. Müller, Kirchengeschichte (Grundriß der theologischen Wissenschaften, 4. Tl) I—III, Tübingen 1892—1907. Kompendien der Kirchengeschichte veröffentl. K. Heußi (ebd. 1909), H. v. Schubert (ebd. 1894; neueste Aufl. 1909), Deutsch (Bonn 1909). Weingartens Zeittafeln und Überblick der Kirchengesch. gab C. Fr. Arnold in 6. Aufl. heraus (Leipzig 1906).

[3] Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 2 Bde, Erlangen 1888—1892; Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, 8 Bde, ebd. 1880—1907. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte[2], 2 Bde, Leipzig 1910; Aus Religion und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge I, ebd. 1906.

[4] Thym, Historische Entwicklung der Schicksale der Kirche Christi, 2 Bde, Berlin 1800 ff. Münscher, Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte, Marburg 1801; 3. Aufl. 1826. Fr. Schleiermacher, Geschichte der christl. Kirche, herausgeg. von Bonnell, Berlin 1840 (Bd 1 der Weltgeschichte). Hofstede de Groot, Institutiones hist. eccles., Groning. 1835. Royaards, Compendium hist. eccles. christ., Trai. ad Rhen. 1841 f. W. I. Matter, Hist. du christianisme et de la société chrétienne, 4 Bde, Strasbourg 1829; 2. Aufl. Paris 1838. Pressensé, Hist. des trois premiers siècles de l'église chrét., 6 Bde, Paris 1858—1867; deutsch von Fabarius, 4 Bde, Leipzig 1862—1867; dritte Serie 1869, vierte (La vie ecclésiastique, relig. et morale des chrétiens aux 2e et 3e siècles) Paris 1877. Ebrard, Handbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, 4 Bde, Erlangen 1865 ff. Merle d'Aubigné, Hist. de la réform. du 16e siècle, Paris 1831 f; deutsch, 5 Bde, Stuttgart 1848 ff. Hagenbach, Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum 19. Jahrhundert, 7 Bde, Leipzig 1869 bis 1872; neue Ausgabe von Nippold, Bd I—III, ebd. 1885—1887 (das Werk war vorher in einzelnen Abteilungen erschienen); Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2 Bde, ebd. 1840; 6. Aufl. 1888. R. Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte, herausgeg. von Weingarten, 2 Bde, Heidelberg 1875 f.

[5] Von allgemeineren Darstellungen seien erwähnt: W. Smith and H. Wace, Dictionary (oben S. 21). Wordsworth, Church History, 4 Bde, London 1885. Kelly, A History of the Church of Christ, Bd I ff, London 1901 ff. Schaff, History of the Christian Church (oben S. 31, A. 3). Für Skandinavien und Dänemark: Nielsen, Kirkehistorie, Kjöbenhavn 1900 ff (in Lieferungen).

fassung und geschmackvolle Darstellung ausgezeichnete Kirchengeschichte bis 1153, die eben wegen der scharf ausgeprägten Eigentümlichkeit des Verfassers keinen Fortsetzer fand. Minder bedeutend ist das nicht sehr kritische, von Schröckh abhängige, bis 1073 reichende Werk von Locherer († 1837), während das des Apostaten Reichlin-Meldegg (bis 324) eine Schmähschrift gegen die kirchliche Vergangenheit bildet[1]. Das vortrefflich begonnene Werk von J. Othmar v. Rauscher († 1875 als Kardinal und Fürsterzbischof von Wien) kam nicht über die drei ersten Jahrhunderte hinaus. Hortig lieferte ein brauchbares, aber ebenfalls nicht vollendetes Kompendium; sein Nachfolger im Lehramt und Fortsetzer J. Döllinger († 1890) übertraf ihn an Kritik und Gelehrsamkeit bei weitem und machte sich um die Kirchengeschichte hochverdient; er ist in einzelnen Teilen derselben heute noch unübertroffen, wenn er auch keines der begonnenen kirchenhistorischen Werke vollendet und zuletzt seinen ganzen früheren kirchlichen Standpunkt verleugnet hat. Großes leistete Joh. Ad. Möhler († 1838) sowohl durch treffliche Monographien und Abhandlungen als durch seine anregenden kirchenhistorischen Vorlesungen, die nach seinem Tode P. Pius Gams aus Kollegienheften und Schriften mühsam zusammengestellt und mit eigenen Zusätzen versehen hat. Neben Möhler und Döllinger haben gewirkt Karl Joseph v. Hefele († 1893) durch vielfache geistige Anregung und durch eine Reihe von Schriften, zumal durch die einen beträchtlichen Teil des kirchenhistorischen Materials umfassende Konziliengeschichte, dann der später zum ersten Kardinalarchivar der römischen Kirche erhobene Jos. Hergenröther († 1890), dessen eine erstaunliche Gelehrsamkeit bekundendes Lehrbuch der Kirchengeschichte 1884 in 3. Auflage erschien, in 4. Auflage, nach des Verfassers Tod, 1902 ff, und nun in der vorliegenden 5. Auflage erscheint[2]. Neben den lateinischen Kompendien von Klein, Ruttenstock und

---

[1] Stolberg, Geschichte der Religion Jesu Christi, 15 Bde, Hamburg und Wien 1807—1818; Fortsetzung von Kerz, Bd XVI—XLVI (bis zum dritten Kreuzzug einschl.), Mainz 1824 ff, und von Brischar, Bd XLVII—LIII (bis 1245); Register bis Bd XV lieferten 1825 Moritz, von Bd XVI—XXIII Fr. Sausen 1834. Katerkamp, Kirchengeschichte, 5 Bde, Münster 1823—1834 (vgl. Tüb. Theol. Quartalschr. 1823, 484; 1825, 486; 1831, 519). Locherer, Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 9 Bde, Ravensburg 1824—1834. Reichlin-Meldegg, Geschichte des Christentums, Bd I in 2 Abtlgn, Freiburg 1830.

[2] Rauscher, Geschichte der christlichen Kirche, 2 Bde, Sulzbach 1829. Hortig, Handbuch der christlichen Kirchengeschichte, 2 Bde, Landshut 1826 f; Bd III (die Geschichte von 1517 ab bis zur neuesten Zeit) bearbeitete J. Döllinger, ebd. 1828. Als Hortigs Werk vergriffen war, lieferte dieser das Handbuch der christlichen Kirchengeschichte, Bd I in 2 Abtlgn (bis 680), Landshut 1833; darauf das Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bd I und von Bd II Abt. 1 (nur in der Papstgeschichte bis 1517 reichend), Regensburg 1836 ff; 2. Aufl. 1843. Dann erschien Döllingers Quellenwerk: Die Reformation, ihre Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfang des luth. Bekenntnisses, 3 Bde, Regensburg 1846 ff. Später nahm er noch eine großartig angelegte Kirchengeschichte in Angriff, wovon die „Vorhalle" (Heidentum und Judentum), Regensburg 1857, der Anfang der ersten Periode (Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung), ebd. 1860, in zweiter, jedoch schon mehr in unkatholischem Sinn umgeänderter Auflage 1868 erschien. J. A. Möhler (vgl. dessen Leben von Gams, Regensburg 1866) lieferte eine Monographie über Athanasius und zahlreiche wertvolle Aufsätze; seine Kirchengeschichte, herausg. von P. Gams, erschien Regensburg 1867 bis 1868 in 3 Bdn. Hefele, Konziliengeschichte, 7 Bde, Freiburg 1855—1874. Vgl. auch unten S. 38. Kard. Jos. Hergenröther veröffentlichte an größeren Werken außer der Kirchengeschichte (1. Aufl. 1876 ff): Photius, Patriarch von Konstantinopel, 3 Bde und 1 Bd Monumenta, Regensburg 1866 ff; Der Kirchenstaat seit der

Cherrier[1] erschienen die deutschen von Alzog († 1878) und Ritter († 1857), wovon jenes den Ruhm größerer Vollständigkeit, dieses das Lob klarer und übersichtlicher Darstellung erlangt hat. K. Riffel in Gießen, dann in Mainz, hat sich durch seine Schriften ebenfalls den Ruf eines bedeutenden Kirchenhistorikers erworben[2]. In neuester Zeit haben F. X. Kraus († 1901), Brück († 1903 als Bischof von Mainz), F. X. Funk († 1907), Al. Knöpfler, J. Marx in Deutschland, A. Weiß in Österreich tüchtige, teilweise sich ergänzende Kompendien veröffentlicht[3], während zugleich durch periodisch erscheinende Publikationen zahlreicher jüngerer Kräfte, wie in den „Kirchengeschichtlichen Studien" von Knöpfler, Schrörs und Sdralek (Münster 1891—1903), den „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen" von M. Sdralek (Breslau 1902 ff), den „Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München" von A. Knöpfler (München 1899 ff), den „Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte" von A. Ehrhard und J. P. Kirsch (Mainz, dann Paderborn 1900 ff), die Einzelforschung gefördert wurde. Spanien, Frankreich, Italien, Belgien und England hatten bis in die letzten Dezennien des 19. Jahrhunderts einzelne höchst verdienstliche Werke, im ganzen aber weit weniger Leistungen aufzuweisen; doch hat in jüngster Zeit besonders in Frankreich und in Belgien, aber auch in England, Italien und Holland ein höchst erfreulicher Aufschwung auf dem Gebiete der Kirchengeschichte sich geltend gemacht. In Frankreich ist vor allem zu erwähnen L. Duchesne, der zu den bedeutendsten Kirchenhistorikern unserer Zeit zu rechnen ist; ferner Batiffol u. a.; tüchtige Lehrbücher und allgemeine Darstellungen sind durch L. Marion, F. Mourret, A. Dufourcq veröffentlicht worden; besondere Erwähnung verdient ferner die in Form von Monographien erscheinende Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique, von welcher bereits zahlreiche Bände veröffentlicht sind. In Belgien, wo die Bollandisten ihren Sitz haben, wo Kurth in Lüttich (jetzt in Rom) die christliche Kulturgeschichte mit größtem Erfolge bearbeitete, ist durch Jungmann eine Darstellung der Kirchengeschichte veröffentlicht und in Löwen durch A. Cauchie und P. Ladeuze im Jahre 1900 eine tüchtige Revue d'histoire ecclésiastique ins Leben gerufen worden. In Holland wurde durch P. Albers

---

französ. Revolution, Freiburg 1860; Katholische Kirche und christlicher Staat, ebd. 1872, 2. Aufl. 1874; Bd VIII und IX der Konziliengeschichte von Hefele, ebd. 1887—1890; Regesta Leonis X, Fasz. I—VIII, ebd. 1884—1891.

[1] Klein, Historia eccles., 2 Bde, Graecii 1827. Ruttenstock, Institutiones hist. eccles., 3 Bde, Viennae 1832—1834. Cherrier, Institut. hist. eccles. Nov. Test., 4 Bde, Pestini 1840 f; Auszug: Viennae 1854.

[2] Alzog, Universalgeschichte der christlichen Kirche, Mainz 1840; 4. Aufl. 1846; 5. Aufl. 1850; 9. Aufl. 1872; 10. Aufl. nach des Verfassers Tod von F. X. Kraus 1882; Grundriß der Kirchengeschichte, ebd. 1868. Ritter, Handbuch der Kirchengeschichte, 3 Bde, Bonn 1830; 3. Aufl. 1846; 6. Aufl. durch Ennen 1861. (Über beide Werke siehe Tübinger Theol. Quartalschr. 1836, 339 664; 1841, 335; 1844, 102; 1847, 507.) Riffel, Kirchengeschichte der neueren und neuesten Zeit, vom Anfang der großen Glaubensspaltung des 16. Jahrh. bis auf unsere Tage, 3 Bde, Mainz 1841 bis 1846; Geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, ebd. 1836.

[3] Heinr. Brück, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Mainz 1872—1874; 9. Aufl. von J. Schmidt, Münster 1906. F. X. Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Tl I—IV, Trier 1874—1876; 4. Aufl. 1896. Funk, Lehrbuch der Kirchengeschichte[5], Paderborn 1907. Knöpfler, Lehrbuch der Kirchengeschichte[5], Freiburg 1910. Marx, Lehrbuch der Kirchengeschichte[4], Trier 1908. Weiss, Historia ecclesiastica, I u. II, 1. Graecii et Viennae 1907—1910. Von Funk außerdem zu erwähnen: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, 3 Bde, Paderborn 1897—1907.

das erste größere Handbuch der Kirchengeschichte herausgegeben. Der gewaltige Aufschwung des kritischen historischen Studiums in letzter Zeit kommt der Kirchengeschichte in hervorragendem Maße zugute [1].

[1] Von außerdeutschen Schriften seien hier erwähnt: a) Für Spanien: Florez, España sagrada, Madrid 1747 f; fortges. von Risco, Merino, Canal. Hist. de la Iglesia en sus primeros siglos hasta el triunfo de la Madre de Dios en el Concilio de Efeso el año 431 por D. Juan Manuel de Berriozabal, marqués de Casajara, Bd I—IV, Madrid 1867. Amat, Hist. ecles. ó tratado de la Iglesia de Jesucristo, 12 Bde, Madrid 1793—1803. — b) Für Italien: Delsignore, Institut. hist. eccles., ed. Tizzani, 4 Bde, Romae 1837—1846. Palma, Praelectiones hist. eccles., 4 Bde, Romae 1838—1846. Giov. Prezziner, Storia della Chiesa dalla promulgazione del Vangelo fin all' anno 1818, 9 Bde, Firenze 1822 ff. Tosti O. S. B., Proleg. alla storia univers. della Chiesa, Firenze 1861. Ignazio Mozzoni, Tavole cronologiche critiche della storia della Chiesa universale, Fasz. 1—7 (mit prachtvoller artistischer Ausstattung, nach des Verfassers Tod fortgesetzt in Rom), Venezia 1856 f. G. B. de Rossi in seinen archäologischen Werken. Cesare Cantù, Storia universale; deutsch von Brühl, Weiß, Will, Schaffhausen 1848 ff. Taglialatela, Lezioni di storia ecclesiastica e di archeol. crist., 4 Bde, Napoli 1897. Pighi, Institutiones historiae ecclesiasticae, 3 Bde, Veronae 1901—1902. — c) Für Frankreich: Blanc, Cours d'histoire ecclésiastique, Paris 1841 f. Receveur, Histoire de l'église, Paris 1841 f. Jager, Histoire de l'église catholique de France d'après les documents les plus authentiques depuis son origine jusqu'au concordat de Pie VII, 19 Bde, Paris 1862—1873. Darras, Histoire générale de l'église, 25 Bde. Paris 1857 ff, mit Fortsetzungen von Bareille (Bd 26—32) und Fèvre (Bd 33—44), mit 2 Bdn Register, Paris 1879—1907 (höchst unkritisch). Capefigue, Les quatre premiers siècles de l'église, 2 Bde, Paris 1850; L'église au moyen-âge, 2 Bde, ebd. 1852; L'église pendant les quatre derniers siècles, 4 Bde, ebd. 1854. Rohrbacher († 1856), Histoire universelle de l'église catholique, 29 Bde, Nancy 1842—1849; 2e éd. Paris 1849—1853; continuée jusqu'en 1889 par J. Chantrel et Dom. Chamard, avec une table générale par L. Gautier, 9e éd. Montréjeau 1903; nach der 3. Aufl. deutsch bearbeitet von Hülskamp, Rump u. a., Münster 1860 ff. Henrion, Histoire ecclésiastique publiée par l'abbé Migne, Paris 1856 ff. Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique, Paris 1896 ff; bis jetzt 17 Bde. Marion, Histoire de l'église, 3 Bde, Paris 1905. Dufourcq, L'avenir du christianisme, 1. Tl: Le passé chrétien, Bd I u. II 5. Aufl., Bd III—V 3. Aufl., Paris 1908 à 1911. Fern. Mourret, Histoire générale de l'église, Paris 1909 ff (auf 8 Bde berechnet; ersch. Bd III u. V). Duchesne, Histoire ancienne de l'église, Bd I ff, Paris 1906 ff; Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule, Bd I u. II, Paris 1894—1900. — d) Für Belgien: Wouters, Compendium hist. eccles., 3 Bde, Lovanii 1847; 4. Aufl. ebd. 1863; Capita selecta hist. eccles., ebd. 1869. C. de Smedt S. J., Dissertationes selectae in primam aetatem hist. eccles., Lovanii 1876. Jungmann (Prof. in Löwen, Deutscher), Dissertationes selectae in hist. eccles., 7 Bde, Ratisb. 1880—1887. Kurth, L'église aux tournants de l'histoire [4], Paris 1910; Les origines de la civilisation moderne [4], 2 Bde, ebd. 1898; Notger de Liége et la civilisation au Xe siècle, ebd. 1905. — e) Für Holland: P. Albers, Handboek der algemeene Kerkgeschiedenis, 2 Bde, Nijmegen 1905—1907. — f) Für England: J. Lingard, The History and Antiquities of the Anglo-Saxon Church, 2 Bde, London 1806; History of England, 6 Bde, ebd. 1819—1825; deutsch 15 Bde, Frankfurt 1828—1833. Butler, Historical Memoirs of English, Irish and Scottish Catholics since the Reform, London 1819, mit Supplem. von Milner, ebd. 1820. Flanagan, History of the Church of England, 2 Bde, London 1850. — g) Für Portugal: Sousa Amado, Historia da Egreja catholica em Portugal, no Brasil e nas Possessões Portuguezas, 5 Bde, Lisboa 1870.

Rückblick und Ausblick. Überblicken wir den großen Reichtum der kirchengeschichtlichen Literatur, so müssen wir staunen über die Größe und Fülle des bereits Geleisteten; je mehr wir aber in das Einzelne des großen kirchenhistorischen Stoffs eindringen, desto mehr sehen wir, wieviel noch in Zukunft geschehen muß, wie namentlich noch ausgedehnte Gebiete eine monographische Behandlung erwarten und wie erst nach völliger Erforschung und Ausnutzung des Details eine allseitige und tiefgreifende Darstellung der Universalgeschichte der Kirche gewonnen werden kann. Ein fortwährendes Ringen von vielen nach immer vollendeterem Ausbau derselben ist ebenso lohnend als verdienstlich. Alle Früchte und Vorteile, welche die Geschichte überhaupt gewährt, bietet auch die Kirchengeschichte; aber sie hat als deren edelster Teil noch ihren besondern Wert. Ohne sie gibt es keine vollständige wissenschaftliche Erkenntnis des Christentums noch der allgemeinen Menschheitsgeschichte, in deren Mittelpunkt sie gestellt ist. Als Glieder und Söhne der Kirche müssen wir an ihren Schicksalen schon von selbst ein hohes Interesse haben; die Erlebnisse unserer Mutter sind unsere Erlebnisse, die in der kirchlichen Vorzeit tätigen Personen sind unsere Väter und Brüder, mit uns geistig verbunden durch die Gemeinschaft der Heiligen. Insbesondere soll aber der Theologe im stande sein, jedem, der ihn befragt, Rechenschaft abzulegen über die Vergangenheit seiner Kirche, und das um so mehr, als diese oftmals entstellt und bis zur Ungestalt verzerrt worden ist und noch heute wird. Wie der Historiker Theologe, so muß auch der Theologe Historiker sein. Sodann kann keiner über die Gegenwart der Kirche richtig urteilen, der nicht ihre frühere Entwicklung, wenigstens in den Hauptzügen, genau erfaßt hat. Dabei ist vor allem die genetische Betrachtungsweise im einzelnen wie im ganzen festzuhalten. Die kirchenhistorische Wissenschaft muß den Wurzeln der verschiedenen geschichtlichen Erscheinungen nachgehen, die Wirksamkeit der kulturellen Faktoren der verschiedensten Art aufdecken, um so zu dem tieferen Verständnis der Erscheinungen zu gelangen. Dabei ist der ontologische Faktor nicht auszuschließen; die göttliche Vorsehung bildet in den Augen der katholischen Kirchenhistorikers ebenso und in höherem Maße einen Faktor der Geschichte wie die Natur und der Mensch in ihrem Wirken. Eine große Apologie der Kirche und ihrer Lehre liegt in ihrer Geschichte, der glänzendste Beweis, daß sie eine göttliche Stiftung, immer alt und immer jung, stets die Braut des Herrn ist. So dringt aus diesem Studium, wenn es mit Ernst und Liebe betrieben wird, ein belebender Hauch für unser Wissen und Leben, der uns nicht in toten und leeren Formen verkümmern läßt, sondern den Geist uns erschließt, der alle Lebenskreise beseelen und zu großen und würdigen Taten uns anspornen soll.

4. Einteilung der Kirchengeschichte.

Literatur. — P. Wolff, Zur Zeiteinteilung der Kirchengeschichte, in Zeitschr. für kirchl. Wissensch. 1887, 381—390. K. Müller, Die Grenze zwischen Altertum und Mittelalter, in Preuß. Jahrbücher 1887, 257—278. Zisterer, Hat die Einteilung der Kirchengesch. in äußere und innere auch noch jetzt ihre Berechtigung? in Tüb. Theol. Quartalschr. 1904, 258—270. Kurth, Qu'est-ce que le moyen-âge? 2ᵉ éd. Paris 1905 (Science et Religion).

I. Der gewaltige und vielfach sehr verwickelte Stoff, welcher der Forschung in dem gesamten Lebensprozeß der Kirche vorliegt, hat seit langer Zeit zur Ausbildung der speziellen Kirchengeschichte neben der allgemeinen geführt. Jene hat sich in zwei Hauptrichtungen entwickelt: nach einer geographischen Gliederung, in dem enger begrenzte Gebiete (Länder, Diözesen), einzelne Institute (Klöster, Pfarreien) oder besondere Persönlichkeiten eigens behandelt wurden;

und nach einer sachlichen Gliederung durch Erforschung und Darstellung besonderer Teile aus dem ganzen Stoff (Geschichte des Papsttums, der Konzilien, der Heiligen, des Mönchswesens, der Missionen; Patrologie und Geschichte der theologischen Literatur, Dogmengeschichte, Kultus- und Verfassungsgeschichte, religiöse Kulturgeschichte sind als die hauptsächlichsten hier zu nennen).

1. Papstgeschichte: B. Platina, Opus de vitis ac gestis summorum pontificum ad Sixtum IV. Pont. Max. perductum. Venet. 1479. O. Panvinius, Romani pontifices et cardinales S. R. E. a Leone IX. ad Paulum IV. creati. Venet. 1557. C. Ciacconius, Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S. R. E. cardinalium ab A. Aldoino recognitae. 3 Bde. Romae 1676 ff. G. de Novaes, Elementi della storia de' sommi pontefici. ed. 3. 17 Bde. Roma 1821 ff. J. Fèvre, Histoire apologétique de la Papauté depuis St Pierre jusqu'à Pie IX. 7 Bde. Paris 1878 ff. A. Bower, Unparteiische Historie der römischen Päpste. Aus dem Englischen von J. J. Rambach. 10 Bde. Leipzig 1751 ff. J. J. Rambach, Geschichte der röm. Päpste seit der Reformation. 2 Bde. Ebd. 1779. L. v. Ranke, Geschichte der röm. Päpste. 3 Bde. 7. Aufl. 1878. J. Langen, Geschichte der röm. Kirche. 4 Bde (bis Innozenz III.). Bonn 1881—1893. H. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter. Bd I. Freiburg 1901. L. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, bis jetzt 5 Bde in 4. Aufl. Ebd. 1891 ff. Mann, The Lives of the Popes in the early middle-ages. Bd I ff. London 1902 ff (vgl. Hist. Jahrb. 1903, 395). Wurm, Die Papstwahl, ihre Geschichte und Gebräuche. (Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft.) Köln 1902.

2. Konziliengeschichte: K. J. v. Hefele, Konziliengeschichte, Bd I—VI in 2. Aufl. von Hefele und Bd VII von A. Knöpfler; Forts. Bd VIII u. IX von J. Hergenröther. Freiburg 1873 ff. Eine französische, erweiterte Ausgabe mit ausführlichen Anmerkungen von H. Leclercq O. S. B. erscheint in Paris, 1907 ff. Bei Hefele I (2. Aufl.) 79 ff die Literatur über die Konzilien einzelner Länder wie über die Konziliengeschichte überhaupt.

3. Geschichte der Heiligen: Butler, The Lives of the Fathers, Martyrs and other principal Saints. Deutsch von Räß und Weis. 23 Bde. Mainz 1821—1827. P. Guérin, Les petits Bollandistes. Vies des Saints. 7e éd. 17 Bde. Paris 1882. M. Ch. Barthélemy, Les vies de tous les saints de France. 10 Bde. Ebd. 1860 ff. Sammlung von Heiligenbiographien: „Les saints". Collection publiée sous la direction de Henri Joly. Ebd. Lecoffre, seit 1897.

4. Geschichte der Mönchsorden: Helyot, Histoire des ordres monastiques et militaires. 8 Bde. Paris 1714 ff; deutsch Leipzig 1753 ff. G. Masson, Histoire des ordres monastiques. 4 Bde. Berlin 1751. Henrion, Histoire des ordres religieux. 8 Bde. Paris 1835; deutsch von Fehr, 2 Bde, Tübingen 1845. Montalembert, Les moines d'Occident. 8 Bde. Paris 1860 ff; deutsch von Brandes, Regensburg 1860 ff. M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kathol. Kirche. 2 Bde. Paderborn 1896—1897; 2. Aufl., 3 Bde, ebd. 1907—1908. — Für die hauptsächlichsten Orden im einzelnen: I. Mabillon, Annales ordinis S. Benedicti, fortgesetzt von Massuet und Martène. 7 Bde. Paris 1703 ff. L. Wadding, Annales Minorum seu trium ordinum a s. Francisco institutorum, von verschiedenen fortgesetzt. 26 Bde. Lugdun., Romae, Quaracchi 1625 ff. Th. M. Mamachi, Annales ordinis Praedicatorum. 5 Bde. Romae 1754 ff. Monumenta historica Societatis Iesu. Madrid 1894 ff. Auf Grund eines Beschlusses der Generalkongregation der Jesuiten von 1892 wurde die Darstellung der Geschichte der einzelnen Assistenzen in Angriff genommen; bereits sind die ersten Bände der Geschichte mehrerer Assistenzen erschienen. Die Literatur über die einzelnen Orden ist angegeben bei Heimbucher a. a. O.

5. Geschichte der Missionen: Henrion, Allgemeine Geschichte der Missionen bis auf die neueste Zeit. Aus dem Französischen übersetzt. 4 Bde. Schaffhausen 1845 bis 1852. P. Wittmann, Allgem. Gesch. der kathol. Missionen vom 13. Jahrhundert

an. 2 Bde. Augsburg 1846—1847. H. Hahn, Gesch. der kathol. Missionen. 5 Bde. Köln 1857—1865. Ch. H. Kalkar, Gesch. der röm.-kathol. Missionen. Aus dem Dänischen übersetzt. Erlangen 1867. Prinzivalli, Le missioni cattoliche al di là dei mari e Propaganda Fide. Roma 1903. Krose, Katholische Missionsstatistik. (Erg.-Heft 97 zu den Stimmen aus Maria-Laach.) Freiburg 1908. Von Zeitschriften besonders die Annales de la propagation de la foi (seit 1822), deutsch: Jahrbücher zur Verbreitung des Glaubens, Köln 1834 ff, und Les missions catholiques (seit 1868), deutsch: Die katholischen Missionen, Freiburg, seit 1873.

6. Geschichte der christlichen Literatur: Hieronymus, De viris illustribus, mit seinen Fortsetzern (vgl. dazu die in den „Kirchengeschichtlichen Studien" erschienenen Monographien von v. Sychowski, B. Czapla und G. v. Dzialowski). Io. Trithemius, De scriptoribus ecclesiasticis. 1494. B. Bellarmin, De scriptoribus ecclesiasticis lib. unus. Romae 1613. L. E. Dupin, Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. Paris 1686 ff. R. Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques. 23 Bde. Ebd. 1729 ff. I. Fessler, Institutiones Patrologiae, neue Ausgabe von B. Jungmann. 2 Bde. Oenip. 1890 ff. O. Bardenhewer, Patrologie. Freiburg 1894; 3. Aufl. ebd. 1910. A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. I. Die Überlieferung und der Bestand; II. Die Chronologie. 2 Tle. Leipzig 1893—1904. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd I ff. Freiburg 1902 ff. (Die erschienenen Bde I u. II enthalten die Literatur der drei ersten Jahrh.) Kihn, Patrologie. 2 Bde. (Wissenschaftl. Handbibliothek.) Paderborn 1904—1908. Rauschen, Grundriß der Patrologie. 3. Aufl. Freiburg 1910. Schanz, Geschichte der römischen Literatur. 3. Tl. 2. Aufl. München 1905; 3. Aufl., 1. Tl ff, ebd. 1907 ff. Christ, Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit Justinians. 4. Aufl. Ebd. 1905. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur. 2. Aufl. Ebd. 1897. Batiffol, La littérature grecque. 3e éd. Paris 1902. Duval, La littérature syriaque. Ebd. 1899. (Beide Werke in der Bibliothèque de l'enseignement de l'hist. ecclés.) Periodische Publikationen: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur von O. v. Gebhardt und A. Harnack. Texts and Studies von J. A. Robinson. Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche von N. Bonwetsch und R. Seeberg. Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte von A. Ehrhard und J. P. Kirsch. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters von H. Denifle und F. Ehrle. — Bibliographie: A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880. Freiburg, Bd I 1894, Bd II 1900.

7. Dogmengeschichte: Petavius, Opus de theologicis dogmatibus. 4 Bde. Par. 1644—1650. Thomassinus, Dissertationes, commentarii, notae in concilia generalia et particularia. Ebd. 1667. J. Schwane, Dogmengeschichte. 4 Bde. (I. und II. Bd in 2. Aufl.) Freiburg 1882 ff. Turmel, Histoire de la théologie positive depuis les origines jusqu'au concile de Trente. Paris 1904. Tixeront, Histoire des dogmes. Bd I ff. Ebd. 1905 ff. (In der Bibliothèque de l'enseignement de l'hist. ecclés.) — Hagenbach, Dogmengeschichte. 5. Aufl. 1867. F. Chr. Baur, Vorlesungen. 4 Bde. Leipzig 1865. Thomasius, Die christl. Dogmengeschichte als Entwicklungsgang des kirchlichen Lehrbegriffs. 2. Aufl. von N. Bonwetsch und R. Seeberg. Erlangen 1886 ff. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Aufl. 3 Bde. Tübingen 1909 ff. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2 Bde. Leipzig 1897—1898; 2. Aufl. 1908 f. H. C. Sheldon, History of christian Doctrine. 2 Bde. New York 1886.

8. Geschichte des christlichen Kultus, der Verfassung und der Hierarchie. Hierher gehören die älteren Gesamtdarstellungen über christliche Altertümer: Mamachi, Origines et antiquitates christianae. 5 Bde. Romae 1749—1752; neue Ausgabe von Matranga, 6 Bde, ebd. 1841 ff. Selvaggio, Antiquitatum christianarum institutiones. 6 Bde. Vercellis 1778. Pelliccia, De christ. ecclesiae primae, mediae et novissimae antiquitatis Politia. 4 Bde. Ebd. 1780; neue Ausgabe in 2 Bdn, Colon. 1829—1838. J. Bingham, Origines sive antiquitates eccle-

siasticae. Ex lingua anglicana in latinam vertit Io. Henr. Grischovius. 11 Bde. Halis 1724—1738. J. W. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie. 12 Bde. Leipzig 1816 ff. J. Binterim, Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche. 17 Bde. Mainz 1825 ff. — Kultusgeschichte: V. Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik. 2 Bde. (I. Bd, 1. Abt. in 2. Aufl. von A. Ebner.) Freiburg 1883 ff; in der Einleitung eine ausführliche Behandlung der Literatur des Gegenstandes. A. Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Ebd. 1896. F. Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte. Tübingen 1870; Sakramente und Sakramentalien. Ebd. 1872; Sakramentarien und Ordines. Münster 1892; Die Liturgie des 4. Jahrhunderts. Ebd. 1893; Die abendländische Messe. Ebd. 1896. Brightman, Liturgies eastern and western. Bd I. Eastern liturgies. Oxford 1896. Duchesne, Origines du culte chrétien. 4e éd. Paris 1908. Th. Harnack, Theorie und Geschichte des Kultus. 2 Bde. 1877. H. A. Köstlin, Geschichte des christl. Gottesdienstes. Freiburg 1887. Fr. Magani, L'antica liturgia romana. 3 Bde. Milano 1900. Kellner, Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste. 3. Aufl. Freiburg 1911. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Ebd. 1902; Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 Bde. Ebd. 1909. Baumstark, Liturgia Romana e Liturgia dell' Exarcato. Roma 1904; Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten. (Studien zur Geschichte u. Kultur des Altertums III, 3—5.) Paderborn 1910. Ruland, Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier. Regensburg 1900. Bäumer, Geschichte des Breviers. Freiburg 1895. Batiffol, Histoire du bréviaire romain. 3e éd. Paris 1911. — Verfassung und Kirchenrecht: G. J. Planck, Geschichte der christlich-kirchl. Gesellschaftsverfassung. 5 Bde. Hannover 1803 ff. J. W. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts. Gießen 1843 ff. F. Maaßen, Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgang des Mittelalters. Graz 1870—1871. J. F. Schulte, Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart. 3 Bde. Stuttgart 1875 ff. Gesamtdarstellungen des Kirchenrechts von Phillips (Regensburg 1845 ff), Vering (2. Aufl., Freiburg 1881), Hinschius (Berlin 1864 ff), Hergenröther (2. Aufl. von Hollweck, Freiburg 1905), Sägmüller (2. Aufl., ebd. 1909), Heiner (5. Aufl., Paderborn 1910 f). Sohm Kirchenrecht. Bd I: Die geschichtlichen Grundlagen. Leipzig 1892. Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche. Übersetzt von A. R. v. Pessic. 2. Aufl. Mostar 1905.

9. Geschichte der christlichen Kultur: G. Kurth, Les origines de la civilisation moderne. 4e éd. 2 Bde. Paris 1898. Digby, Mores catholici or Ages of Faith. 4 Bde. New York 1888 ff (deutsche Bearbeitung von Kobler, Kathol. Leben im Mittelalter. Innsbruck 1887 ff). G. Grupp, System und Geschichte der Kultur. 2 Bde. Stuttgart 1894 f; Kulturgesch. der römischen Kaiserzeit. 2 Bde. München 1903 f; Kulturgesch. des Mittelalters. 2. Aufl. 2 Bde. Paderborn 1907 f. Lallemand, Histoire de la Charité. Bd I f. Paris 1902 ff. G. Ratzinger, Geschichte der kirchl. Armenpflege. 2. Aufl. Freiburg 1884. P. Allard, Les esclaves chrétiens. 3e éd. Paris 1900.

Auf diesen Einzelgebieten gilt es, die Forschung so intensiv als möglich zu betreiben, damit hier die verschiedenen Seiten des kirchlichen Lebens in der oben angedeuteten, streng wissenschaftlichen Weise erkannt und dargestellt werden.

II. Die Universalkirchengeschichte bildet aus all diesen Parzellen, die ihr als Vorarbeiten dienen müssen, ein Ganzes, bemächtigt sich der zeitlichen Entwicklung alles dessen, was innerhalb der Kirche zur Erscheinung kommt, sobald es zu einem der Betrachtung einen Ruhepunkt gewährenden Abschluß gediehen ist. Dabei ist aber wohl zu beachten, daß die Universalgeschichte direkt und in erster Linie die eine wahre katholische Kirche in das Auge zu fassen

hat, erst in zweiter Linie die andern religiösen Genossenschaften, die ebenfalls darauf Anspruch erheben, die wahre Kirche Christi zu sein. Denn es kann vernunftgemäß nur eine wahre Kirche Christi geben, und ihre notwendigen Attribute finden sich nur in der römisch-katholischen Gemeinschaft; alle andern sind nur entstanden durch Abfall und Trennung von ihr. Man kann diese verschiedenen sog. Kirchen nicht als Teile eines großen Ganzen, nicht als vereinzelte Versuche und Experimente bezüglich bestimmter Lehren, Gesetze und Einrichtungen auffassen, nicht als Vorstufen einer erst zu begründenden Zukunftskirche, da dadurch die Kirche als Gottes Stiftung geleugnet und dem Wesen der christlichen Offenbarung entgegengetreten wird[1]. Doch sind in zweiter Linie diese christlichen Religionsgesellschaften zu berücksichtigen, nicht bloß 1) weil ihre menschlichen Urheber von der Kirche äußerlich ausgingen, obschon sie nicht innerlich zu ihr gehörten, sondern auch 2) weil sie oft wie die erbittertsten Feinde gerade die verlassene und verratene Kirche verfolgten und bedrängten, 3) weil sie vielfach in der Welt Einfluß erlangten, in einzelnen Zweigen auch viel Förderndes und an sich Gutes teils angeregt teils geleistet haben, zumal auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Kultur. Während aber alle wichtigeren Erscheinungen menschlicher Kultur seit Christus auf das Christentum zurückführen, darf nicht außer acht gelassen werden, daß die Kirche nicht etwa bloß den Menschen zu zivilisieren, sondern ihn auch zum übernatürlichen Leben zu erheben hat; letzteres ist das Ziel, alles andere ist bloß Mittel zum Zweck.

Für die Geschichtschreibung ist es wesentlich gefordert, in zweckmäßiger Weise die sachliche Ordnung der Gegenstände mit der chronologischen zu verbinden. Dabei ist aber in erster Linie die chronologische Ordnung maßgebend, weil es sich um eine historische Wissenschaft handelt. Die Einteilung in Zeiträume muß sich auf innere, in der Entwicklung der Kirche selbst beruhende Gründe stützen; ein neuer Zeitraum tritt dann ein, wenn in der Kirche neue Lebensformen von durchgreifender, universaler Bedeutung zu Tage treten, welche lange Zeit hindurch dem kirchlichen Lebensprozeß ein besonderes Gepräge aufdrücken.

Als Hauptzeitalter der Kirchengeschichte werden allgemein angenommen:

Erstes Zeitalter (christliches Altertum), die sieben ersten Jahrhunderte umfassend; die Griechen und Römer sind die Träger des christlichen Lebens.

Zweites Zeitalter (Mittelalter), vom 8. bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts; die germanischen und romanischen Völker treten in den Vordergrund und stehen unter dem maßgebenden Einfluß der Kirche.

Drittes Zeitalter (Neuzeit), vom Anfang des 16. Jahrhunderts bis zur Gegenwart; die Spaltung der abendländischen Christenheit und der Kampf der Kirche gegen die Häresie und den Unglauben.

Die großen Wendepunkte in der Entwicklung des kirchlichen Lebens treten naturgemäß nicht auf einmal und unvermittelt in die Geschichte ein. Es gibt

[1] Die von der wahren Kirche getrennten Genossenschaften hat Döllinger im ersten Teile der Schrift „Kirche und Kirchen“ (München 1861) treffend beleuchtet.

zwischen den Zeitaltern als klar ausgeprägten Wendepunkten der Kirchengeschichte längere oder kürzere Übergangsperioden. Eine solche ist zwischen dem ersten und zweiten Zeitalter die Periode des 7. und 8. Jahrhunderts, in welcher die germanischen Stämme in Zentral- und Westeuropa größtenteils schon für die Kirche gewonnen waren, während das ganze kirchliche Leben sich noch in den Rahmen der vorhergehenden Epoche bewegte. Ferner zwischen dem zweiten und dritten Zeitalter die Periode des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts, wo das spezifische kirchliche Leben der vorhergehenden Zeit bereits verfällt und neue Faktoren sich geltend machen, welche den neuen Wendepunkt herbeiführen. Daher kommt es, daß über die genauen Endpunkte des christlichen Altertums und des Mittelalters sowie über die Zahl und Dauer der innerhalb dieser drei Zeiträume liegenden Perioden nicht alle Gelehrten übereinstimmen. Darüber besteht keine Kontroverse, daß die drei ersten christlichen Jahrhunderte als die Zeit der Verfolgung und der Märtyrer ihren eigentümlichen Charakter haben und die staatliche Anerkennung der Kirche seit Konstantin d. Gr. eine neue Periode eröffnet; diese haben einige (Neander, Jacobi, Baur) bis zu Gregor d. Gr. 590, andere (Döllinger, Kurtz) bis zum sechsten allgemeinen Konzil 680 oder bis zur trullanischen Synode 692 (Alzog), wieder andere (Ritter) bis zu St Bonifaz 719 oder bis zu dessen Tod 755 (Niedner) oder bis zum Beginn des Bilderstreites 722 (Gieseler) oder bis zu Johannes von Damaskus (Möhler), andere (Hefele, Hase, Weingarten) bis zu Karl d. Gr. ausgedehnt. Sicher haben alle diese Persönlichkeiten und Ereignisse ihre hohe Bedeutung; aber nicht minder haben sie die erste durch Nestorianismus und Monophysitismus herbeigeführte Kirchenspaltung im Orient und das erobernde Auftreten des Islams; sodann fragt sich, ob nicht die erste Bekehrung der Germanen ganz von der Entwicklung der griechisch-römischen Christenheit zu trennen, einem eigenen Abschnitte zuzuweisen und für Okzident und Orient eine verschiedene Zeit als Endpunkt des christlichen Altertums anzunehmen ist, wie dies neuerdings auch (Kraus) geschah. Im zweiten Zeitalter selbst werden gemeinhin die einzelnen Perioden durch die Personen des großen Karl, der Päpste Gregor VII. und Bonifaz VIII., dann durch den Beginn der abendländischen Kirchenspaltung von 1517 begrenzt; sicher bilden die Blütezeit und der Verfall der beiden Gewalten Papsttum und Kaisertum ihre Epochen; aber hier könnte die Obmacht der Kaiser über die Päpste, wie sie von 962 bis 1073, teilweise bis 1122 hervortritt, und der Kampf des christlichen Abendlandes gegen die mohammedanische Weltmacht vielleicht nicht ihre volle Würdigung erfahren. Was den Ausgang dieses Zeitalters betrifft, ließe sich darüber streiten, ob nicht der Beginn des Protestantismus in seinem Wesen schon auf Wiclef und Hus, zum Teil auch auf die neuen literarischen Anregungen und Bestrebungen des 15. Jahrhunderts, auf die Renaissance, zurückzuführen, ob nicht die Abfallbewegung des 16. Jahrhunderts zu den ständigen Rufen nach „Reform" im kirchlichen Leben seit der Zeit des großen abendländischen Schismas in innere Beziehungen zu bringen ist, und ob nicht die Entdeckung Amerikas, weil es sich nicht um deutsche, sondern um allgemeine Kirchengeschichte handelt, hier bedeutender ist als das Anschlagen der Thesen Luthers am 31. Oktober 1517. Aber vor allem ist darauf hinzuweisen, daß in der Kirche selbst die neuen

geschichtlichen Kräfte, die das dritte Zeitalter bedingen, erst seit dem Konzil von Trient zu voller Geltung kommen.

Dann aber läßt sich weiter fragen, ob die Einteilung der Kirchengeschichte in drei Hauptzeitalter, wobei das 15. und der Anfang des 16. Jahrhunderts als Übergangsperiode erscheinen, der inneren und äußeren Entwicklung der Kirche gerecht wird. Die große Idee der Verbindung von Papsttum und Kaisertum, von der die Zeit vom 8. bis zum 13. Jahrhundert einschließlich in der abendländischen Christenheit beherrscht wird, löste sich im 14. Jahrhundert auf; der Partikularismus trat in den Bestrebungen der einzelnen Nationen hervor; das große Papstschisma gab der führenden Stellung des Papsttums in politischen Dingen einen schweren Stoß; die Renaissance mit ihren neuen Richtungen auf intellektuellem Gebiete trat auf; vom Konzil von Konstanz an wurde immer mehr von den verschiedensten Seiten her die Forderung nach einer Reform des kirchlichen Lebens erhoben und ward auf den folgenden Synoden des 15. Jahrhunderts verhandelt; die Bewegung lief aus einerseits in dem Protestantismus, der keine Reform, sondern eine Empörung gegen die Kirche und eine Zerstörung ihrer übernatürlichen Grundlage war, anderseits in der wahren innerkirchlichen Reform, die mit dem Konzil von Trient und der Tätigkeit der großen Heiligen des 16. Jahrhunderts einsetzte; der Ausgang der Bewegung war die religiöse Spaltung des christlichen Abendlandes, während die Verbreitung des wahren Glaubens in den neu entdeckten Erdteilen glänzende Erfolge zu feiern begann. Angesichts dieser Erscheinungen läßt sich wohl die Frage stellen, ob diese lange Periode nicht als eigenes Zeitalter gefaßt werden kann. Ich möchte praktisch und auch theoretisch die Frage bejahen und habe mich darum für die folgende Einteilung in vier Zeitalter entschieden:

Erstes Zeitalter: Von der Gründung der Kirche bis zum Ausgang des 7. Jahrhunderts. — Die Zeit der Entwicklung und Ausgestaltung des kirchlichen Lebens zu festen Normen im Rahmen der griechisch-römischen Zivilisation. Anfänglich Bekämpfung der Kirche durch das römische Staatswesen, später enge Verbindung zwischen Kirche und Staat im Römerreich.

Zweites Zeitalter: Vom Ende des 7. bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts. — Die Ausgestaltung des kirchlichen Lebens unter dem Einfluß der engen Verbindung der Kirche mit den romanischen, germanischen und einzelnen slawischen Völkern Europas. Höchste Entwicklung der Kirche als sozialpolitischer Macht im Abendland und Trennung der griechisch-orientalischen Christenheit von der kirchlichen Einheit.

Drittes Zeitalter: Vom Anfang des 14. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. — Loslösung des nationalen und staatlichen Lebens der Völker vom kirchlichen Universalismus. Einfluß der Renaissance und deren kulturellen Geistesrichtung auf das kirchliche Leben. Verweltlichung und Verflachung des religiösen Lebens, Ruf nach Reform und Abfall zahlreicher Völker vorwiegend germanischen Stammes von der Kirche. Erneuerung des innerkirchlichen und religiösen Lebens im Anschlusse an das Konzil von Trient.

Viertes Zeitalter: Von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zur Jetztzeit. — Unterdrückung der Kirche durch den fürstlichen Absolutismus. Kampf der Kirche gegen die Einflüsse des Irrglaubens, des Unglaubens und der Re-

volution, gegen die fortschreitende Entchristlichung des Lebens der Völker. Christianisierung von Amerika und Fortschritte der Missionen in Asien, Afrika und Australien.

In der Darstellung wird innerhalb dieser großen Zeiträume der Stoff möglichst chronologisch, in kürzeren und leicht übersehbaren Abschnitten gruppiert, ohne daß streng schematisch die obigen Unterabteilungen der äußeren und inneren Kirchengeschichte (S. 4) durchgeführt würden. Letzteres empfiehlt sich vielleicht für kürzere Lehrbücher, die als Grundlage für Vorlesungen gedacht sind, obwohl auch neuestens in solchen eine Einteilung nach obigen Grundsätzen angenommen wurde. In einem ausführlichen Handbuch ist es aber gewiß vorzuziehen, bei dem vielgestaltigen Leben der Kirche dieses in sachlich und chronologisch einheitlichen kürzeren Zeitabschnitten zu schildern, so daß die treibenden Faktoren und die genetische Entwicklung klarer hervortreten. Was dann die Übergangsperioden betrifft, so wird es das beste sein, diejenigen Verhältnisse, die wesentlich dem vorhergehenden Zeitraum angehören, bis zum Ende jener Perioden zu verfolgen, dagegen die neuen geschichtlichen Faktoren, die den Wendepunkt bedingen, beim Beginne des neuen Zeitabschnittes zu behandeln, soweit dieselben eine einschneidende Wirkung auf die historische Entwicklung zeigen.

Erster Teil.

Die Kirche in der antiken Kulturwelt.

(Von der Gründung der Kirche bis zum Ausgang des 7. Jahrhunderts.)

Vorgeschichte.

Die religiösen Zustände und Anschauungen bei den Heiden und den Juden zur Zeit der Entstehung des Christentums.

1. Die griechisch-römische Heidenwelt.

Literatur. — Döllinger, Heidentum und Judentum. Vorhalle zur Geschichte des Christentums. Regensburg 1857. Sepp, Das Heidentum und dessen Vorbedeutung für das Christentum. 3 Bde. Ebd. 1853. Stiefelhagen, Theologie des Heidentums. Ebd. 1858. F. Jakobs, Heidentum und Christentum (Vermischte Schriften VI). Leipzig 1837. Fischer, Heidentum und Offenbarung. Mainz 1878. F. Arneth, Das klassische Heidentum und die christliche Religion. 2 Bde. Wien 1895. Dufourcq, L'avenir du christianisme. Tl 1: Le passé chrétien. I: Époque orientale. 5[e] éd. Paris 1908. De Jong, Das antike Mysterienwesen. Leiden 1909. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig 1910. Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins. 6[e] éd. 2 Bde. Paris 1906. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain. 2[e] éd. Ebd. 1909; deutsch von Gehrich. Leipzig 1910. Toutain, Les cultes païens dans l'Empire romain. Bd I ff. Ebd. 1907 ff (Bibl. de l'École des hautes-études. Sciences religieuses). Für die einzelnen Völker siehe die Sammlung: Darstellung aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. Münster 1890 ff. — E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 3.—5. Aufl. 3 Tle in 5 Bdn. Leipzig 1869—1903. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 8. Aufl. von M. Heinze. 3 Tle in 4 Bdn. Berlin 1894; 10. Aufl. 1906 ff. — Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine. 6. Aufl. 3 Bde. Leipzig 1888—1890; 8. Aufl. 1910 ff. Grupp, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit. 2 Bde. München 1903 f. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen 1907 (Handb. zum Neuen Test., herausgeg. von Lietzmann).

Das Heil der Welt ging aus von Judäa. Aber als der Heiland in die Welt kam, war das Land der Juden politisch aufgegangen in dem Römerreich, das alle um das Mittelmeer ansässigen Kulturvölker zu einem gewaltigen Staatswesen vereinigt hatte. Die materielle Kultur hatte eine bedeutende Höhe erreicht. Ackerbau, Handel und Gewerbe blühten; ein großes Netz von vortrefflichen Kunststraßen bedeckte die Provinzen und erleichterte den Verkehr bis

in die entlegensten Gegenden. In den zahlreichen Provinzialstädten herrschte griechisch-römisches Kulturleben wie in der Hauptstadt selbst. Zwar boten die zahllosen Völkerstämme, welche in den Provinzen als Urbevölkerung ansässig waren, ein sehr buntes Gemisch dar, was Sitte und Sprache angeht; das Volk hatte seine Muttersprache beibehalten und bediente sich ihrer im Verkehr. Allein in den Städten sprach man griechisch und lateinisch. Durch Alexander d. Gr. waren Kleinasien, Syrien und Ägypten dem Einfluß der griechischen Zivilisation eröffnet worden, obgleich das Reich des Mazedoniers selbst nur von kurzer Dauer gewesen war. Die Römer fanden bei der Eroberung dieser Gebiete überall hellenisches Wesen vor. Griechische Literatur, Kunst und Bildung wurden, wenn auch in verschiedenen Abstufungen, das Hauptelement der Kultur im gewaltigen Römerreich. Mit Ausnahme der Juden waren alle Völker des Reiches einem vielgestaltigen Heidentum ergeben, das aber, wenigstens in der Anschauung der großen Masse der Gebildeten, nur noch als eine Summe von offiziellen religiösen Zeremonien fortlebte. Das Heidentum war eigentlich schon mit der Abkehr von Gott gegeben; als Vielgötterei (Polytheismus) entwickelte es sich nach und nach bei dem Schwinden der Reste der alten Überlieferungen, bei immer tieferem Sichversenken in die sichtbare Natur. Der gefallene Mensch kam zuletzt dahin, daß er alles andere anbetete, nur nicht den allein wahren Gott (Weish 13, 1 ff. Röm 1, 23 25). In den vielfältigen Kräften und Erscheinungen der Natur suchte man das Höhere und Göttliche, in einer den klimatischen, örtlichen und sonstigen Verhältnissen, vor allem dem höheren oder geringeren Bildungsgrade und dem Nationalcharakter entsprechenden Weise. Die Idee der Heiligkeit und der Allmacht des höchsten Wesens ging verloren, die Gottesverehrung ward eine rein äußerliche, von sittlichen Beweggründen entblößte; die Würde des Menschen selbst ward verkannt und geopfert.

Wohl war somit das Heidentum eine traurige Verirrung der Menschheit, eine Folge der Sünde, aber Gottes Erbarmen ließ noch die Kräfte und Keime des Guten zurück; die Heilige Schrift nennt wohl die heidnischen Götzen Dämonen, aber daß an den Heiden alles dämonisch sei, sagt sie nicht, belobt vielmehr das Gute auch an den Heiden, und die Kirche hat den Satz verdammt, alle Werke der Heiden seien Sünden. Heben mehrere Kirchenschriftsteller (Tatian, Tertullian, Lactantius, Arnobius) die dämonische und abstoßende Seite des Heidentums hervor, so finden andere (Justin, Theophilus, Origenes und Klemens von Alexandrien, Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Augustinus) in ihm auch die tiefen Ahnungen des Göttlichen, Samenkörner des Logos, zerstreute Strahlen der Wahrheit, edlere und bessere Gedanken, Anknüpfungspunkte an die christlichen Ideen, an die den Juden anvertrauten göttlichen Aussprüche (Röm 3, 1 2), die teilweise benutzt worden seien.

1. Bei den alten Kulturvölkern Asiens wie bei den Stämmen Kleinasiens, mit denen die Griechen in Berührung kamen, fanden dieselben die verschiedenartigsten Formen des Polytheismus vor.

Indien hatte eine uralte Bildung und Literatur. Die älteste Religion der Hindus war Natur-, besonders Tierdienst. In den Vedas (heilige Bücher) erscheinen drei Hauptgottheiten: Indra, der Gott des Luftkreises, Varuna, der Gott des äußeren Firmamentes, Agni, der Gott des Feuers, alle drei mit Frauen versehen. Im Anschluß an die vedische

Periode entwickelte sich der Brahmanismus. Brahma, die lenkende Kraft, der Urgrund und Mittelpunkt der Welt, gestalt- und personlos gedacht, wurde in diesem System der höchste Gott. Aus dessen unendlicher Substanz gehen unendliche Wesenreihen in immer tieferen Abstufungen hervor (Emanationen). Für die niederen Stufen bildet die Materie einen Kerker, den sie sich durch Abfall von Brahma zugezogen haben. Diese Emanationslehre führte zur Annahme der Seelenwanderung: wie alle Wesen von Brahma ausgehen, so kehren sie auch in ihn zurück; aber jede Seele hat dazu, je nach ihrer Schuld oder ihrer Entfernung von ihm, einen kürzeren oder längeren Weg durch eine Reihe von Wesen zurückzulegen. Später wurden die Hauptgötter der Volksreligion in das System aufgenommen; Wischnu und Siva erscheinen als Ausstrahlungen des einen höchsten Wesens Brahma, wodurch eine Dreiheit entstand (tri-murti, Lehre von der „Dreieinheit"). Die Priester (Brahmanen oder Brahminen) besaßen allein die Kenntnis des Opferwesens. Die Ausbildung der streng geschiedenen Kasten im bürgerlichen Leben hängt aufs engste mit diesem Religionssystem zusammen. Im 6. Jahrhundert v. Chr. entstand in Indien der Buddhismus, die von Buddha (der Erleuchtete) gegründete Religionsform, als deren Stifter der Königssohn Gautama gilt, der sich von der Welt zurückzog und in der Einsamkeit lebte. Als solcher hatte er die „Erleuchtung", auf Grund derer er das buddhistische Religionssystem verkündigte. Der Gottesbegriff fehlt darin; das göttliche Ursein als Ursache der Welt wird geleugnet; als das zu erreichende Ziel wird dem Menschen die Überwindung alles Elendes durch die möglichst große Welt- und Selbstvernichtung vorgestellt; Dasein und Schmerz erscheinen in dieser pessimistischen Lehre als unzertrennlich. Moral und Aszese werden an die Spitze gestellt; durch die Lehre von der Gleichheit aller Menschen trat der Buddhismus dem Kastenwesen entgegen; die Aufhebung des Begehrens führt zur Aufhebung des Leidens und zur Erlösung der Seele durch den Eintritt in das Nirwana (Verwehen, Aufgehen in der Unendlichkeit). Nach und nach wurde Buddha selbst zu einem göttlichen Wesen, zu einem „Weltheiland", in der Auffassung seiner Anhänger. Das System fand weite Verbreitung; durch Fürsten, wie König Asoka (259—222 v. Chr.), wurde es kräftig gefördert. In Indien ward der Buddhismus durch den umgestalteten Brahmanismus nach langen Kämpfen zurückgedrängt; dafür fand er in China, in Tibet und bei den Tataren Eingang.

In Persien wie in Medien und Baktrien wurde Zoroaster oder Zarathustra als der gottgesandte Stifter der Religion verehrt. Der Priester- und Gelehrtenstand der Magier war sehr mächtig und einflußreich; man hatte eine heilige (Zend-) Sprache und heilige Bücher (Zendavesta). Die früheste Religionsform scheint Elementendienst, besonders Verehrung des Feuers, gewesen zu sein mit monotheistischem Zuge; Zoroaster knüpfte wohl an diesen an. Ormuzd, der höchste, gute Gott, Schöpfer der Welt, wurde im Feuer symbolisch verehrt. Ihm steht der Geist des Bösen und der Finsternis, Ahriman, gegenüber. Jede der zwei Gottheiten hat sechs bis sieben Geisterfürsten unter sich: die Amschaspands des Ormuzd, die Diws des Ahriman. An die Amschaspands reihen sich die Izeds, unter denen Mithra, der glänzendste, der Besieger des Winters, Ormuzd am nächsten kam. In den indischen Vedas erscheint Mithra als Ordner der Welt, doch verschwand er dort aus dem religiösen Bewußtsein. Er ging in die Zendavesta über, und als persischer Mithra wurde er der Gott der Sonne, dessen Fest besonders zur Zeit der Wintersonnenwende gefeiert ward. Seine Verehrung verbreitete sich später sehr stark im östlichen wie im westlichen Römerreich[1].

In Babylon waren Bel und Mylitta (Zeus und Rhea) Hauptgottheiten; letztere war identisch mit Astarte, der Himmelskönigin, der Göttin der Geburt und der Fortpflanzung. Bel (phöniz. Baal) war Gott des Himmels, des Lichtes und des Feuers, erst in späterer Zeit als Sonnengott und ähnlich dem Saturn gedacht. Der Kultus war ursprünglich Sabäismus (Jer 8, 2). Der Belstempel diente auch als Sternwarte; Astronomie und Astrologie waren zu einer mit der Religion im engsten Zusammenhange

[1] Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, 2 Bde, Bruxelles 1895—1899; deutsch von Gehrich, Leipzig 1903. Kluge, Der Mithrakult, seine Anfänge, Entwicklungsgeschichte u. Denkmäler, ebd. 1911. Dieterich, Eine Mithrasliturgie², ebd. 1910.

stehenden, von den Priestern (Chaldäern) gepflegten Wissenschaft ausgebildet; beide beruhten auf der Annahme einer zwischen der Erde und den Sternen bestehenden Wechselwirkung und Sympathie. Die Gestirne wurden als Schicksalsmächte befragt, Amulette und Magie waren allenthalben in Gebrauch. Assyrien erhielt den Sternendienst von Babylon, den Adonisdienst von Syrien; die Fischgöttin Derketo, Atergatis, ward als Schutzgöttin des Reiches gedacht; ihr Attribut war die heilig gehaltene Taube. Auch andere Gottheiten sowie ein böses Prinzip kannte dieser Kultus.

Zu Labranda in Karien (Kleinasien) wurde der Gott Men als mannweibliches Wesen mit Bart und weiblichen Brüsten, umwickelt mit Binden und versehen mit der Doppelaxt, verehrt; zu Mylasa ein Zeus Osogo mit dem Dreizack (Poseidon), dem Karier, Lydier und Mysier gemeinschaftliche Opfer darbrachten. In Phrygien herrschte der Dienst der „großen Mutter", der Kybele, der das Opfer der Selbstentmannung dargebracht wurde, wie dies ihr Diener und Liebling, der gleichfalls verehrte Attis, getan haben soll[1]. Die priesterlichen Eunuchen, die bei den Festen orgiastische Tänze aufführten, hießen Gallen. Ebenso war der Kult des phrygischen Schutzgottes Sabazius ein wildsinnlicher Naturdienst. Auch in Bithynien, Lykien und Lykaonien war der Kult der Kybele und des Attis herrschend, wozu noch andere Kulte kamen. In Kappadozien und im Pontus war die Hauptgöttin Ma, gleich der Mylitta und der Anaitis, die in Persien und Armenien als Göttin der Fortpflanzung die höchsten Ehren genoß. Zu Komana und Sarus bestanden Tempel dieses Kultes; Men oder Lunus (Mondgott) ward in Kabira wie zu Karrä in Mesopotamien verehrt. Zu Zela im Pontus und anderwärts ward auch der persische Feuerdienst geübt. Die ganz verweichlichten Lydier verehrten ebenso die Kybele (Ma), besonders zu Sardes, dann den Sonnengott Sandon (den griechischen Herakles), die halb kriegerische halb weichliche Omphale. Die griechische Herrschaft und Kolonisation brachte neue Kulte und manche Änderungen, ohne die schmählichen Götterdienste der früheren Zeit zu beseitigen.

In Syrien und Phönizien verehrte man den Baal, den Sonnengott, früher bildlos; später saß sein Bild auf Stieren und wurde von zahllosen Priestern bedient. Der kanaanitische Moloch (Melech = König) war der Baal nach seiner zürnenden, zerstörenden Seite, die Glutsonne, verehrt mit Räucherwerk und den Opfern von Stieren und auch Kindern, die in den glühenden Schoß des metallenen Idols unter rauschender Musik hinabgeworfen wurden. Eine andere Form des Baal war Melkarth, Stadtkönig von Tyrus, der phönizische Herkules. Dem Baal steht zur Seite die Mondkönigin Astarte, Schutzgöttin von Sidon, Baaltis in Byblus, Urania in Askalon, auch Aschera, Astaroth (4 Kg 21, 7; 23, 6); das ihr gebrachte Opfer bestand in der Preisgebung der Weiber; die Wollust war Gottesdienst. Im syrischen Hierapolis hatte diese Naturgöttin einen der prächtigsten Tempel, zu Emesa ward der Sonnengott Elagabalus durch Priester in Weibertracht ebenso obszön verehrt. Adonis oder Thammus hatte seine Hauptstätte in Byblus, wo sein Begräbnis und seine Wiederauffindung mit Trauer- und Freudentagen gefeiert ward. In den philistäischen Städten war Dagon (1 Kg 5, 3 ff) die Hauptgottheit, dargestellt durch einen Fischkörper mit Menschenhänden und Menschenkopf, dem babylonischen Odakon ähnlich; neben ihm verehrte man die Derketo, oben Weib, unten Fisch. Sie waren Meeresgötter, während Marnas als Witterungsgott bei Dürre und Trockenheit angerufen wurde.

Auch die Araber hatten siderische Kulte: Sonne, Mond und Sterne wurden verehrt. In Taif ward die Göttin Allat, Alilat, Mondgöttin, in Gestalt eines viereckigen weißen Steins verehrt, vom Stamme der Gatafan Uzza (die Hochmächtige) in Gestalt eines Akazienbaums, von andern Stämmen im Bilde eines Weibes, zu Medina die Göttin Manat. Im steinigen Arabien war Dusares (Urotal, Dionysos) Sonnengott, in Mekka besonders Hubal, abgebildet mit sieben Pfeilen in der Hand.

Karthago, eine Kolonie der Phönizier, hatte die phönizischen Götter Baal, Moloch, Astarte, deren Kult sich gleich der punischen Sprache auch unter der römischen Herrschaft forterhielt. Menschen- und zumal Kinderopfer waren üblich, ebenso der unsittliche Dienst der Astarte, hier Cölestis genannt.

---

[1] Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, Gießen 1904.

Die Ägypter hielten am zähesten an ihrer alten Religion fest, die alle Lebensverhältnisse beherrschte und durch wachsame Priester behütet war; sie hatten viel weniger ausgebildete Mythen als die Griechen; eine Götterregierung stand an der Spitze der Geschichte. Drei Götterkreise (Dynastien) werden erwähnt: die erste mit dem National-Sonnengott Ra an der Spitze hatte sieben höchste Götter, die zweite zwölf Götter, die dritte dreißig Halbgötter. Das Götterwesen erwuchs aus einzelnen Lokalkulten, wobei Memphis für Nieder-, Theben für Oberägypten den größten Einfluß hatten. Sonnendienst war in beiden Kreisen die Grundlage; jede Landschaft behielt noch ihren Spezialgott bei, dem in der Regel eine weibliche Seite zugeteilt war. Der Gott Ammon ward erst durch die Erhebung Thebens zu höherer Bedeutung gebracht und als Jupiter gefaßt. In Memphis war Phthah Hauptgott, Vater der Götter (von den Griechen für Hephästos gehalten), in Chemmis oder Panopolis wurde Khem (bei den Griechen Pan) verehrt, auf der Insel Philä, bald aber in ganz Ägypten, die Göttin Isis, als passive Materie, unzertrennlich verbunden mit Osiris, dem zeugenden Prinzip. An beide knüpfte sich ein weit ausgebreiteter Mythus. Neben Osiris galt Thoth als göttlicher Urheber menschlicher Bildung, insbesondere der Erfindungen und Künste. Die Tiere galten als Organe der Gottheit und göttlichen Kräfte; an verschiedenen Orten wurden verschiedene Tiere verehrt, nicht bloß Rinder und Schafe, sondern auch Wölfe, Krokodile, Schlangen; die Tötung eines heiligen Tieres galt als todeswürdiger Frevel und führte oft zu blutigen Kriegen. Den ersten Rang nahmen die Stiere ein: in Memphis Apis, der wiederauflebende Phthah, in Heliopolis Mnevis, die wiederauflebende Sonne, die im ganzen Nillande verehrt wurde. Mit dem krassen Tierkult kontrastiert es seltsam, daß die Vorstellungen über die Unterwelt und den Zustand nach dem Tode bis ins einzelne und in einer Weise ausgebildet waren wie bei keinem andern vorchristlichen Volke. Man glaubte, daß die Seelen verstorbener Menschen 3000 Jahre lang durch Tierkörper hindurchgehen müssen, um dann wieder in menschliche Leiber einzugehen. Osiris galt als Totenrichter; bestand der Verstorbene vor ihm, so führte er ein Doppelleben: einmal blieb die Seele in fortwährender Beziehung zu ihrem irdischen Leibe, der darum auch durch die sorgfältigste Einbalsamierung gereinigt, unverweslich und dauerhaft gemacht wurde, um einst wieder bezogen werden zu können; sodann ging sie durch Wanderungen hindurch, bei denen sie auch der physischen Nahrung wie im irdischen Leben bedurfte; in der Seligkeit selbst sollten die irdischen Beschäftigungen fortgesetzt werden. Sehr groß war die Zahl der heiligen Zeiten zu Ehren des Sonnengottes, des Nils, der Geburtsstätte der Götter. Die Priesterschaft war in viele Rangstufen geteilt, ihre Dienstleistungen bis ins kleinste geregelt, namentlich betreffs der Auswahl der Opfer; zugleich war sie im Besitz einer Geheimlehre, die sie sorgsam verborgen hielt. Die persische, griechische und römische Herrschaft brachte manche Veränderung, und die Ägypter gewöhnten sich, neben den überlieferten Nationalgöttern auch ihre toten und lebenden Könige, so fremd und unrein sie ihnen waren, göttlich zu verehren.

2. Das begabteste Volk der alten Welt, die Griechen, bildeten das von andern Völkern Empfangene weiter aus, es künstlerisch gestaltend. Leleger und Karier, die mit den Hellenen später verschmolzen, Thrakier und Pelasger waren Träger der einzelnen Bestandteile, aus deren Verschmelzung das griechische Religionswesen sich entwickelte. Die Pelasger, die an dem Orakel zu Dodona einen Mittelpunkt ihres Kultus hatten, verehrten kosmische, geisterhaft gedachte Gewalten, Elemente und Gestirne, insbesondere einen Himmelsgott (Zeus-Uranus) und eine Erdgöttin (Gaia), mit jenem bald als Mutter bald als Gemahlin verbunden. Dazu kamen der Sonnengott (Helios), der Gott der Befruchtung (Hermes), die Feuergöttin (Hestia), dann die unterirdischen Mächte, der König der Schattenwelt, Aidoneus, gepaart mit Persephone, der Würgerin, die Kabiren, die obersten Naturmächte. Bei den Hellenen, für die Homer und Hesiod Lehrer der Religion waren, wurden die rohen Naturgottheiten menschlich

gestaltet, aber auch allen menschlichen Leidenschaften und Lastern sowie dem blinden Verhängnis unterworfen. Der griechische Olymp, wie er allgemein anerkannt war, umfaßte zwölf Gottheiten. Zeus, der Donner- und Wolkengott, erschien als der oberste und mächtigste, der Vater der Götter; dieser monotheistische Zug ward aber geschwächt durch die Mythen, welche Ewigkeit, Allmacht und Erhabenheit über die Welt ihm absprachen. Dazu kamen eine Reihe von geringeren Gottheiten, Halbgöttern, Heroen, Dämonen, Nymphen usf., die Horen, Chariten (Grazien), Musen, Moiren (Schicksalsgöttinnen, Parzen), Erinnyen, Personifikationen abstrakter Begriffe (Tyche, Themis, Nemesis).

Die griechische Mythologie war so phantastisch ausgestaltet, daß zahlreicher Widerspruch und allseitige Verwirrung im Götterdienste bestand, wogegen der Staat nur in seiner Blütezeit einige Abhilfe zu treffen vermochte. Die Staaten, die Stämme und Geschlechter hatten ihre besondern Gottheiten, die beibehalten wurden, wenn auch oft bei geänderter Richtung und Lebensweise mit Umgestaltung der älteren Bedeutung und des Dienstes. Sehr reich war der Opferkultus ausgeschmückt, die Götterfeste waren auch Volksfeste. Diese Volksreligion mit ihrer überwiegenden Sinnenlust, ihrer phantastischen und unsittlichen Mythologie, mit ihren unwürdigen Vorstellungen von der Gottheit konnte bald den tiefer Denkenden nicht mehr genügen; viele gaben sie auf als leeren, bloß zur Bändigung der rohen Masse bestimmten Aberglauben und bekannten sich, eine esoterische Lehre der exoterischen des Volkes gegenüberstellend, zum Gott der Weisen, der nur diesen erkennbar sei, als dem höchsten Urwesen.

Auch die Mysterien, von denen die eleusinischen die berühmtesten waren, konnten keine ausreichende Befriedigung verschaffen; es gab hier keinen belehrenden Unterricht, sondern nur symbolische Handlungen, Reinigungen, Opfer, theatralische Szenen aus den Mythen der Götter, nächtliche Umzüge; oft pflanzten sich in ihnen die Kulte unterdrückter Stämme fort. Diese symbolischen Handlungen ließen den Vermutungen und Deutungen der Menschen freien Spielraum, und erst durch diese entstanden eigene Theorien über dieselben. Die erleuchtetsten Geister legten ihnen keinen hohen Wert bei. Neben den öffentlichen gab es auch Privatmysterien; in beiden kamen meistens grobe Ausschweifungen vor. Ihr Reiz lag in dem obschon dünnen Schleier des Geheimnisses, in dem durch dramatische Darstellung bewirkten Wechsel der Empfindungen, in dem Zusammenwirken der Künste und künstlerischen Genüsse, in der lebhaften Erregung und Ergötzung, in der Verheißung eines seligeren Zustandes auch nach dem Tode für die in dieselben Eingeweihten.

Vergebens bemühte sich die Philosophie, die Mängel der Volksreligion zu ersetzen; sie konnte wohl bei einzelnen schöne Früchte tragen, manche Vorurteile zerstören, bei vielen die Volksreligion in Mißkredit bringen, aber positiv für die Menge nichts Besseres zum Ersatz bieten; ja sie glaubte, es sei unmöglich, allen die Gottheit bekannt zu machen, die Menge könne nicht philosophisch sein.

Die griechische Philosophie begann mit der Naturphilosophie zunächst in der durch Thales aus Milet (um 601 v. Chr.) begründeten ionischen Schule. Pythagoras aus Samos (525 v. Chr.), mit mathematischen Studien beschäftigt, gründete zu Kroton in Unteritalien eine asketisch-philosophische Schule, die besonders Mathematik und Musik pflegte und damit eine eigentümliche religiöse Lebensweise verband. Die Pythagoreer faßten das Zahlensystem als das Urbild und den lebendigen Grund aller Dinge, das unentfaltete Eins (Monas) als die göttliche Ursubstanz, das Universum als eine große, aus Zahl und Maß sich erbauende Harmonie, eine einzige geschlossene Kugel mit dem Zentralfeuer in der Mitte, von wo aus die Weltseele (Monas) alles durchdringt. Ein Hauptpunkt des Systems war die Lehre von der Seelenwanderung. Einen schrofferen Gegensatz gegen die Volksreligion stellte die eleatische Schule dar, begründet (ca 536) durch Xenophanes

von Kolophon, der die Einheit Gottes hervorhob, aber pantheistisch sie nur als Einheit der Welt faßte, während sein Schüler Parmenides das reine, schlechthin einfache Sein an die Spitze stellte, in dem das Denken und das Gedachte zusammenfällt — eine Anschauungsweise, der auch Zeno und Melissus, die letzten Eleaten, huldigten. Empedokles (492—432 v. Chr.) suchte die ionische, pythagoreische und eleatische Richtung zu kombinieren in einem großartigen Pantheismus, faßte die ewige kugelförmige Welt (Sphäros) als beseeltes, göttliches, um sich selber kreisendes Wesen, in dem Liebe und Haß Grundkräfte sind, die außerhalb desselben die sichtbare Welt des Wechsels hervorbrachten und beeinflußten, vertrat die Seelenwanderung und forderte ihr gemäß Schonung des Tierlebens und Enthaltung vom Fleischgenuß. Dagegen suchten Demokritus von Abdera (geb. 460) und mit ihm die atomistische Schule jede andere Kraft als die der Materie überflüssig zu machen, erklärten die Welt für den Inbegriff der verbundenen, zusammengeordneten Atome, die Seele für ein Aggregat von runden Feueratomen, das, ein zweiter feinerer Leib, den sichtbaren dicken umzieht und bewegt. Im 5. Jahrhundert v. Chr. traten besonders in Athen die Sophisten auf, die durch rednerische Gewandtheit und Schmeichelei gegen die herrschenden Vorurteile viele Schüler fanden, aber jede objektive Wahrheit und Wirklichkeit, von verschiedenen Systemen ausgehend, in Frage stellten und den Materialismus und Atheismus weithin verbreiteten.

Eine Reaktion dagegen war die ethische Philosophie, die vorzüglich Sokrates vertritt, eine auch bei den genialen Griechen lebhaft bewunderte, großartige Erscheinung. Er drang vor allem auf Selbsterkenntnis, verschmolz die Idee der Philosophie mit der der Tugend, forderte Enthaltsamkeit und Selbstüberwindung und führte persönlich ein tadelloses Leben. Er hatte tiefe Ahnungen des Göttlichen und bewies am Ende seines Lebens eine sonst bei den Heiden unerhörte Hochherzigkeit. Schon war der alte Göttermythus vielen anstößig geworden, und begabte Männer, wie Heraklit, Theagenes von Rhegium, Metrodorus von Lampsakus, suchten mit allegorischer Deutung der Gedichte Homers und Hesiods abzuhelfen, während andere (z. B. Isokrates) diese Dichter offen wegen Verleumdung der Götter anklagten, die zur Beschönigung vieler Frevel führe. Auch der Dichter Pindar hielt manche Mythen für entstellt durch schlechte Gesinnung; der sonst so gläubige Herodot übte an einzelnen Mythen Kritik, während Thukydides zwar eine göttliche Leitung der menschlichen Schicksale anerkennt, aber doch überwiegend die menschlichen Triebfedern und freien Entschlüsse hervorhebt. Im religiösen Bewußtsein wie in der Poesie zeigt sich ein stetes Schwanken zwischen einem alles beherrschenden Weltgesetz oder Schicksal und zwischen der persönlichen und freien Selbstbestimmung und Macht der Götter. Die Ideen vom Sündenfalle der Menschen und von der Unsterblichkeit tönen als Nachklänge früherer Überlieferungen noch vielfach fort, aber oft nur leise und kaum vernehmbar.

Den Geist des Sokrates faßte der hochbegabte, mit den vorausgegangenen Philosophen wohl vertraute, durch Reisen in Ägypten und Sizilien mit reichen Erfahrungen ausgerüstete Platon aus Athen (429—348 v. Chr.). Seine Hauptlehren sind folgende: 1) Gott ist seinem Wesen nach unerkennbar, muß geistig erfaßt werden; die Menge kann ihn nur in einer Teilung, in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, nicht in der Gesamtheit seines Wesens begreifen; dem Volke gehört das Konkrete, der religiöse Glaube (oder Meinung — Doxa), dem Weisen das Abstrakte, die Wissenschaft. 2) Der höchste Gott ist ein intelligenter, freier, weiser und gerechter Geist, erhaben über andere innerweltliche Götter (monotheistischer Zug). Er ist Bildner der Welt (Demiurg), nicht ihr Schöpfer; ihm steht eine präexistente Materie gegenüber (dualistischer

Zug); diese wird möglichst eigenschaftslos gedacht, ist nur virtuell, nicht aktuell Körper; Körper entstehen erst aus der Gestaltung des Urstoffs. Diese erste Materie war in einem regellosen, chaotischen Zustand, in dem die Elemente zwecklos durcheinander wogten; das Prinzip dieser Bewegung war eine dem Chaos innewohnende, von blinder Notwendigkeit beherrschte, vernunftlose Seele. In diesen chaotischen Zustand brachte erst die göttliche Vernunft (der mittels einer Entfaltung seines Wesens aus Gott emanierte Geist) Gestalt und Ordnung, indem sie nach dem Urbild der ewigen Ideen die Materie organisierte. 3) Die Ideen sind ein Mittelding zwischen Gott und Materie, die göttlichen Anschauungen und Gedanken, nach denen als Typen Gott die Dinge der Welt als Antitypen schafft, oder richtiger die Objekte der göttlichen Gedanken. Sie sind der einzig feste und würdige Gegenstand menschlichen Denkens und Erkennens; denn sie sind unwandelbar und ewig und existieren nur in sich selbst, aber getrennt von allen Dingen und individuell, während ihre vielfältigen Abbilder, die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, veränderlich und vergänglich sind. Jene haben wahrhaftes Sein, diese nur den Schatten des Daseins, und zwar nur durch eine gewisse Teilnahme an ihren Urbildern. Was den Pythagoreern die Zahlen, sind den Platonikern die Ideen. Sie sind in Gott begründet, und dieser ist die allumfassende Idee. Die höchste Idee ist die des Guten, kaum menschlichem Erkennen erreichbar, unerläßlich jedoch für dasselbe, Ursache alles wahrhaften Seins, letzter Grund der Idealwelt. 4) Das erste, was Gott bildete, war die Weltseele; die im Chaos wohnende, vernunftlose Seele, die nicht verwandelt noch zerstört werden konnte, wurde durch die göttliche Vernunft gebändigt, mit dem göttlichen Nus verbunden und gemischt; die Weltseele ist durch den ganzen Weltraum verbreitet, unsterblich, denkend. Als Gott die Materie teilte und zu Einzelkörpern organisierte, da teilte er auch die seelische Substanz und bildete eine Vielheit von Seelen, denen er mehr oder weniger von seinem Geiste einflößte. Alles, was von Intelligenz in der Welt ist, bis herab zum Menschen, gehört zur göttlichen Substanz (pantheistischer Zug). Der Welt gab Gott die vollkommenste (sphärische) Gestalt und die kreisförmige Bewegung, machte sie zu einem aus Seele und Leib zusammengesetzten vernünftigen Tiere, zu dem vollkommensten unter den gewordenen Göttern, und zeugte ein ganzes Geschlecht von Göttern, zunächst die Sterngötter, dann niedere Götter — Dämonen und Genien — (die Götter der Volksreligion). Den Sterngöttern übergab Gott die vernünftigen Seelenkeime, mit denen sie Vergängliches zusammenfügen und so in Nachahmung seiner eigenen Schöpferkraft lebende Wesen bilden sollten. 5) Damit entstand der Mensch, dessen Seele die Weltseele im kleinen darstellt und aus derselben Seelensubstanz wie diese gebildet ist nach derselben Idee des Guten. Es sind aber drei Seelenwesen im Menschen: a) ein unsterbliches, die Vernunft, das Göttliche in ihm; b) das bessere, männliche, mutige (iraszible); c) das schlechtere, weibliche, sinnliche (konkupiszible) Element, beide letztere sterblich und erst bei der Verbindung des Geistes mit dem Körper hinzukommend, jenes im Herzen, dieses in der Leber wohnend, während das Göttliche im Haupte seinen Sitz hat. Wahrer Beruf der unsterblichen Seele ist Erkennen und Wissen, alle Tugend besteht im Wissen, alle Laster beruhen auf Irrtum und Unwissenheit. Das Wahre

fällt mit dem Guten zusammen, das Gute mit dem Schönen. Die menschlichen Seelen haben schon vor der Geburt in dieser Welt vorzeitlich existiert und haben dort sich versündigt, sei es durch Mangel an Kraft, durch Unfähigkeit, das Göttliche zu erkennen und festzuhalten (so im „Phädros"), sei es durch eine verkehrte Wahl unter den verschiedenen Lebenslosen (so im Werke „Vom Staate"). 6) Die Sünde des Menschen ist unfreiwillig; denn das Schönste in uns, die Seele, kann nicht das Häßliche, das Unrecht, in sich aufnehmen; die Ungerechtigkeit ist eine Seelenkrankheit, die man gleich den Krankheiten des Leibes nicht freiwillig aufnimmt. Wer das Böse will, irrt nur im Urteil, und das ist kein Akt des freien Willens, sondern psychisches Leiden. Fragt man, wie die Sünde, wenn unfreiwillig begangen, bestraft werden kann, so ist zu erwidern: es geschehe, damit man sich so schnell als möglich vom Bösen lostrenne; sodann sei Strafe erleiden nichts Böses, sondern etwas Gutes, weil zur Läuterung vom Bösen dienend; auch sollen damit andere abgeschreckt werden, auf daß nicht auch sie sich verführen lassen. Ausdrücklich wird verneint, daß Gott der Urheber des Bösen sei. Hier wie sonst wird die menschliche Willensfreiheit verkannt; der Einfluß der Körperbeschaffenheit und der Erziehung, des Temperaments und der äußeren Umgebung auf die Intelligenz der Seele wird nebst dem schon aus dem früheren Dasein mitgebrachten Charakter so hoch angeschlagen, daß an Stelle der Freiheit die Notwendigkeit tritt und der Mensch entweder unfehlbar tugendhaft, weil geistig gesund, oder unabwendbar lasterhaft, weil krank ist. Ist auch das Verhängnis eine höhere Ordnung und Vorsehung, ist auch neben der prästabilierten Notwendigkeit eine Freiheit des Einzelnen in gewissen Grenzen anerkannt, so ist doch der Determinismus nicht überwunden; für Gott selbst und das Gute überhaupt ist die Naturnotwendigkeit nicht zu beseitigen; absolutes Freisein vom Bösen kann der Seele nie zukommen. 7) Das gegenwärtige Leben ist nicht bloß Frucht eines früheren, sondern auch Keim eines späteren Lebens. Die Seele ist unsterblich, weil sie Leben, weil sie einfach, unzerstörbar ist, während der Körper nur als ihr Kerker erscheint. Es gibt einen Mittelzustand zwischen ewiger Seligkeit und Unseligkeit, den Zustand der Buße und Reinigung nach dem Tode; aber da auch die geläuterten Seelen wieder in die sinnliche Welt herabsinken und so der erneuerten Reinigung verfallen können, kann es eigentlich keine Seele zu ganz unvergänglicher Glückseligkeit bringen, und es bewegt sich die Weltordnung in einem ewigen Kreislauf. 8) Wie die Schuld eigentlich nur ein Mangel geistiger Kraft, so ist auch die Erlösung eigentlich nur ein Zu-sich-selbst-kommen, ein Sich-selbst-erfassen des an der Leiter der himmlischen Ideen aufsteigenden Geistes, und nur der beschränkten Zahl der Geistesmenschen (Philosophen, Pneumatiker) beschieden, die sich zum himmlischen Sein emporschwingen, der Vernunft den Sieg über den Leib verschaffen, das Sinnenleben gleichsam ertöten. Sorge und Vorbereitung für den Tod soll das Leben des Weisen sein. Der wahre Philosoph ist zugleich der Tugendhafte; die Tugenden sind die vier moralischen, denen Übermaß und Mangel entgegenstehen. Die Herrschaft der Vernunft über die niederen Triebe und Begierden, die auf Wissen beruht, führt zur Glückseligkeit, d. i. zur größtmöglichen Verähnlichung mit Gott. Die Idee des höchsten Gutes soll, wie den einzelnen Menschen, so auch die menschliche Gesellschaft, den Staat, durch-

dringen, der durch eine Aristokratie der Wissenschaft regiert werden soll. — Platon hat ahnungsvolle Blicke in die Zukunft geworfen, erhabene Gedanken in reicher Fülle ausgestreut; aber auch er ist dem Schicksale des sich selbst überlassenen Menschengeistes erlegen und konnte von Irrtümern sich nicht freihalten, wie denn auch in seinem Idealstaat die Weibergemeinschaft, die Dienstbarkeit des dritten Standes, das Aussetzen oder Töten krüppelhafter Kinder gefordert und die Päderastie gestattet wird.

Platons Schüler und Nachfolger, die Akademiker, machten viele seiner Vermutungen zu Lehrsätzen, wichen auch in manchen Lehren von ihm ab.

Der größte Schüler Platons, aber auch sein größter Gegner, der universellste Geist des Altertums, war Aristoteles aus Stagira (384—322 v. Chr.), der Begründer der peripatetischen Schule und der dialektischen Philosophie. Platon war vorzugsweise poetisch, idealistisch, spekulativ, Aristoteles dagegen mathematisch nüchtern und präzis, realistisch, kritisch. Der Stagirit war Philosoph des Verstandes, Systematiker: er stellte die Denkgesetze des menschlichen Geistes zusammen (Organon). Ausgehend von dem Unterschied zwischen Substanz (Usia) und Akzidens (Symbebekos), zählt er zehn Kategorien auf (Wesenheit, Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Haben, Tun, Leiden), entwickelt die Lehre von den Urteilen (Sätzen), Schlüssen, Trugschlüssen, Beweisführungen. Von dem Allgemeinen geht er zu dem Besondern und Einzelnen über; er begnügt sich vorherrschend mit den von der Endlichkeit abstrahierten Begriffen und setzt die konkrete Wirklichkeit als die völlig reale Idee. Die Natur betrachtet er nach Materie, Form und Privation und unterscheidet das Irdische und das Himmlische. An Platon bekämpfte er die Ideenlehre, die Präexistenz der Seelen, die Seelenwanderung sowie den Satz, daß niemand freiwillig böse sei. Gott wird bei ihm nicht als Schöpfer oder auch nur als Weltbildner, sondern als Endziel (Finalgrund) gedacht, als universeller Gegenstand des Verlangens und der Liebe, als reine Intelligenz ohne Kraft, tätig im Denken ihrer selbst. Die Seele existiert nach ihm nur als das den Leib Beseelende; sie ist das Prinzip, das den Leib gestaltet, bewegt und entwickelt, die Substanz, die nur in dem von ihr gestalteten und durchdrungenen Leibe zur Erscheinung kommt (Entelechie). Die Seele kann nicht ohne den Leib gedacht werden und umgekehrt. An der Seele werden die ernährende, die empfindende und die denkende Kraft unterschieden; letztere ist teils leidend im Aufnehmen der Eindrücke (Verstand), teils tätig im Hervorbringen (Vernunft); die Vernunft ist unsterblich, während alles übrige der Seele mit dem Leibe in das Nichts zurücksinkt. Die Irrtümer des Aristoteles bestehen in der Leugnung (eigentlich Wiederaufhebung) der (sonst behaupteten) Einheit der Seele, in der Annahme der Ewigkeit der Welt und der Göttlichkeit der Gestirne, in der Verkennung der göttlichen Vorsehung und der Willensfreiheit, in der nicht viel über eine höhere Klugheitslehre hinauskommenden, nur auf das Wohlbefinden gerichteten Moral. Während auch er die Staatskunst (Politik) mit der Ethik in die engste Verbindung bringt und viel Treffliches über Zweck und Einrichtung des Staates vorträgt, empfiehlt er Haß und Rachsucht, Aussetzen und Töten schwächlicher Kinder, Abtreibung der Leibesfrucht und verteidigt die Sklaverei, wobei er sogar den Sklaven die vernünftige Seele abspricht.

Die Philosophen nach Aristoteles konnten noch weit weniger die heidnische Welt erheben und läutern, ja sie trugen nur bei zu einem noch größeren Verfall. Die Peripatetiker entfernten sich von ihrem Meister durch eine mehr materialistische Richtung und das Bestreben, nur physikalische Ursachen gelten zu lassen; der Zweifel an allem trat mächtig hervor und schritt bis zur Leugnung aller objektiven Wahrheit und Gewißheit, während sich bei dem Abgang philosophischer Produktivität eine das Zusagende aus den älteren Systemen benutzende (eklektische) Richtung bildete. Diese hatte eine doppelte Strömung: die eine wollte eine engere Verbindung mit der wieder lebhaft zum Bedürfnis gewordenen Volksreligion anbahnen, die andere dieselbe völlig ausrotten; ersteres war das Streben der Stoiker, letzteres das der Epikureer. Zeno aus Cittium (340—260 v. Chr.), der viel mit Zynikern verkehrt hatte und von vorwiegend praktischen Interessen geleitet war, ist der Begründer der stoischen Schule, der nach ihm Kleanthes, dann der scharfsinnige Chrysippus aus Soli vorstand. In starrer Abschließung und mit hoffärtigem Dünkel wurden die nicht der Schule Angehörigen wie Barbaren und Sklaven betrachtet; die Weltansicht war durchaus materialistisch: nur die Materie, das Körperliche ist wirklich; Gott ist nach seiner physischen Seite die alles durchdringende Lebenswärme, das Weltfeuer, zugleich die in der Welt waltende Notwendigkeit, metaphysisch ein seliges, vollkommenes, ewiges Wesen, die für alles vorsorgende Weltvernunft, ethisch der Urheber des Sittengesetzes, der lohnende oder strafende Richter. Alles ist von Ewigkeit vorherbestimmt, unabänderlich. Alles ist die Gottheit selbst oder eine von ihr angenommene Gestalt; der Allgott ist sowohl in seiner Einheit als in seinen Teilen (Gestirnen, Meeren usf. als Göttern) zu verehren, wenn auch diese wieder in die Einheit sich auflösen. Auch das Böse ist notwendig zur Darstellung der Weltharmonie, und ohne dasselbe fände sich nichts Gutes. Die Freiheit des Menschen soll gewahrt werden, aber es ist dieselbe bloße Spontaneität; daß der Mensch frei so oder so will, ist ebenfalls vorherbestimmt, das innere, wenn auch erfolglose Widerstreben bleibt beim Menschen. Die Götter sind als Bezeichnungen der verschiedenen Verkörperungen des einen Weltgottes zu fassen, die Mythen allegorisch-physikalisch zu erklären, und die Anbetung vergötterter Menschen ist dadurch gerechtfertigt, daß jede Menschenseele ein Teil der Gottheit ist. Da die göttliche Kraft in der ganzen Welt verbreitet ist, sind Orakel, Zeichen, Träume usf. zugleich natürlich und doch auch göttlich. Die Tugend, das höchste Gut, besteht zunächst in der Klugheit (Phronesis), in dem naturgemäßen Verhalten. Der Weise muß seine Triebe und Leidenschaften der Vernunft unterordnen und vollkommene Ruhe (Ataraxie und Apathie) und Bedürfnislosigkeit, Selbstgenügsamkeit (Autarkie) gewinnen. Aber da doch dieses Ideal nicht wohl zu erreichen ist, darf er den Umständen sich anbequemen, wie auch Gott zu niederen Daseinsformen sich herabläßt. Selbstmord, Lüge, Knabenliebe, gewerbsmäßige Unzucht und andere Laster wurden so erlaubt.

Der mit Zeno gleichzeitige Epikur, nachher von seinen Anhängern enthusiastisch verehrt, stellte ebenfalls die Ethik in den Vordergrund und fand als höchstes Ziel die unbedingte Ruhe und Sorglosigkeit, ging aber von dem mit dem modifizierten Atomismus des Demokritus verbundenen kyrenäischen Eudämonismus aus. Sinnenwahrnehmung ist ihm das einzige theoretische, Lust oder Unlust das einzige praktische Prinzip der Erkenntnis. Die Welt war ihm eine durch Zufall aus dem Zusammenkommen der Atome gebildete und immer wieder aufgezogene Maschine, die Seele ein aus den feinsten, runden und feurigen Atomen zusammengesetzter, mit dem Leibe untergehender Körper, die Götter nur in ungestörter Ruhe ohne Arbeit und Geschäfte lebende, aus Atomen bestehende Wesen, die sich nicht um die Menschen bekümmern, die diese darum auch so wenig zu fürchten haben als das Verhängnis oder den Tod. Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sind nur hergebrachte Begriffe; die geistige und

sinnliche Lust, fern von allem Schmerz, das Mittel zur seligen Gemütsruhe, wobei mit vernünftiger Berechnung alles Störende, Unangenehme vermieden wird. Dieses System fand, obschon es auf Religiosität und Sittlichkeit höchst zerstörend wirkte, doch von allen die weiteste Verbreitung. Die Lust (Hedone) wurde von einzelnen Epikureern bald mehr als sinnliche Wollust bald mehr als geistiger Genuß gefaßt, aber auch unter letzterem ward häufig nur die Erinnerung an frühere Sinnengenüsse gedacht.

Im Gegensatze zu den Dogmatikern, die positive Lehrsätze vertraten, erklärten die Skeptiker, es sei auf keinem der bisher betretenen Wege Geistesruhe und Lebensglück zu finden, vielmehr nur Unruhe, Verwirrung und Qual, alles sei zweifelhaft. Im Anschluß an Pyrrhon von Elis (325 v. Chr.) und dessen Schüler Timon lehrte Arkesilaus (318—244 v. Chr.), der Stifter der zweiten Akademie, die Unmöglichkeit eines philosophischen Wissens überhaupt und die Notwendigkeit, sich mit einer Wahrscheinlichkeit zu begnügen.

Karneades (215—130 v. Chr.), Stifter der dritten Akademie, nahm verschiedene, von der Wissenschaft zu erörternde Grade der Wahrscheinlichkeit an und wandte sich dem Eklektizismus zu, indem er an dem stoischen Systeme eine scharfe Kritik übte, die aber weit über dessen Grenzen hinausging und jeden religiösen Glauben bekämpfte. Immer größere Abspannung trat ein, leere Abstraktionen und Formen wurden aufgestellt, die Philosophie verzweifelte nicht bloß an der Religion, sondern auch an sich selbst. Im Leben zeigte sich der tiefste Sittenverfall; Treulosigkeit, Unsittlichkeit jeder Art, maßlose Hoffart, Menschenhaß und Selbstmord wucherten üppig empor.

3. Die römische Religion bildete sich, den gemischten Elementen der Bevölkerung entsprechend, aus verschiedenen Nationalkulten. Die ältesten Bestandteile deuteten auf Ackerbau und Hirtenleben; Picus, Faunus, Lupercus, Stercutius, Pales und andere Gottheiten standen den hierher gehörigen Verrichtungen vor; die Herdgöttin Vesta war den griechisch-italischen Völkern gemeinsam, während Quirinus und Sancus (sabinischer König) ursprünglich nur von den Sabinern verehrt wurden. Jupiter, Juno, Minerva, Janus (ursprünglich Sonnengott), Saturnus, Ops, Mars und Diana wurden verehrt; aber die Römer hatten keine der griechischen ähnliche Mythologie, wie auch keinen Homer und Hesiod, keinen Heroenkult. Diese Hauptgötter waren, bevor die griechischen Einflüsse mächtiger wurden, allgemeine Naturmächte oder bloße Abstraktionen menschlicher Zustände. Die dem Volke vorenthaltenen priesterlichen Bücher enthielten nur trockene Namensverzeichnisse der Götter, ihres Wirkungskreises und der Besonderheiten ihres Dienstes. Während man mehr, als sonst geschah, an der Idee eines höchsten Gottes (Jupiter Opt. Max.) festhielt, ging man in der Personifikation einzelner Kräfte, Tätigkeiten, Eigenschaften, Zustände weiter als irgend ein anderes Volk; für alles bis ins kleinste gab es eigene Gottheiten, so daß kaum ein Römer auch nur die Namen von allen kannte. Unter vielen Formen ehrte man die Schicksalsgöttin Fortuna; Unterweltsgottheiten gab es mehrere, ebenso Hirten- und Gartengötter (Dea Dia, Pales, Flora, Vertumnus, Pomona). Immer entstanden neue Gottheiten, da auch die Götter besiegter Städte aufgenommen wurden. Die vielfachen Opfer und Zeremonien wurden mit peinlicher Genauigkeit nach priesterlicher Anleitung vollzogen. Etruskische und griechische Einwirkungen, letztere besonders von Cumä aus, brachten viele Veränderungen; statt des bildlosen Kultus kamen

Götzenbilder von Holz und Ton auf, und die sibyllinischen Bücher brachten griechische Kulte nach Rom, den des Apollo, der Latona, des Äskulap, der Ceres, der Kybele. Das Kapitol war religiöser Mittelpunkt, in dem nach und nach die Bildnisse aller Götter aufgestellt wurden. Die vielen Siege der Römer nährten diesen Götterglauben. War aber früher bis ca 300 v. Chr. das ganze Priestertum nur den Patriziern eigen, so erhielten dasselbe nachher auch die Plebejer. Vergebens suchten patriotisch Gesinnte den heimischen Götterkult zu wahren und das Eindringen griechischer Gebräuche zu verhindern; die gedankenarme römische Religion konnte sich gegen den Zauber der hellenischen Götterwelt nicht behaupten; es mehrte sich bei den Gebildeten die Vertrautheit mit der griechischen Literatur und Kunst, wie die Anzahl griechischer Sklaven und die Trophäen aus Syrakus, Korinth und andern Städten. Das Verlangen nach fremden Göttern wuchs, die Zeit der hinsterbenden Republik war auch eine Zeit des religiösen Verfalls. Aberglaube und Unglaube nahmen mächtig überhand; auf der einen Seite kam man zur Vergötterung noch lebender Menschen (wie Cäsar), auf der andern ließ man viele alte Kultusstätten untergehen und mit ihnen manche lang geübte Kulte. Varro, der das Verlorene ersetzen und die zerstückten Glieder wieder zusammenfügen wollte, unterschied mit mehreren Stoikern und Mucius Scävola eine dreifache Theologie: die mythische der Dichter, die bürgerliche des in den Städten angenommenen Kultus, die vieles von jener aufgenommen, und die physische der Philosophen, welche jener zu Hilfe kommen müsse, namentlich durch symbolische Erklärung der Mythen im Anschlusse an das stoische System; wofern das nicht gelinge, sei es doch dem Volke nicht gut, alles Wahre zu wissen, und dem Gemeinwesen sogar zuträglich, wenn es viel Falsches für wahr halte.

Höchst zahlreich waren die Priester, teils einzelne teils Kollegien, voneinander ziemlich unabhängig, keiner weltlichen Behörde verantwortlich. Später bekleideten die Kaiser mehrere Priesterämter, waren zugleich Oberpriester und besetzten die meisten Stellen in den Kollegien. Die Pontifizes führten die Aufsicht über alle öffentlichen und privaten Gottesdienste, bewahrten die Rechtskunde, stellten den Kalender fest, übten Gerichtsbarkeit, zumal bei Sakrilegien und Inzesten, wobei sie selbst die Todesstrafe aussprechen konnten. Von dem obersten derselben mit Beirat seines Kollegs und der Auguren ward der zur Republikzeit mit dem Namen des Königs geehrte Priester ernannt, der die ehemals von den Königen verrichteten heiligen Handlungen unter Beistand seiner Gemahlin (Opferkönigin) zu besorgen hatte, sonst aber ohne allen Einfluß, auch auf religiösem Gebiete, war. Die 15 Flamines (drei vornehmere aus den Patriziern für Jupiter, Mars und Quirinus, zwölf kleinere, die auch aus den Plebejern gewählt werden konnten) hatten die strengsten Lebensvorschriften und besondere Vorrechte. Priester des in Rom hoch geehrten Mars waren die in Waffen tanzenden Salier, in zwei Kollegien geteilt. Während die in drei Kollegien geteilten alten Luperci wegen Unanständigkeit des Dienstes mehr und mehr die Achtung verloren, behaupteten die lebenslänglich ernannten arvalischen Brüder ihr Ansehen. Zur Unterstützung der Pontifizes bei den verschwenderischen Opfermahlzeiten wurden 196 v. Chr. die Epulonen eingesetzt; die Kurionen (30) waren geistliche Beamte der Kurien; für den vergötterten Augustus wurden 14 n. Chr. 25 Sodales Augustales gestiftet, wie das auch nachher für apotheosierte Kaiser geschah. Priesterinnen hatten die Römer nicht außer den ausländischen der Ceres und den (erst vier, dann sechs) Vestalinnen, denen die Bewahrung der heiligsten Unterpfänder des Staates, der Opferdienst und die Pflege des heiligen Feuers der Vesta, die Bereitung des Opferschrotes und Ehelosigkeit während eines dreißigjährigen Dienstes oblag, denen aber bedeutende Ehren und Auszeichnungen

bei einem sonst freien und genußreichen Leben zu teil wurden. Sie nahmen auch teil an den Opfern der Bona Dea (freundliche Göttin, deren eigentlicher Name unbekannt bleiben sollte) und anderer Götter und wurden oft zu außerordentlichen Opfern und Gebeten berufen. Die Auguren hatten zunächst den göttlichen Willen zu erforschen und bekannt zu geben, aber auch einzelne Opferhandlungen zu verrichten. Sie besaßen den bedeutendsten Einfluß auf öffentliche Angelegenheiten. Die nach dem Sturze des Königtums eingesetzten Haruspizes besichtigten die Tiereingeweide und deuteten wunderbare Erscheinungen auf Befragen des Senates; ihre persönliche Achtung war geringer als die der Auguren. Die Fecialen dienten bei den Zeremonien, die bezüglich der auswärtigen Angelegenheiten, Bündnisse, Gesandtschaften, Kriegserklärungen usf. zu beobachten waren.

Die Religion ward vorzüglich dazu geübt, die Götter menschlichen Zwecken dienstbar zu machen; beim Gebet kam alles auf die Worte an, nicht auf das Herz; ein Verstoß in den Worten, eine Auslassung, ein Zusatz machte es wirkungslos, ebenso jede Störung, jeder Laut übler Vorbedeutung, weshalb auch der Betende sich die Ohren verhüllte. Die Gebetsformeln waren genau nach dem Range der Götter abgefaßt, wurden zu bestimmten Malen wiederholt, bezogen sich sämtlich nur auf irdische Güter. Strenge war auf Erfüllung der Gelübde gesehen, in deren Folge viele Altäre und Tempel errichtet, Festspiele, Libationen, Wallfahrten gehalten wurden. Sie waren teils private teils öffentliche; letztere geschahen für das Wohl, die glückliche Heimkehr, den Sieg der Feldherren, dann der Kaiser. Die Opfer, die bei den verschiedensten Anlässen in großer Menge dargebracht wurden, kosteten bedeutende Summen, die vielen Sühnopfer wurden für nicht wenige äußerst drückend, und die Bereitung der Opfermahlzeiten ward zu einer eigenen Kunst. Aber auch Menschenopfer kamen vor, obschon man später Puppen an deren Stelle setzte, wie bei den Opfern für Saturn, für die Totengöttin Mania; wenngleich der Senat 95 v. Chr. dieselben förmlich untersagte, so kamen dieselben doch noch immer bei außerordentlichen Gelegenheiten vor, und jährlich ward das Bild des Jupiter Latiaris mit Menschenblut begossen bis in das 3. christliche Jahrhundert[1]. Die zahlreichen Sühnungen und Reinigungen, von denen viele von Staats wegen vorgenommen wurden, z. B. beim Zensus, beim Auszuge des Heeres, hatten auf Veredlung der Gesinnung keinen Einfluß; man konnte mit vollem Vorbedacht Handlungen begehen, welche die Gottheit verletzten, wenn man nur die Sühnung nachfolgen oder auch vorausgehen ließ. Die Totendienste und Feste waren eine seltsame Mischung verwirrter und widersprechender Vorstellungen. Man gab die toten Verwandten für Götter aus, suchte sie aber mit Opfern und Speisen zu beschwichtigen und von sich ferne zu halten; jede Berührung der Leichname war befleckend und greuelhaft. Die Feste füllten einen Dritteil des Jahres aus und wurden meistens mit Spielen und Ausschweifungen begangen.

Nachdem man früher stolz die griechische Philosophie zurückgewiesen hatte, fand die Gesandtschaft der Philosophen Karneades, Diogenes und Kritolaus 155 v. Chr. Aufnahme, obschon alle Schulen damals geistig und sittlich herabgekommen, ihre Vertreter

---

[1] Lactant., Instit. div. 1, 21: Latiaris Iupiter etiam nunc sanguine colitur humano. Minuc. Felix, Octavius c. 21 30. Firm. Matern. c. 26. Porphyr., De abstin. carn. 2, 56.

durch Habsucht, Eitelkeit, gehässige Nebenbuhlerei und leere Spitzfindigkeiten verächtlich waren. Nur die auf das Praktische gerichteten Schulen fanden in Rom festeren Boden, besonders die neuere Akademie, die Stoa, der Epikureismus. In der Literatur hatte Lucretius durch sein Lehrgedicht die Lehre Epikurs verherrlicht und die Volksreligion bekämpft; doch fanden die Stoiker bei weitem größeren Anklang. M. Tullius Cicero, der mit den Hauptrichtungen der griechischen Philosophie wohl bekannt war, suchte als skeptischer Eklektiker, der nur eine Wahrscheinlichkeit für erreichbar hielt, die Ergebnisse der griechischen Forschung seinen Landsleuten in edler Form nutzbar zu machen, das Vernunftgemäße, allen Menschen Gemeinsame, Naturrechtliche zum Bewußtsein zu bringen, ohne dabei der Götterlehre zu widersprechen, aber auch ohne eine tiefere religiöse Grundlage für seine Pflichtenlehre zu finden. Im Anschluß an Platon bemühte er sich, die Fortdauer der Seele nach dem Tode zu begründen; als Staatsmann hielt auch er die Täuschung der Menge für erlaubt. Auch Quintus Sextius, Sotion und dessen Schüler Seneca huldigten einer praktisch-moralisierenden Richtung, während die Neupythagoreer, Neuplatoniker und Neuperipatetiker in der Erklärung dieser Systeme weit auseinander gingen. Zu Senecas Zeit strebte man nach dem greifbar Wirklichen, im Leben Brauchbaren, vereinfachte die an Widersprüchen so reiche, aber dem römischen Stolze schmeichelnde stoische Lehre. Wenn Seneca auf der einen Seite jeden Menschen Gott in sich tragen, ja Gott gleich sein läßt, so weiß er auf der andern die allgemeine Lasterhaftigkeit nur durch den allgemeinen Wahnsinn der Menschen zu erklären; preist er Gottes Vorsehung als höchste Intelligenz, so macht er für die Trübsale der Guten und das Wohlergehen der Bösen doch wieder die Unveränderlichkeit der keineswegs ganz zu bewältigenden Materie verantwortlich[1]. Während Seneca die herrschende Religion heftig angriff, deuteten sie andere Stoiker physisch-allegorisch. Musonius sah in der Philosophie nur eine allen notwendige und allein helfende Tugendlehre. Sein Schüler Epiktet, ein auf dem Gebiete des inneren Seelenlebens erfahrener Denker, faßte als Anfang der Weisheit die Erkenntnis der eigenen Ohnmacht und Verworfenheit und das Emporstreben zu Gott, dachte aber doch nur an den Gott oder Dämon im Menschen, die eigene Vernunft, die von Gemütsbewegung, auch Liebe und Mitleid, völlig frei sei, und ließ die Menschenseele nach dem Tode in die ihr verwandten Elemente der Weltseele zurückkehren, wie denn die meisten Stoiker derselben nur bis zum allgemeinen Weltbrand eine Fortdauer zugestanden haben. Mark Aurel, erfüllt von kalter Resignation, betonte die Nichtigkeit der menschlichen Dinge, kam aber gleich andern zu keinem festen Glauben an die Willensfreiheit und die persönliche Unsterblichkeit, für die überhaupt kein Platz war, solange man die Seele entweder als körperlich oder als Teil der Gottheit dachte. Weit mehr hatte Plutarch (geb. 50 v. Chr.) die Unsterblichkeit neben der allgemeinen Sündhaftigkeit festzuhalten gesucht, während er als Eklektiker den sinkenden Götterglauben zu stützen, abergläubische Gebräuche zu beseitigen, zwischen Dichtern, Philosophen und Gesetzgebern zu vermitteln strebte. Er nahm einen höchsten Gott an, aber ohne Einfluß auf die Welt und hingestellt neben die Materie und die böse Weltseele. Der ältere Plinius, der die nicht einmal von den römischen Dichtern mit ernstlichem Glauben verehrte Göttermenge aus der Vergötterung der Natur und der verstorbenen Menschen erklärte, war Pantheist, und der Historiker Tacitus, voll von Trauer über den Verfall des Reiches — ein Prophet des Unterganges, nicht des neuen Aufganges —, blieb schwankend, ob die menschlichen Geschicke durch einen blinden Zufall oder aber durch ein unabänderliches Verhängnis beherrscht seien. Während die Griechen durch Rückkehr zu Pythagoras und Platon im ersten Jahrhundert unserer Ära sich wieder der Last des Fatalismus zu entledigen suchten, gerieten die Römer noch tiefer unter dessen Joch.

Wohl gab es bei den Römern noch eine gewisse bürgerliche Tugend, die ihnen ihre politische Größe verschaffte, aber sie war nur auf das Irdische berechnet, nur der Ruhm- und Selbstsucht dienstbar, gebaut auf das Prinzip des

---

[1] Waltz, Vie de Sénéque, Paris 1909. Vgl. unten 2. Abschn., § 4.

Hochmuts[1]. Hatten die Römer im Gegensatze zu den Griechen, die das ästhetisch Schöne erfüllte, vor allem in den Gedanken des Rechts sich vertieft und Recht und Gerechtigkeit zur Herrschaft zu bringen sich bemüht, so waren sie zuletzt dahin gekommen, durch Unterjochung der übrigen Völker die eigene Herrschaft zu begründen und zu verewigen. Am Menschen galt nur der Staatsbürger; der Staat war höchstes Ziel, die Religion nur Werkzeug der Politik. Das politisch Großartige, dem Staate Nützliche gab überall den Ausschlag. Aber selbst diese äußerliche, mehr scheinbare als wirkliche Tugend ging immer mehr unter mit dem Sinken der alten Republik; die alte Keuschheit, Wahrhaftigkeit, Liebe zur Gerechtigkeit und zum Vaterlande, die einfachen alten Sitten, der Lebensernst — das alles schwand immer mehr, je mehr mit den Reichtümern der besiegten Nationen ihr Luxus und ihre Entartung, je mehr mit der gestiegenen Macht der Übermut und die innere Zerrüttung, je mehr mit dem Verlust der alten Freiheit das Streben nach anderweitigem Ersatz durch Befriedigung aller Lüste Eingang fand. Die Bürgerkriege hatten die sittlichen Kräfte bedeutend geschwächt; das Kaisertum versprach Sicherheit gegen solche Unordnungen, mehrte aber das sittliche Verderben. Seit dem 1. christlichen Jahrhundert gewann der Kultus der Roma und des Kaisers weite Verbreitung und großen Einfluß. Schon Augustus ward in den Provinzen als Gott verehrt, obschon er noch die alten republikanischen Formen fortbestehen ließ; seine Nachfolger, die diese abschafften, gingen darin noch weiter, und ihre Statuen wurden heiliger gehalten als die aller andern Götter. Auch Frauen des kaiserlichen Hauses wurden vergöttert, selbst berüchtigten Buhlerinnen Heiligtümer errichtet. Nicht bloß die Entzweiung des Geistes mit der religiösen Überlieferung infolge fortgeschrittener Bildung, sondern auch das Beispiel der Herrscher, der Einfluß der in den Mittelpunkt des Reiches zusammenströmenden fremden Götterdienste, die Entartung aller älteren Staatseinrichtungen und die allenthalben geförderte Zweifelsucht führten zur tiefsten Entsittlichung. Die im Tempel angebeteten, im Theater verhöhnten Götter wurden zum Kinderspott oder dienten zur Entschuldigung für alle Frevel; Gottesfurcht war nur die Angst vor der drohenden Macht launischer und despotischer, durch beständigen Zeremoniendienst zu begütigender höherer Wesen; wahre und abergläubische Religiosität war nicht mehr wohl zu unterscheiden, nachdem in der Kaiserzeit das Vertrauen des Volkes auf die alten Götter geschwunden und fremden, meist geheimnisvollen Kulten, wie dem der heilenden Isis, zugewendet war. Überhaupt fanden die fremden, besonders die ägyptischen und asiatischen Kulte, die mit Mysterien verbunden waren, sehr weite Verbreitung. Die Verehrung der Isis und des Serapis mit ihren Mysterien kam nach Italien und wurde unter Kaligula in Rom eingeführt. Heliogabalus brachte den Baal als Sonnengott in die Hauptstadt des Reiches. Besonders aber verbreitete sich der Mithrasdienst mit seinen Einweihungen in allen abendländischen Provinzen des Reiches

[1] Über die natürlichen Tugenden der alten Römer: August., De civ. Dei 1, 19; 5, 15—18. (Msgr Capri), Des causes de la grandeur de Rome païenne. Par un Prélat Romain, Paris 1880. Mirabelli, Storia del pensiero Romano, 4 Bde, Napoli 1882.

und fand eine große Zahl von Anhängern[1]. Ein starker religiöser Synkretismus machte sich im großen römischen Reiche geltend. Der krasseste Aberglaube der Menge zeigte sich in der Verehrung der Götzenbilder, als wären sie die Götter selbst, in der angeblichen Kunst, die Gottheiten in die Bildsäulen zu bannen (Theopöie), in der großen Furcht vor Verwünschungen und Rachegebeten, in der Hingabe an die Täuschungen der fremden Priester, der Astrologen, Traumdeuter und Gaukler aller Art (Goeten), an die wollüstigen Mysterien, an die Amulette, Talismane usf., in den vielfachen Zaubermitteln, Totenbeschwörungen, Orakeln und theurgischen Einweihungen. Dem Aberglauben stand als dessen Kehrseite gegenüber der Unglaube, zumal bei den Gebildeten[2].

Dabei waren die sozialen Zustände wahrhaft grauenerregend. Die Sklaverei hatte eine furchtbare Ausdehnung; der Sklave war rechtlos und doch oft der Erzieher der vornehmeren Jugend, die er dem Sittenverderbnis entgegenführte. Das weibliche Geschlecht war entwürdigt, die Ehescheidung ebenso leicht als der Ehebruch häufig; Verhinderungen der Geburten, Aussetzen der Neugeborenen, unbeschränkte väterliche Gewalt über die Kinder, dazu Knabenliebe und alle Arten unnatürlicher Wollust, Hang zur Grausamkeit, genährt durch die leidenschaftlich begehrten Tierhetzen und Gladiatorenkämpfe, Verachtung der Armut gegenüber einem gesteigerten, dem Müßiggange ergebenen Proletariat in den Städten, Untergang der alten, freien, ackerbautreibenden Bevölkerung auf dem Lande, Bestechlichkeit der Richter, Aussaugung des Volkes durch die Beamten, Unsittlichkeit im Gottesdienste wie in den Schauspielen und Pantomimen, Lobpreisung und immer steigende Vermehrung des Selbstmordes — das alles zeigt uns die Zivilisation des Kaiserreichs in ihrem grellen Lichte. So kam der ältere Plinius dahin, in der menschlichen Natur einen unauflöslichen Widerspruch zu finden, die größte Schwäche geeint mit ungemessenen Wünschen, den Menschen als das törichteste und unglückseligste aller Wesen zu erklären, dessen Vorzug eben nur in der Fähigkeit bestehe, diesem elenden Leben selbst ein Ende machen zu können.

Die in Rom herrschenden Laster dehnten sich nicht nur auf die Provinzen aus, sondern auch auf die barbarischen Völker, die mit den Römern in Berührung kamen, auch wenn sie noch einfacheren Sitten huldigten. In Gallien arbeiteten die Kaiser an der Ausrottung der alten Druidenhierarchie, die das höchste Ansehen beim Volke hatte, verboten nicht bloß die grausamen Menschenopfer, sondern auch die einfachsten Gebräuche bei Todesstrafe und zwangen dem Volke, das noch an seinen alten Gottheiten (Hesus, Taranis = Donnergott, Teutates = Merkur, Camulus = Mars, Belenus = Apollo, Belisana = Mi-

---

[1] Dieterich, Die Religion des Mithras, im Jahrbuch des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande 1902, 26—41; Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903; 2. Aufl. 1910. Cumont, Les mystères de Mithra[2], Paris et Bruxelles 1902; deutsch von Gehrich, Leipzig 1903. Blötzer, Das heidnische Mysterienwesen zur Zeit der Entstehung des Christentums, in Stimmen aus Maria-Laach LXX (1906) 376—391; mit mehreren Fortsetzungen.

[2] Über die Goeten und Astrologen Tacit., Hist. 1, 22: genus hominum potentibus infidum, sperantibus fallax, quod in civitate nostra et vetabitur semper et retinebitur.

nerva, Arduinna = Diana) festhielt, den Kult der Kaisergottheiten auf, denen Tempel errichtet werden mußten. Allenthalben, wo römische Legionen standen, wurden römische Bäder, Theater und sonstige Einrichtungen eingeführt; mit dem Luxus drang die Sittenverderbnis ein. Auch bei den Germanen entdeckten die Römer ihre Götter: in Wodan den Merkur oder Sol, in Donar den Mars oder Vulkan, in Ziu den Herkules oder Mars; sie fanden bei ihnen wenige Tempel, da sie meist in heiligen Hainen sich versammelten, weniger Opfer an Tieren und Menschen, größere Achtung der Frauen, aber auch Neigung zu Spiel, Trunk und blutigen Fehden. Sie lernten die Tapferkeit der Germanen fürchten und suchten sie daher teils für den Dienst ihres Reiches zu gewinnen, teils sie zu unterjochen und zu verweichlichen. Es gelang dies um so mehr, je sinnbetörender Roms Glanz auf diese rohen Völkerschaften einwirkte, je mehr der Hang zur Untätigkeit auch bei ihnen mächtig war. Für einen freien Mann galten Handarbeit und Gewerbe in der ganzen alten Welt für schimpflich; sie waren allenthalben als Sache der verachteten Sklaven betrachtet. Immer mehr verfielen auch die Germanen dem Romanisierungsprozeß, der in Trier, Mainz, Köln, Augsburg, Windisch, Chur seine festen Sitze hatte.

2. Das jüdische Volk.

Literatur. — Ewald, Geschichte des Volkes Israel. 3. Aufl. Bd IV—VII. Göttingen 1864—1868. Weber u. Holtzmann, Geschichte des Volkes Israel und der Entstehung des Christentums. 2 Bde. Leipzig 1867. Grätz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. 2. Aufl. Bd III u. IV. Leipzig 1865—1876. Langen, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi. Freiburg 1866. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4. Aufl., 3 Bde und 1 Registerband. Leipzig 1901—1911. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte. 4. Aufl. Berlin 1901. Geiger, Das Judentum und seine Geschichte. 2. (unveränderte) Ausgabe. Breslau 1910. Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel. 2 Bde. Regensburg 1910. H. Guthe, Geschichte des Volkes Israel. Freiburg 1899. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin 1903; 2. Aufl. 1906. Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin 1905. Bludau, Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandrien. Münster 1906. E. Beurlier, Le monde juif au temps de Jésus-Christ et des Apôtres. 2 Bde. Paris 1900. Lagrange, Le messianisme chez les juifs. Paris 1909. Riggs, A History of the Jewish People during the Maccabean and the Roman Periods. London 1900. Oesterley and Box, The Religion and Worship of the Synagogue. London 1907.

1. War es Aufgabe der Griechen, mit freiem Geiste Wissenschaft und Kunst auszubilden, der Römer, die politische und rechtliche Ordnung durchzuführen, so liegt die weltgeschichtliche Bedeutung des israelitischen Volkes in der ihm anvertrauten Bewahrung der göttlichen Offenbarung. Der tiefen Unwissenheit und Versunkenheit der heidnischen Nationen gegenüber zeichnet sich dieses Volk in religiöser Beziehung auf wunderbare Weise aus; in ihm lebte am reinsten die Urtradition fort; ihm ward eine besondere Offenbarung, eine religiöse, liturgische und politische Gesetzgebung von Gott zu teil, ihm Seher, Lehrer und Befreier gesendet, ihm die Verheißung der Erlösung immer bestimmter enthüllt. Gott wählte sich dieses Volk aus, um in dessen besondern Führung seine Vorsehung glänzend zu betätigen, an dessen Schicksalen seine gerechte Ver-

geltung zu offenbaren, es vor dem Greuel des Götzendienstes zu bewahren, der Heidenwelt an ihm eine Leuchte zu geben, seinen Heilsplan an ihm stufenweise zu verwirklichen. Für die Gegenwart wirkte er in ihm durch sein Gesetz, für die Zukunft durch seine Verheißung. Dieses Volk besaß die ältesten geschichtlichen Urkunden in seinem Pentateuch, der zugleich die befriedigendsten Aufschlüsse über die im Heidentum unerledigt gebliebenen Fragen über Gott und Welt, über Sünde und Gnade erteilte und an den sich eine reichhaltige heilige Literatur im Laufe der Jahrhunderte anschloß.

Infolge der Eroberung Palästinas durch den babylonischen König Nebukadnezar, der Jerusalem samt seinem Tempel zerstörte und die vornehmsten Familien nach Babylon bringen ließ, begannen die Juden sich in andere Länder zu zerstreuen. Viele flüchteten sich nach Ägypten; nur die Landbewohner blieben in ihren Wohnsitzen. Die in Gefangenschaft lebenden Juden hielten sich immer noch an ihr altes Gesetz, sogar besser als in glücklichen Tagen, und fanden in ihrer tiefen Trauer (Ps 137) nur Trost in ihm und in der göttlichen Verheißung. Dieses babylonische Exil war die härteste Züchtigung sowie eine große Glaubensprobe des Volkes, zugleich ein Anlaß zur Verbreitung monotheistischer Ideen im Innern Asiens und zur Steigerung der Sehnsucht nach dem von Gott verheißenen Befreier.

Der Perserkönig Cyrus gestattete 536 v. Chr. den Verbannten die Rückkehr; 43 360 Menschen, darunter 4280 Priester und 7000 Sklaven, traten die Heimreise an, fast alle von den Stämmen Juda und Benjamin, weshalb das Volk den Namen Juden erhielt und der Name Israeliten nach und nach erlosch. Inzwischen entwickelte sich bei dem früher hauptsächlich dem Ackerbau ergebenen Volke der in der Fremde genährte Handelsgeist, der es immer mehr zu Niederlassungen in andern Ländern forttrieb.

Als das persische Reich durch die Eroberungen Alexanders d. Gr. aufgelöst worden war, standen die Juden unter der wechselnden Obergewalt der Ptolemäer in Ägypten und der Seleukiden in Syrien; ihr Land war das Schlachtfeld beider Mächte. Zuerst standen sie unter Ägypten; Ptolemäus I. Lagi führte an 200 000 Juden nach Ägypten, woselbst sie im ganzen ein günstiges Schicksal fanden. Aber zuletzt fiel Judäa dem syrischen Reiche zu, das Land ward mit syrischen und griechischen Kolonisten angefüllt und immer mehr der Versuch gemacht, es völlig zu hellenisieren. Seleucus Philopator sandte bereits den Heliodorus zur Plünderung des Tempelschatzes nach Jerusalem; Antiochus Epiphanes beschloß (ca 170 v. Chr.) sogar, den Tempel dem olympischen Zeus zu weihen und jüdische Religion und Sitte ganz auszurotten; bereits gab es viele dem Griechentum ganz ergebene, vom Gesetze abgefallene Juden, selbst unter den Priestern; Jason, der Bruder des Hohenpriesters Onias III., erkaufte sich vom Könige die hohepriesterliche Würde und errichtete ein griechisches Gymnasium in der heiligen Stadt, die nachher unter Menelaos in eine ganz heidnische Stadt verwandelt ward. Da erwachte die Liebe zur väterlichen Religion und zur nationalen Sitte mit aller Macht; Mattathias, ein Sprößling des priesterlichen Geschlechtes der Hasmonäer, organisierte die Erhebung, und seine fünf Söhne waren nacheinander die Anführer im Kampfe gegen Syrien. Unter ihnen glänzte besonders Judas Makkabäus, der 164 v. Chr. Jerusalem eroberte, den Tempel reinigte und den unterbrochenen Gottesdienst wiederherstellte; er fiel aber nachher in der Schlacht. Die Syrer nahmen Jerusalem wieder ein, und König Demetrius ernannte den Alkimus, das Haupt der griechisch-heidnischen Partei, zum Hohenpriester, den nur der Tod (159 v. Chr.) verhinderte, die Mauer im Tempel niederzureißen, welche den Vorhof der Heiden von dem der Israeliten schied. Aber es behaupteten sich immer noch die Brüder des gefallenen Judas, Jonathan und nach ihm Simon; letzterer nahm (141 v. Chr.) die Burg Sion ein, und das dankbare Volk übertrug ihm die erbliche Fürsten- und Hohenpriesterwürde, „bis Gott ihnen einen rechten Propheten senden würde" (1 Makk 14, 41). Die Juden bildeten nun unter den Makkabäerfürsten wieder einen unabhängigen Staat; bei der bedeutenden Schwächung des syrischen Reiches hatte Demetrius Nikanor die Erhebung anerkennen müssen, und die Gräzisierung Judäas war völlig gescheitert.

Simon regierte weise und glücklich, ward aber 135 v. Chr. treulos ermordet. Ihm folgte Johannes Hyrkanus I., der in mehrfachen Siegen das Reich erweiterte, die Idumäer unterwarf, die Samariter züchtigte, aber nicht mehr den religiösen Geist seiner Vorgänger besaß und engere Bundesgenossenschaft mit den schon früher verbündeten Römern suchte. Auf die großartige Erhebung der Juden folgte ein rascher und tiefer Fall. Hyrkans ältester Sohn, Aristobulus I. (seit 106—105 v. Chr.), der sich zuerst den Königstitel beilegte, wütete in seiner eigenen Familie und starb, gefoltert von Gewissensbissen, schon nach einem Jahre, während das Parteiwesen im Volke immer mehr zunahm. Sein Bruder Alexander Jannäus (105—79 v. Chr.) war grausam und despotisch; nach ihm regierte seine Witwe Salome Alexandra, die sich an die Rechtgläubigen anschloß. Als aber nach ihrem Tode (70 v. Chr.) ihre beiden Söhne Hyrkan II. und Aristobulus II. sich bekriegten und die Römer herbeiriefen, eroberte Pompejus 63 v. Chr. Jerusalem, entweihte dessen Tempel und zwang Hyrkan II. zur Anerkennung der römischen Oberherrschaft. Dieser, ein Schattenkönig, war ganz von dem herrschsüchtigen Idumäer Antipater geleitet, der sich und seinem Sohne Herodes den Weg zum Throne bahnte; die Juden trugen jetzt ein doppeltes Joch. Die letzten Hasmonäer wurden gewaltsam beseitigt; Antigonus, der Sohn Aristobulus' II., der sich für einige Zeit in den Besitz der Macht setzte, ward auf Befehl des Antonius und Betrieb des Herodes enthauptet, und letzterer ward nach einer neuen Belagerung Jerusalems als König von Judäa durch die Römer eingesetzt. Das Zepter war jetzt von Juda genommen (Gn 49, 10); ein Fremdling herrschte in dem Lande der Verheißung.

Herodes, von Schmeichlern „der Große" genannt, regierte 37 Jahre (40—3 v. Chr.) als Sklave der Römer und als Bedrücker des Volkes. Er ließ mit jüdischem Gelde heidnische Spiele zu Ehren des Kaisers feiern, erbaute Cäsarea Stratonis als ganz heidnische Stadt, wütete gegen seine eigene Familie, schwächte den Einfluß des Priestertums, ließ den Tempel Serubabels größer und prächtiger wieder aufbauen, an dem Haupteingang einen goldenen römischen Adler befestigen, dessen gewaltsame Beseitigung die jüdischen Eiferer mit dem Tode büßen mußten. Obschon die Juden nach seinem Tode den Kaiser Augustus baten, sie von der Tyrannei der Idumäer zu befreien, teilte dieser doch dessen Länder unter dessen Söhne: Archelaus erhielt Judäa, Idumäa und Samaria als Ethnarch, Antipater Galiläa und Peräa, Philipp Batanäa, Ituräa und Trachonitis als Tetrarchen. Archelaus, der ganz seinem Vater folgte, ward infolge gehäufter Anklagen endlich (6 n. Chr.) nach Gallien verbannt; das Land ward zu Syrien geschlagen, jedoch durch eigene Prokuratoren (Landpfleger) regiert; die Länder des Philippus († 34 n. Chr.) erhielt später Herodes Antipas, der bald ebenfalls nach Gallien verwiesen ward. Im Jahre 41 n. Chr. erhob Kaiser Klaudius den Herodes Agrippa, Enkel des älteren Herodes, zum König von ganz Palästina; da aber dieser schon im Jahre 44 starb, trat wiederum die Verwaltung durch römische Prokuratoren ein. Diese herrschten meistens sehr rücksichtslos, ließen zwar dem Synedrium die Entscheidung in religiösen Dingen, nötigten aber oft die Hohenpriester zur Abdankung und brachten der unterworfenen Nation immer drückender ihre Ohnmacht zum Bewußtsein, die durch inneren Zwiespalt fortwährend gewachsen war.

2. In den Zeiten der Makkabäerkämpfe war unter den Juden die Partei der Chasidim (Frommen, Gottesfürchtigen) entstanden, die nicht eigentlich verschieden von den Sopherim (Gesetzeskundigen, Schriftgelehrten), aber durch besondere Strenge in der Beobachtung des Gesetzes und der es erläuternden Vorschriften berühmt war. Der syrische Feldherr Bacchides ließ 60 von ihnen hinrichten; sie schlossen sich der Erhebung des Mattathias an, standen später aus Ehrfurcht vor dem Geschlechte Aarons auf seiten des treulosen Alkimus, waren dann unter Jonathan und Simon bedeutend an Einfluß gesunken. Sie hatten theoretisch und praktisch die Absonderung von allem Hellenischen vertreten, das bei einem zu freierer Bewegung hinneigenden Teile der Nation vielfach Eingang

gefunden hatte. Aus diesen zwei entgegenstehenden Strömungen, der das Hellenische abwehrenden und der von ihm angezogenen, es aufnehmenden, scheinen die großen Parteien der Pharisäer und der Sadduzäer hervorgegangen zu sein. Letztere werden zuerst unter Jonathan (159—144 v. Chr.) erwähnt und erscheinen als eine der Zeitbewegung sich anbequemende Schule von Reichen, Gebildeten, Staatsmännern, die das Gesetz keineswegs wie die früheren Abtrünnigen von sich stießen, vielmehr es anerkannten, aber es sich durch freiere Erklärung leichter zu machen suchten, zumal im Anschluß an die epikureische Philosophie. Sie waren die Rationalisten jener Zeit, verbunden durch gemeinsame Tätigkeit, den jedesmaligen Gewalthabern, soweit tunlich, ergeben, von geringem Einfluß auf das Volk, durch dessen überwiegend religiöse Gesinnung aber zu größerer Mäßigung genötigt als die früheren, vom Gesetze abgefallenen Hellenisten. Sie neigten zu einem in Materialismus übergehenden Deismus, zur Leugnung alles Methaphysischen hin; die Schöpfung scheinen sie nicht geleugnet zu haben, wohl aber die fortdauernde Einwirkung Gottes auf die Welt; sie betonten scharf die menschliche Freiheit und bestritten jedes Verhängnis, die Vorherbestimmung; sie kamen zur Leugnung des Seelenlebens nach dem Tode, der Auferstehung, des Satans wie der Engel. Sie hielten sich vor allem an das Gesetz, verwarfen keineswegs die Propheten, wenn auch einige diese den fünf Büchern Mosis nachsetzten, bestritten aber die Überlieferung, die das Gesetz umzäunte. Die Pharisäer dagegen waren die rechtgläubigen Juden, die Wächter des Gesetzes, die Bewahrer der mündlichen Überlieferung, jene den religiösen Dingen vorzugsweise zugewandten Männer, die das im Volke herrschende Bewußtsein am lebendigsten aussprachen und durch eine geordnete Lehre und schulmäßige Interpretation der heiligen Bücher zu begründen strebten. Zu ihnen gehörten fast alle Priester, alle Sopherim, die Mehrzahl des Volkes, daher sie mehr als eine gewöhnliche Partei waren, als welche ihre heftigsten Gegner, die Sadduzäer, sie darzustellen suchten. Sie waren zugleich die Patrioten, Nationalen, Gegner der Fremdherrschaft, die als ein unerklärliches Mißgeschick, zumal nach dem Absterben des Hangs zum Götzendienste, den meisten Juden erschien, darum auch am meisten von den fremden Herrschern verfolgt. In ihnen fanden sich die Licht- und Schattenseiten des ganzen Volkes[1].

---

[1] Der Name Sadduzäer wird abgeleitet: a) vom hebräischen Zedek, Zadik (gerecht); b) von Sadok, einem Schüler des Antigonus von Socho (300—240 oder 291—260 v. Chr.), diese Ableitung ist jedoch nicht anzunehmen; c) von Sadok oder Sadduk *(Σαδδούκ, Σάδδουκος)*, der zur Zeit Davids oder Salomos die hohepriesterliche Würde bekleidete, die in seinem Geschlechte erblich wurde (Geiger, Sadduzäer und Pharisäer, in Jüdische Zeitschrift 1863, 11 ff); letztere Ableitung ist die wahrscheinlichste. Der Name Pharisäer wird abgeleitet: a) von parasch (פָּרַשׁ), separare, Abgesonderter, Auserwählter, *ἀφωρισμένος* (Epiph., Haer. 16, 1. Suidas, Rabbi Nathan, R. Elias. Vgl. Talmud Babylon. Chagiga fol. 18, 6); b) von poresch (פּוֹרֵשׁ), Lehrer, Erklärer (Möhler, Kirchengeschichte I 101). Erstere Ableitung hat viel mehr für sich. Nicht unwahrscheinlich ist, daß sie den von ihren Feinden zuerst erhaltenen Namen als einen Ehrentitel beibehielten. Sie werden wohl aus Akkommodation an die Griechen und Römer von Josephus (Antiq. 18, 1, 2) als philosophische Schule oder Sekte bezeichnet. Vgl. Sieffert, Art. „Pharisäer und Sadduzäer" in Realenzyklopädie für protestant. Theologie XV³ 264—292; Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II⁴ 456.

Der Kampf der Pharisäer mit den Sadduzäern war seit Johannes Hyrkanus I. sehr erbittert geworden. Diesem hatte einer der ersteren, Eleazar, weil seine Mutter einmal eine Gefangene gewesen sei, den Verzicht auf das Hohepriestertum angesonnen und dafür eine in den Augen des beleidigten Fürsten allzu milde Strafe von den andern Pharisäern erhalten. Der Fürst brach nun mit ihnen und besetzte die wichtigsten Ämter mit Sadduzäern. Dagegen wurden die Pharisäer wieder mächtig unter Alexander Jannäus und stießen die Gegner aus dem Hohen Rate; allein bald wandte der Fürst sich diesen zu, höhnte den pharisäischen Ritus öffentlich und verfolgte dessen Anhänger, deren Aufstand er blutig bestrafte. Alexandra Salome brachte nach dem Rate ihres sterbenden Gemahls wieder die Pharisäer zur Herrschaft; Juda Ben Tabbai und Simon Ben Schetach wurden die Wiederhersteller des alten Gesetzes und seiner Erklärung. Unter Herodes weigerten sich mehr als 6000 Pharisäer, ihm und den Römern den Eid der Treue zu leisten, und wurden daher mit Geldstrafen belegt. Überhaupt hatten die Pharisäer im Anfange große Verdienste um die Reinerhaltung des mosaischen Glaubens und die Bewahrung des Judentums vor Vermischung mit dem Heidentum; aber bei dem Streben nach Einfluß, nach Sicherung des Gesetzes vor fremder Beeinträchtigung, nach schützenden Zäunen desselben arteten sie vielfach aus. Die als Zaun des Gesetzes diesem beigegebene Erklärung erhielt ebenso, ja noch mehr verpflichtendes Ansehen wie das Gesetz selbst, und die gesetzliche Kasuistik, in kleinlichen Dingen befangen, verlor zuletzt ganz den Geist des Gesetzes. Da das Hebräische seit Esdras Zeiten für die Menge eine tote Sprache war und so das Gesetz der Erklärer bedurfte, vertraten die Pharisäer als eigentlicher Lehrstand die aus der (von den Sadduzäern verworfenen) Überlieferung geschöpfte Auslegung und gaben die Glossen zum Gesetz (Deuterosëis — Mischna). Sie waren ganz den Zeremonien, häufigem Fasten, vervielfältigten Waschungen, der strengsten Sabbatsfeier ergeben, die sie heuchlerisch und prahlsüchtig zur Schau trugen, obschon es immer noch edle Männer unter ihnen gab. Sie lehrten entschieden die Unsterblichkeit der Seele, die jenseitige Vergeltung, das Dasein der Engel, die Einwirkung Gottes auf die Welt und seine Vorsehung ohne Beeinträchtigung der menschlichen Willensfreiheit; jedoch sollen spätere Pharisäer ein an den Lauf der Gestirne gebundenes Verhängnis angenommen haben. Wahrscheinlich glaubten sie auch an die Auferstehung der Leiber; der Jude Flavius Josephus stellte sie wohl nur im Gewande der griechischen Seelenwanderungslehre dar.

3. Außer den religiös-politischen Parteien der Pharisäer und Sadduzäer gab es eine eigentümliche jüdische Gemeinschaft, die Essäer oder Essener, die selbst von Moses abstammen wollten, aber kaum vor der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts entstanden sind. Sie werden von Flavius Josephus (Antiq. 13, 5, 9) zur Makkabäerzeit um 150 v. Chr. zuerst erwähnt. Sie erscheinen als Mystiker und Aszeten, aber orphisch-pythagoreischen Lehren ergeben und dabei mehr und mehr vom Judentum abweichend. Sie verwarfen die Tieropfer und wählten eigene Priester, waren in der Sabbatfeier strenger als die Pharisäer, blieben aber vom Tempelkultus ferne. An der Lehre von dem einen höchsten Gotte hielten sie strenge fest, die Lästerung des Moses bestraften sie mit dem Tode, verehrten aber auch die Sonne hoch sowie die Engel, deren Namen geheim gehalten werden mußten. Ihr ganzes Leben ward durch die Vorstellung von der Reinheit und Unreinheit gewisser Dinge beherrscht, die ihren Verkehr erschwerte; jede Mahlzeit war ein Opfermahl, Nahrung und Kleidung aber auf das Notwendigste beschränkt. Sie bildeten eine Art von

Orden, der meistens aus unverheirateten Männern bestand, ohne daß jedoch die Frauen ausgeschlossen waren; die Ehe mieden sie, wenigstens in den höheren Graden, weil sie die Weiber für treulos hielten, verwarfen sie aber nicht an sich. Eine Klasse von ihnen verehelichte sich, aber erst nach dreijähriger Prüfung der Braut. Sie erzogen gerne fremde Kinder, machten Proselyten, die erst nach dreijährigem Noviziat Aufnahme in den Bund fanden, lebten in Gütergemeinschaft und in strengem Gehorsam, verboten das Verfertigen von Waffen, die Sklaverei sowie den Eid, außer bei der Aufnahme in den Bund. Enthaltsamkeit war ihnen die höchste Tugend, ihre Philosophie Moral. Nach Art der Pythagoreer sahen sie im Leibe eine Fessel der aus dem feinsten Äther hervorgegangenen Seele. Ihr Ursitz scheint in den abgeschiedenen Gegenden von Engaddi, westlich vom Toten Meere gewesen zu sein; nachher gingen von hier Kolonien aus, und es lebten an 4000 zerstreut in verschiedenen Städten, wo die ursprüngliche Strenge mehr zurücktrat. Sie sonderten sich überhaupt nicht räumlich von den übrigen Juden ab, führten ein tätiges, arbeitsames Leben, trieben verschiedene Gewerbe und übten die Heilkunst [1].

Dagegen gaben sich die ägyptischen Therapeuten, die sich von Städten ferne hielten und in der Umgebung von Alexandrien in kleinen, dürftigen Gebäuden lebten, ganz dem beschaulichen Leben und dem Bibellesen hin. Jedes Haus hatte seinen heiligen Ort (Semneon, Monasterion), wo sie einzeln der Betrachtung oblagen; nur am Sabbat kamen sie, nach Geschlechtern in zwei Abteilungen geschieden, in einem gemeinsamen Heiligtum zusammen, wo ein Ältester eine Rede hielt. Sie deuteten die Bibel allegorisch, hatten heilige Mahle mit religiösen Gesprächen, Gesängen und auch festlichen Tänzen; Wein und Fleischgenuß war verboten. Auch sie bildeten eine Gesellschaft jüdischer Aszeten, die sich von der Gemeinschaft der andern Juden weder trennen wollte noch von ihr ausgeschlossen ward. Ob sie unter dem Einflusse der platonischen Philosophie standen und inwieweit sie mit den Essenern Palästinas zusammenhingen,

[1] Der Name der Essener wird abgeleitet: a) vom syrischen אָסָא, heilen (medicus animae et corporis peritus [Ioseph., Antiq. 18, 1, 6]); b) von אָסֹן, Unfall, Zurücksetzung erdulden; c) vom syrischen חֲסָא, fromm; letztere Etymologie hat am meisten für sich. Philo hat Ἐσσαῖοι, Josephus auch Ἐσσηνοί. Vgl. Bellermann, Geschichtliche Nachrichten über Essener und Therapeuten, Berlin 1821; Sauer, De Essenis et Therapeutis, Vratisl. 1829; Harnischmacher, De Essenorum apud Iudaeos societate, Bonnae 1866 (der den Namen Essener vom Stamme ἐσσήν ableitet und ihn mit Rücksicht auf mehrere verwandte Verba als die Starken, die Tugendhelden erklärt); Essenorum apud Iudaeos societatis origines exponuntur et historia, Bonnae 1886 (Programm); Sauer, Die Essäer und ihr Verhältnis zur Synagoge und Kirche, Wien 1869; R. Ohle, Die Essäer des Philo, in Beiträge zur Kirchengeschichte I, Berlin 1888; A. Hilgenfeld, Die Essäer Philos, in Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1888, 49—71; A. Arrighi, Les Esséniens. Étude sur l'origine de leur nom et de leur secte, Toulouse 1887; E. Zeller, Zur Vorgeschichte des Christentums: Essener und Orphiker, in Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1899, 197—269; Treplin, Die Essenerquellen gewürdigt in einer Untersuchung der in neuerer Zeit an ihnen geübten Kritik, in Theol. Studien u. Kritiken 1900, 28—92; Hilgenfeld, Die Essäer ein Volksstamm, in Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1903, 294—315; Ermoni, L'essénisme, in Revue des quest. hist. LXXIX (1906) 5—27; Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II[4] 651 ff, mit Literatur. — Quellennachrichten: Plin., Hist. nat. 5, 15. Ioseph., De bello Iud. 2, 8; Antiq. 18, 4. Philo, Quod omnis probus liber sit. Euseb., Praep. evang. 7, 8.

ist vielfach streitig. Die Beschreibung, die der Jude Philo von ihnen entwarf, falls dessen Schrift De vita contemplativa echt ist, was in neuerer Zeit bezweifelt wurde, hat man nachher ganz auf die christlichen Aszeten passend gefunden [1].

4. Gegenüber den Juden Palästinas bildeten bald die in der Zerstreuung (Diaspora) lebenden eine große Zahl, die meistens in regem Verkehr mit Jerusalem blieben, die Tempelsteuer (Didrachma) entrichteten, öfters Opfergaben sandten und selbst zum Tempel wallfahrteten, wenn auch bei vielen die alte Anhänglichkeit an den Mittelpunkt ihrer Nation und ihres Kultus nachließ. Viele Juden waren in Babylon zurückgeblieben, von wo aus sie sich weiter nach Osten verbreiteten. Aber noch mehrere strömten dem Süden zu; die Könige der Homeriten in Südarabien nahmen um 100 v. Chr. das Judentum an. In Ägypten hatte ihnen schon Alexander d. Gr. die Ansiedlung in der neuen Stadt Alexandrien gestattet; unter Ptolemäus Lagi war ihre Zahl beträchtlich gestiegen; zu Philos Zeiten bildeten sie hier zwei Fünfteile der Bewohner der Hauptstadt und hatten eine sehr günstige Lage. Unter Ptolemäus II. Philadelphus (284—247 v. Chr.) ward abteilungsweise die Bibel in das Griechische übersetzt (Septuaginta), wodurch das schon verminderte Verständnis des Hebräischen und Chaldäischen noch mehr zur Seltenheit und der Anschluß an die religiös-philosophische Bewegung der hellenischen Welt gefördert wurde; hatten doch die Übersetzer abstraktere Ausdrucksweisen und genauere metaphysische Begriffe zu gewinnen und die Anthropomorphismen zu beseitigen sich bemüht; lag doch der Gedanke sehr nahe, die Griechen mit dem Mosaismus zu befreunden und diesen mit ihrer Philosophie soviel als möglich in Einklang zu bringen. Ptolemäus Philopator gab 152 v. Chr. dem Onias, einem Sohne des ermordeten Hohenpriesters Onias III. von Jerusalem, die Erlaubnis, einen

---

[1] Quelle: Die Schrift Philos De vita contemplativa, ed. Conybeare, Oxford 1895. Während einige den Therapeuten die Priorität vor den Essenern zuschreiben und letztere als eine palästinische Nachbildung der ersteren fassen, denken andere umgekehrt die Essener als das Urbild der Therapeuten. Döllinger dagegen (Heidentum und Judentum 760) leugnet eine nähere Verwandtschaft der Therapeuten Ägyptens mit den Essenern Palästinas und den Einfluß der griechischen Philosophie auf erstere; bezüglich des ersteren Punktes stimmt Valois zu Euseb., Hist. eccles. 2, 17 vollkommen zu. Langen dagegen (Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi S. 195, Anm. 24) glaubt, in Ägypten habe man platonische Elemente mit der pythagoreischen Praxis verbunden, in Palästina aber habe sich der Pythagoreismus reiner ausgeprägt, der Ursprung dieser ganzen Richtung sei in Ägypten zu suchen. Der Name Therapeuten entspricht ohnehin dem Namen der Essener in der ersten der angeführten Ableitungen ganz genau. Nach Lucius (Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Aszese, Straßburg 1880) soll die dem Philo zugeschriebene Schrift De vita contemplativa erst in den letzten Jahrzehnten vor dem sie zitierenden Eusebius entstanden sein, was sicher zuviel behauptet ist; aber auch Schürer (a. a. O. III 687 ff) sieht mit andern die Schrift als unecht an. Vgl. über die ganze Frage: Nirschl, Die Therapeuten (aus dem „Katholik"), Mainz 1890; P. Wendland, Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben, im 22. Supplementband der Jahrb. für klass. Philologie 1896, 693—772; Massebieau, Le traité de la Vie contemplative et la question des Therapeutes, in Revue de l'histoire des religions 1887, 170 ff 230 ff 284 ff. Diese Autoren treten, wie Conybeare (in seiner Ausgabe der Schrift) für die Echtheit mit guten Gründen ein.

zerfallenen heidnischen Tempel bei Leontopolis in einen Tempel seines Gottes zu verwandeln. Obschon dies in die Zeit der Profanation des Tempels zu Jerusalem fiel und eine Lossagung von diesem nicht beabsichtigt wurde, sahen es doch die Juden Palästinas sehr ungern, da es gegen das Gesetz verstieß; sie mußten sich aber dem Unterfangen fügen, das mit dem einst dem Lande Ägypten verheißenen Segen (Is 19, 21—25) gerechtfertigt ward, und so hatte der Tempel zu Leontopolis bis auf Vespasians Zeiten Priester, Leviten und reiche Einkünfte. Je mehr griechische Sprache und Literatur auf die ägyptischen Juden einwirkten, desto mehr mußten sie sich von dem altjüdischen nationalen Geiste entfernen [1].

Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie begann in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. mit dem aus priesterlichem Geschlecht entsprossenen Peripatetiker Aristobulus, Lehrer des Königs Ptolemäus Philometor, der in einem griechisch verfaßten Werke die Bekanntschaft der griechischen Dichter und Philosophen mit den Lehren des Moses und eine vielfache Übereinstimmung beider nachzuweisen suchte. Er führte zu diesem Behufe viele, wohl von früheren gebildeten Juden verfaßte Verse an, die als orpheische, hesiodische, homerische galten, behauptete ein Zusammentreffen des Orpheus mit Moses, des Pythagoras mit Schülern des Jeremias in Ägypten und benutzte die griechischen Autoren in ziemlich ausgedehntem Maße [2]. Weiter ging der gelehrte Philo (geb. 25 v. Chr., gest. 39 n. Chr.), der die platonischen und stoischen Philosopheme in verborgener Weise schon bei Moses, dem Vater aller Philosophie, mittels der Unterscheidung zwischen Geist und Buchstaben und mittels allegorischer Erklärung des Pentateuchs finden und mit ihr den tieferen, wahren Sinn der von Gott inspirierten, unerschöpflich gedankenreichen, aber erst von ihrer Umhüllung loszuschälenden Bibelworte feststellen wollte. Er trug in dieselben das hinein, was er aus griechischer Bildung geschöpft hatte, so sehr er von Liebe für sein Volk und dessen hohen Beruf erfüllt war. Sein System beruht auf folgenden Sätzen: 1) Zwischen Gott und der Welt ist ein unendlicher Abstand; Gott ist über alles unendlich erhaben, eigenschafts- und namenlos, der Seiende, dem gegenüber alles andere Sein wie Nichtsein ist; er ist persönlich, absolut selig und stets wirksam. 2) Es gibt eine wirkende Ursache — Gott — und einen leidenden Stoff — die seelenlose, aus sich unbewegliche, aber bildsame Materie —, aus welchem sich die Unvollkommenheiten des Endlichen erklären lassen. Statt der Schöpfung aus Nichts ist hier mit den Platonikern eine Präexistenz der Materie gesetzt. 3) Da Gott seinem eigentlichen Wesen nach aller Berührung mit der Materie und der Welt entrückt ist, so bediente er sich zur Weltbildung der Ideen, seiner unkörperlichen Kräfte, und gestaltete durch sie (die Ideen, die wohl schon vor Philo die alexandrinischen Juden aus Platon angenommen hatten) die Materie. 4) Die Ideen zusammen bilden die intelligible Welt (Kosmos noetos) und sind Musterbilder der Sinnenwelt (Kosmos aisthetos). Der Urheber der Idealwelt, mit dem aber diese zusammenfällt, ist der göttliche Logos. 5) Die Ideen sind einerseits Modelle, Urbilder, nach denen Gott schafft, die Siegel, die er den Dingen aufdrückt, anderseits die wirkenden Ursachen oder dienenden Kräfte (Dynameis), durch die er seinen Schöpfungsplan ausführt, göttliche Tätigkeiten an der Welt, denen eine gewisse Selbständigkeit zukommt (wie Engel, daher oft persönlich gedacht). 6) Der göttliche Logos ist die höchste Vernunft, die teils als bloße unpersönliche, im göttlichen Wesen beschlossene Eigenschaft betrachtet wird (Logos endiathetos),

---

[1] Ioseph., Antiq. 15, 3, 1; 12, 2, 4; 13, 3, 2; De bello Iud. 2, 36; 7, 3, 3. Philo, In Flaccum 971 973. Die alexandrinische Bibelübersetzung betrachteten die strengen Juden als ein so großes Unglück, daß sie den Tag ihres Zustandekommens mit dem Tage der Anbetung des goldenen Kalbes gleichsetzten (Tract. Sopherim. 1 Meg. Taquith. fol. 50, c. 2).

[2] Aristobulus bei Euseb., Praep. ev. 7, 14; 8, 10; 13, 12. Valckenaer, De Aristobulo Iud., Lugd. Batav. 1806.

teils aber auch und vorzugsweise als durch das göttliche Sprechen aus dem Schoße der Gottheit heraustretend und sofort in persönlicher Verschiedenheit von Gott für sich bestehend erscheint (Logos prophorikos). Er ist die vollendetste Offenbarung Gottes, der Inbegriff aller göttlichen Kräfte und Kundgebungen, Vermittler zwischen Gott und Welt, Abbild des Vaters, Sohn Gottes, der zweite Gott, Erzengel, Weisheit. (Das Schwanken in den Ausdrücken erklärt sich wohl daraus, daß Philo einerseits das innige Verhältnis des Logos zu Gott dem Vater ahnte, anderseits die Idee des einen Gottes aufzugeben und dem Polytheismus zu verfallen befürchtete.) 7) Engel, Dämonen, Seelen bedeuten dasselbe; ihre Zahl ist unendlich, ihre Wohnung die Luft. Ein Teil der Seelen (platonisch gefaßt) ist von der Luft zur Erde herabgefallen, um sich mit sterblichen Leibern zu verbinden (Gn 6, 1 ff); viele gehen in der Sinnlichkeit unter, andere ringen mit ihr, um wieder empor zu kommen; die Lasterhaften gehen mit der Zerstörung des Leibes unter. Auch die Gestirne haben Seelen. 8) Wollust ist Prinzip und Sitz der Sünde; ihr entgegen ist Enthaltsamkeit, Unterdrückung und Beschränkung der Sinnlichkeit nötig. (Vieles stoisch, nur mit Betonung der Notwendigkeit der göttlichen Gnade.) Tugend ist, alles aus Rücksicht auf Gott zu tun, und Glaube ist wahre Weisheit. Der Zustand der Vollkommenen ist die Ekstase, die in der messianischen Zeit eine allgemeine werden wird. — Philo war in der Tat der Meister der jüdisch-theosophischen Schule und hat auf viele Jahrhunderte hinaus den größten Einfluß geübt. An ihn schließen sich sowohl großartige neue Gedanken als auch gefährliche Auswüchse des menschlichen Denkens an[1].

In diesen jüdisch-alexandrinischen Kreisen entstanden aber auch noch Schriften von weittragender Bedeutung, die nachher im Kanon der Kirche Platz gefunden haben und den Übergang vom Alten zum Neuen Testamente vermitteln. So insbesondere das Buch der „Weisheit", in dem sich ein durchaus philosophischer Geist, von der göttlichen Offenbarung erleuchtet und vor der Verirrung menschlicher Meinungen gesichert, über die tieferhabensten Fragen verbreitet, weiterbauend auf den in den Sprüchen Salomons und in dem Buche des Siraciden gegebenen Grundlagen, und das in einer enge an die griechische Philosophie sich anschließenden Ausdrucksweise mit großer Feinheit der Darstellung. Da erscheint die göttliche Weisheit in Weiterführung der sonst (Job 28, 24 bis 28. Spr 8, 22—31) ausgesprochenen Gedanken als Hauch der Kraft Gottes, ein lauterer Ausfluß seiner Herrlichkeit, der Abglanz des ewigen Lichtes, der fleckenlose Spiegel der Wirksamkeit Gottes und das Bild seiner Güte (Weish 7, 25 ff; 8, 4; 9, 4). Auch in dem zweiten Buche der Makkabäer, das auf Jason von Cyrene verweist (2, 23), findet sich reichhaltiger Lehrstoff, besonders über das jenseitige Leben und die Auferstehung (7, 9 ff). In denselben Kreisen scheinen auch andere Schriften entstanden zu sein, die nicht desselben Ansehens sich dauernd erfreuten, wie ältere Teile der nachher von Christen weitergeführten sibyllinischen Bücher, das dritte Makkabäerbuch u. a. m.

---

[1] Philo, Opp. ed. Francof. 1691 f; ed. Mangey, Lond. 1742 f; Bd 2, ed. Pfeiffer, Erlang. 1785 f, 1820 f. Biblioth. S. PP. lat., ed. Richter, Lipsiae 1828 f. Philonea inedita altera, altera nunc demum recte e vet. scriptura eruta, ed. C. Tischendorf, Lips. 1868. Philonis Alexandrini opera quae supersunt, edd. L. Cohn et P. Wendland, Berolini 1896 ff. In deutscher Übersetzung von Cohn, Bd I ff, Breslau 1909 ff. — Euseb., Praep. ev. 7, 21; 8, 6 7 11—13. Grossmann, Quaestiones Philonicae, Lips. 1829. Gfrörer, Philo und die alexandr. Theosophie, Stuttgart 1831. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie I, Halle 1834. C. Siegfried, Philo von Alexandrien, Jena 1875. Klasen, Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, Freiburg 1878. A. Aall, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, Leipzig 1896. Cohn, Philo von Alexandria, in Neue Jahrb. für das klassische Altertum 1898, 514—540. Friedländer, Geschichte der jüdischen Apologetik, Göttingen 1903, 192 ff. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1907. Windisch, Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum, Leipzig 1909. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III 633—716. Hart, Philo and the Catholic Judaism of the first Century, in Journ. of Theol. Stud. XI (1909) 25—42.

Aber auch außer Ägypten waren die Juden sehr verbreitet, zumal in den Tagen des Augustus. Nach Rom hatte Pompejus die ersten derselben als Kriegsgefangene gebracht; Julius Cäsar erlaubte ihnen, Synagogen einzurichten; sie wohnten in einer eigenen Region jenseits der Tiber; Cäsar und Augustus begünstigten sie. Nicht wenige Juden, selbst in Palästina erzogene und lebende, schlossen sich der römischen Weltanschauung an; so der gelehrte Pharisäer Josephus, ein Sprößling priesterlichen Geschlechts, der zu Ehren des Vespasian und Titus den Namen Flavius annahm und durch das Buhlen um die Gunst der Römer sowie durch das Bestreben, in seinen Schriften alles, was diesen etwa anstößig sein konnte, zu mildern, bei seinen strengeren Landsleuten großen Anstoß erregte († 93 n. Chr.). Aber anderseits übten auch die Juden eine große Anziehungskraft auf die Römer aus, zumal bei der herrschenden Neigung zu fremden Kulten, besonders bei den Frauen; sie erwarben selbst in Rom Proselyten[1]. Diese waren teils Proselyten der Gerechtigkeit, die sich auch die Beschneidung gefallen ließen und so vollkommen Juden wurden, teils Proselyten des Tores, die sich bloß zur Beobachtung der noachischen Gebote verpflichteten, die Beschneidung aber nicht annahmen. Letzteren, die viel zahlreicher waren, gab die mildere Schule des Hillel Anteil am Messiasreiche, während die strengere Schule des Schammai, die auch jener gegenüber die Ehescheidung (Dt 24, 1) bloß wegen Unzucht, nicht wegen jeder mißfälligen Handlung gestattet wissen wollte, sie davon ausschloß, da nach streng jüdischer Anschauung kein Heide wahrhaft Sohn Abrahams werden konnte. Beide Teile beriefen sich auf Ps 9, 18: „Es sollen die Völker untergehen, die Gott vergessen." Bei den meisten Heiden wurden diese Proselyten und die Juden selbst verachtet und gehaßt. Ihrerseits wollten die Juden stets einen unbedingten Vorrang vor den bekehrten Heiden behaupten[2].

Nach und nach war so die Scheidewand gefallen, welche die Juden von den andern Völkern abschloß; sie gaben diesen vieles und empfingen wieder von ihnen; sie streuten bessere religiöse Ideen aus und nahmen fremde Bildungselemente in sich auf. Nicht einmal in Palästina selbst konnten sie dem Eindringen der letzteren widerstehen, so sehr man sich auch bemühte, durch das in der Zeit der Makkabäerkämpfe in Palästina zur Bekämpfung des Hellenismus

---

[1] Juden in Rom: Tacit., Ann. 2, 85; Hist. 5, 5. Horat., Sat. 1, 9, 69 f. Iuvenal., Sat. 6, 643; 14, 96 f. Seneca bei August., De civ. Dei 6, 11. Philo, De leg. ad Caium 1014 1035 f. Ioseph., Antiq. 14, 10, 2—8; 18, 3, 5; 19, 5, 3. Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit nach Inschriften dargestellt, Leipzig 1879. Axenfeld, Die jüdische Propaganda als Vorläuferin der urchristlichen Mission (Festschrift für Warneck 1904, 1—80). Bludau, Die Juden Roms im ersten christlichen Jahrhundert, in Katholik 1903 I 113—134 193—229.

[2] Die Proselyten des Tores (גֵּרֵי הַשַּׁעַר) kommen im Neuen Testamente vor als *φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι τὸν θεόν;* sie hielten nur die noachischen Gebote (Gn 9, 4 ff. Lv 17, 8 ff. Ex 20, 10. Dt 5, 14) im Gegensatz zu den Proselyten der Gerechtigkeit, גֵּרֵי הַצֶּדֶק (oder הַבְּרִית). — Tacit., Hist. 5, 5. Iuvenal., Sat. 14, 96 f. L. Geiger, Quid de Iudaeorum moribus atque institutis scriptoribus Romanis persuasum fuerit, Berol. 1870. Vgl. besonders Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III: Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I², Leipzig 1906, 1—16.

verfaßte Buch Henoch[1], durch das nach 63 v. Chr. geschriebene Psalterium Salomons und andere Schriften sie abzuwehren oder unschädlich zu machen. Auch hier war das Hebräische nicht mehr Volkssprache; auch hier hatte man das Bedürfnis, die heiligen Schriften zu übersetzen, und hierfür dienten besonders die Targumim, wovon das älteste zur Thora (von Onkelos) aus der ersten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts stammt[2]. Der schwere Druck der Fremdherrschaft, überhaupt die politischen Verhältnisse führten ebenso zu einem starren Festhalten an dem Buchstaben des Gesetzes als zur Veräußerlichung der uralten Messiashoffnung. Bei tiefem sittlichem Verfall wollte man einen Befreier von der Fremdherrschaft, einen die Heidenvölker überwindenden König des auserwählten Volkes, den man um so mehr von Gott erhoffen zu dürfen glaubte, als man bis ins kleinste die Anforderungen des mosaischen Gesetzes zu erfüllen und damit wahre Rechtfertigung zu erlangen bestrebt war. Das Pharisäertum in seiner Entartung förderte diese Richtung des jüdischen Volksgeistes, während die Sadduzäer auf diesen nur zersetzend und zerstörend, die Essener, schon weniger zahlreich, bloß in einzelnen Kreisen und auch da nicht im Sinne eines geistigen Aufschwungs der Masse einzuwirken vermochten. Alle Formen der Lasterhaftigkeit und Bosheit fanden sich bei den Juden der römischen Kaiserzeit vor (Ioseph., De bello Iud. 7, 8, 1).

5. Während die Juden in Persien sich zahlreich dem Parsismus anschlossen, andere ein eigenes jüdisch-persisches System ausbildeten, waren die nächsten Nachbarn Palästinas, die Samariter, von ihnen fortwährend getrennt. Dieses Mischvolk (2 Kg 17, 24 ff. 2 Chr 31, 1 ff), von den heidnischen Kolonisten (der Mehrzahl) auch Kuthäer genannt, behauptete, obschon dem Heidentum ergeben und darum vom Tempelbau ausgeschlossen, den Anspruch auf seine israelitische Abstammung. Durch den ausgestoßenen jüdischen Priester Manasse erhielten sie (nach einigen 410, nach andern 332 v. Chr.) ihren eigenen Tempel auf dem Berge Garizim (Dt 17, 4) bei Sichem und ein eigenes Priestertum. Dieser Tempel ward (109 v. Chr.) durch Johannes Hyrkanus I. zerstört, was den Haß zwischen Juden und Samaritern noch vermehrte, die sich beiderseitig wie Schismatiker mieden (Jo 4, 9 ff). Selbst nach Ägypten verpflanzte sich dieser Haß durch die dorthin geschickten Soldaten aus Samaria. Von der Heiligen Schrift nahmen sie nur die fünf Bücher Mosis an, die sie in einer eigenen Übersetzung hatten. Auch sie ergaben sich dem Einflusse der griechisch-alexandrinischen Bildung. Die Grundzüge ihrer Religion, wie sie sich später entwickelte, sind: 1) Festhalten am Monotheismus; 2) Scheu vor aller Übertragung des Menschlichen auf die Gottheit (Anthropomorphismen); 3) Leugnung oder doch Mißachtung der jüdischen Lehre von den Engeln, die als bloße Kräfte

---

[1] Über das Buch Henoch s. Dillmann, Das Buch Henoch, Leipzig 1853. Neue Ausgabe von Flemming in Texte und Untersuchungen, N. F. VII, 1, Leipzig 1901. Flemming und Radermacher, Das Buch Henoch (Die griech.-christlichen Schriftsteller), Leipzig 1901. Schürer a. a. O. III 268 ff.

[2] Schönfelder, Onkelos und Peschittho, München 1869. Sigm. Maybaum, Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos und den späteren Targumim, Breslau 1870. Art. „Bibelübersetzungen“. 12: Jüdisch-aramäische Übersetzungen (Targumim) von Nestle in Realenzyklopädie für protestant. Theologie III³ 103 ff.

galten; 4) Verherrlichung der fünf Bücher Mosis mit Verwerfung der späteren Schriften; 5) Sabbatfeier und Beschneidung als Bundesunterpfänder; 6) Tempelkult auf Garizim (statt Hebal); 7) Hoffnung auf den Messias als Wiederhersteller, und zwar in minder partikularistischer Fassung als bei den Juden; 8) Glauben an eine gewisse, wenn auch empfindungslose Fortdauer der Seelen in der Unterwelt (Scheol). Josephus macht ihnen zum Vorwurf, daß sie im Glücke sich für Juden ausgaben, wie unter Alexander d. Gr., im Unglücke aber, namentlich bei Antiochus Epiphanes, dem sie ihren Tempel als Tempel des hellenischen Zeus ohne Kultusänderung bezeichneten, für Sidonier. Aus diesen Samaritanern gingen nachher einige christliche (?) Sektenstifter (Dositheus, Simon, Menander) hervor [1].

So hoch auch in religiöser und sittlicher Beziehung das israelitische Volk über den Heidenvölkern stand, so erhabene Schätze es in seinen heiligen Büchern, in seinen gottesdienstlichen und häuslichen Einrichtungen bewahrte, so waren doch auch die Juden in der römischen Kaiserzeit tief gesunken durch eine äußerliche Auffassung der Religion und zügellosen Fanatismus, durch ihren unbändigen Nationalstolz und ihren Haß gegen die Heiden, durch sittliche Unlauterkeit und versteckte Sünde, durch innere Zwietracht und Parteiung. Selbst das Hohepriestertum war erniedrigt teils durch Streitigkeiten seiner Inhaber mit den übrigen Angehörigen des geistlichen Standes, wie z. B. über Verteilung der Zehnten, teils durch die willkürlichen Ein- und Absetzungen (in 108 Jahren 28 Hohepriester, von denen einige, wie Ananias [52] und sein Sohn Ananus [61], Sadduzäer waren, und von denen manche, wie in der letzten Zeit des Staates am stärksten geschah, ihre Mitbewerber mit besoldeten Banden bekriegten). Bei der Fremdherrschaft ging die sonst so lebendig festgehaltene Idee des Messias in die Erwartung eines politischen Befreiers über, und nur wenige auserwählte Seelen hielten sie in ihrer Reinheit und Wahrheit, wie sie bei den Propheten ausgeprägt war, aufrecht und flehten zu Gott, daß die Himmel den Gerechten

---

[1] Ioseph., Antiq. 11, 7, 2; 8, 2 f; 12, 1, 1; 5 f. Sylv. de Sacy, Mém. sur l'état actuel des Samaritains, Paris 1812. (Sieffert) Progr. de temp. schism. eccles. Iudaeos inter et Samaritanos oborti, Regiom. 1854. Grimm, Die Samariter, München 1854. Kohn, Samaritanische Studien, Breslau 1876. Appel, Quaestiones de rebus Samarit., Vratisl. 1874. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon X [2] 1645 ff: Art. „Samaritaner" (von Fell). Hölscher, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit, Leipzig 1902. Art. „Samaritaner" von Kautzsch in Realenzyklopädie für protestant. Theologie XVII [3] 428—445. — Manasse wird von einigen in die Zeit des Darius Kodomannus gesetzt, den Alexander d. Gr. besiegte, von andern in die des Darius Nothus, so daß Josephus (Antiq. 11, 7; 12, 1) hierin irrte. Die Kirchenschriftsteller führen die Samariter gewöhnlich unter den Häresien an (Philastr., De haeres. c. 7. Epiph., Haer. c. 9. Leont., De sectis c. 8). Nach Philosophumena 9, 29 fanden die Sadduzäer in Samaria großen Anhang. Die samaritanische Übersetzung des Pentateuchs ward zuerst 1627 in der Pariser Polyglotte herausgegeben (vgl. Gesen., De Pentateuchi Samar. origine, indole et auctore, Halis 1815; Progr. de Samar. theol. ex fontibus ineditis, ebd. 1822; Carm. Samar. e codd. Lond. et Goth., Lipsiae 1824). Der Messias heißt הַשָּׁהֵב oder הַתָּהֵב, reductor, conversor, Bekehrer, worin die praktische Seite des prophetischen Berufes hervorgehoben ist. Einige glauben, die samaritanische Messiasidee sei der echten viel näher gewesen als die jüdische (Ad. Maier in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon IX [1] 605).

tauen möchten (Js 45, 8). Der schlagendste Beweis der Entartung des jüdischen Volkes liegt darin, daß es jedem falschen Messias in der Folge sich anschloß, der seinen irdischen Hoffnungen schmeichelte, während es in seiner entschiedenen Mehrzahl den wirklichen Messias verwarf[1].

3. Die Vorbereitung der Menschheit auf die Ankunft Christi.

Nach apostolischem Ausdruck (Gal 4, 4) war es die „Fülle der Zeit", in der die von Gott vorherbestimmte und verheißene Erlösung eintrat. Die griechisch-römische Welt war gealtert, der Welterlöser sollte sie verjüngen; sie hatte ihre Aufgabe erschöpft, gezeigt, was die Menschheit aus eigenen Kräften vermöge, das Erlösungsbedürfnis war ihr zum Bewußtsein gebracht und zugleich der Boden für die Aufnahme des Erretters bereitet. Die Trennung der gebildeten Völker der alten Welt ward durch die Einheit des römischen Reiches, durch die zum allgemeinen Verständigungsmittel gewordene griechische Sprache, durch die Mischung der Nationen und ihrer leitenden Ideen, durch die gemeinsame Sehnsucht nach himmlischem Beistand, nach einem Retter und Befreier, in der Art vermindert, daß eine Einigung derselben und mit ihr eine Erhebung vorbereitet war, zumal bei äußerer Ruhe, bei zunehmender Beschäftigung mit den durch keine Einschläferung des Gewissens mehr in den Hintergrund zu drängenden religiösen Fragen. Der Sinn für das Gewaltige und Erhabene, wie ihn die Orientalen vorwaltend zeigten, der Sinn für das ästhetisch Schöne, wie ihn die Griechen ausgebildet, für das bürgerlich Nützliche, für Recht und Gerechtigkeit, wie ihn die Römer gepflegt, sollte seine Verklärung finden in dem wahrhaft Heiligen, der alle und alles heiligen, entsündigen und über das Irdische emporheben konnte. In den Tagen des Augustus neigten Daniels Jahreswochen ihrem Ende zu (Dn 9, 24 ff); der zorobabelische Tempel harrte auf den, dessen Ankunft ihn mehr verherrlichen sollte, als einst die Rauchwolke den Tempel Salomons geadelt (Agg 2, 4 ff. Mal 3, 1 ff); die Hoffnung auf ihn war, wenn auch entstellt und verzerrt, doch lebhafter und brennender als je. Jahrtausende waren vergangen, seit der erste Adam der Stammvater des sündigen Geschlechtes geworden war; nun erst sollte der zweite Adam, der göttliche Logos, eintreten in diese Welt, um sie mit Gott zu versöhnen und ihr neues Leben zu verleihen[2].

Warum kam der Erlöser so spät, erst nach Tausenden von Jahren? Warum ließ er sich so lange mit schmerzlichem Sehnen von den besseren und edleren Menschen erwarten? Das ist eine Frage, die frühzeitig an die Christen gerichtet und vielfach von ihnen beantwortet ward. 1) Schon ein altchristlicher Schriftsteller unbekannten Namens (Brief an Diognet c. 9) antwortet: Die Menschheit sollte erst zur vollen Erkenntnis ihres Elendes und ihrer Erlösungsbedürftigkeit kommen. Die Zeiten der schweren Verirrungen und Sünden samt

---

[1] Zu den Pseudomessiassen gehören: Theudas (Apg 5, 36), Judas Galiläus (Apg 5, 37. Ioseph., Antiq. 20, 5, 1), ein aus Ägypten gekommener Prophet unter Nero um 55 n. Chr. (Ioseph., De bello Iud. 2, 13, 5), ein Betrüger ca 60 n. Chr. (Ioseph., Antiq. 20, 8, 10). Vgl. Zuschlag, Theudas, Anführer eines 750 R. in Palästina erregten Aufstandes, Kassel 1849. Zeller, Theol. Jahrbücher X (1851) 270 ff; vgl. VIII (1849) 65 f.

[2] Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte I, Tübingen 1864, 1 ff.

deren schrecklichen Folgen sollten ihr darüber die Augen öffnen, in welchen Abgrund sie gestürzt war, welches Elend sie sich zugezogen; der verlorene Sohn sollte erst das Vaterhaus suchen lernen (Lk 15, 17 ff). Gott hatte kein Wohlgefallen an den Sünden; aber er duldete sie aus Langmut und bildete erst in den Menschen den Sinn für Gerechtigkeit heraus, damit, nachdem wir aus unsern eigenen Werken die Überzeugung geschöpft, daß wir des Lebens unwürdig seien, alsdann erst Gottes Güte uns dasselbe verleihe und, nachdem wir an uns geoffenbart, daß wir aus eigenen Kräften das Reich Gottes nicht erlangen können, uns die Möglichkeit dazu durch Gottes Macht und Größe gegeben werde. Als das Maß voll war und die Bosheit ihren höchsten Gipfel erreicht hatte, als die Menschheit reif schien für das Gericht und den Tod: da trat die göttliche Liebe in ihrer ganzen himmlischen Größe hervor in der Erlösung des verlorenen Geschlechtes durch einen eingebornen Sohn Gottes, und wo die Sünde groß war, da war die Gnade noch größer (Röm 5, 20). 2) Gottes Taten sind nicht unvermittelt; nicht unvorbereitet und plötzlich treten sie hervor, sondern nach einem hohen und erhabenen Plane entwickeln sie sich stufenweise und durch menschliche Werkzeuge in der Zeit. Die ganze vorchristliche Geschichte war eine nähere oder entferntere Vorbereitung auf Christus, die sich sowohl in dem Entwicklungsgang des jüdischen Volkes von seiner Absonderung bis zu seiner Annäherung an die heidnischen Völker als in dem Ringen und Streben der letzteren und insbesondere ihrer edelsten Geister zeigt. Es sollte nun aber das neue Heil, das im Judentum für die Menschheit vorbereitet wurde, wie im Heidentum die Menschen für daselbe bereitet wurden, diesen nicht gewaltsam aufgenötigt, sondern in freier Tätigkeit von ihnen ergriffen werden; darum mußten sie für dasselbe äußere und innere Anknüpfungspunkte vorfinden. Im Mosaismus war der göttliche Stoff und Inhalt in seinen Grundzügen gegeben; das Heidentum lieferte dazu die menschliche Form und die weltlichen Förderungs- und Bildungsmittel. 3) Übrigens hatten die besseren und edleren Menschen der vorchristlichen Zeit keinen absoluten Nachteil von der verspäteten Erscheinung des Erlösers. Denn der Glaube an den zukünftigen Welterretter war für sie dasselbe, was für spätere Geschlechter der Glaube an den erschienenen; auch sie konnten nur in und durch Christus das Heil erlangen. Selbst abgesehen von den frommen Juden gab es Menschen, welche das in ihr Herz gepflanzte (natürliche) Gesetz beobachteten (Röm 2, 14). „Zwar gab es kein anderes Volk", sagt Augustin[1], „das in Wahrheit Volk Gottes genannt wurde, als das israelitische; aber selbst die Juden können nicht leugnen, daß es einige Menschen auch unter andern Völkern gab, die zwar nicht in der irdischen, aber doch in der himmlischen Gemeinschaft zu den wahren Israeliten gehörten, wie schon das Beispiel des Idumäers Job zeigt. Ich zweifle nicht, daß Gott vorgesorgt hat, daß wir an diesem einen sehen können, wie auch unter andern Völkern Menschen sein konnten, die ein gottgefälliges Leben führten und so zum geistigen Jerusalem gehörten. Das ward, wie zu glauben ist, niemand verliehen, außer wem von Gott der eine Mittler Gottes und der Menschen, der Mensch Christus Jesus, geoffenbart wurde, der als im Fleische

[1] De civ. Dei 18, 47.

kommend den alten Heiligen ebenso vorherverkündigt ward, wie er uns als Erschienener verkündigt wurde, auf daß ein und derselbe Glaube durch ihn alle zur Stadt, zum Hause, zum Tempel Gottes Auserwählten zu Gott hinführe." Im Angesichte der Ewigkeit aber, vor Gott, dem tausend Jahre wie ein Tag sind, der alles, auch das Innere der Menschenherzen voraussieht, wie derselbe Kirchenvater ausführt[1], ist wohl die Frage nach der verspäteten Erlösung ebenso nichtig wie die Frage nach der verspäteten Erschaffung des Menschen[2].

Erstes Buch.

Gründung, Ausbreitung und innere Ausgestaltung der Kirche im Kampfe mit dem heidnisch-römischen Staat.

(Vom 1. bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts.)

Literatur. — F. Chr. Baur, Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. 2. Aufl. Tübingen 1860. A. Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche. 2. Aufl. Bonn 1857. A. Weiß, Die Entstehung des Christentums (aus „Apologie" Bd III). Freiburg 1891. E. de Pressensé, Histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne. 6 Bde. Paris 1858 ff; 2e éd. 1899 ff. E. Renan, Histoire des origines du christianisme. 7 Bde mit 1 Bd Index. Ebd. 1867—1883. L. Duchesne, Les origines chrétiennes (lithogr.). 2e éd. Ebd. (o. J.) Allard, Le christianisme et l'empire romain de Néron à Théodose (Bibliothèque de l'enseignement de l'hist. ecclés.). 7e éd. Ebd. 1908. Duchesne, Histoire ancienne de l'église. Bd I ff. Ebd. 1906 ff (bis 1910 sind 3 Bde erschienen; auch neue Auflagen von Bd I u. II). Poey, Étude sur les origines du christianisme et l'histoire de l'église durant les trois premiers siècles. Paris-Rome 1903. Batiffol, L'église naissante et le catholicisme. 3e éd. Paris 1909; deutsch von Seppelt, Urkirche und Katholizismus. Kempten 1910. Ph. Schaff, History of the Christian Church. New Ed. I. Apostolic Christianity; II. Ante-Nicene Christianity. New York 1882—1883. Rainy, The ancient Catholic Church from Trajan to the 4. General Council (98—451). London 1902. Spence, Early Christianity and Paganism. London 1902. Bigg, The Origins of Christianity. Ed. by T. B. Strong. Oxford 1909. Melvill Gwatkin, Early Church History to A. D. 333. 2 Bde. London 1909. Foakes Jackson, The History of the Christian Church. From the earliest Times to the Death of St Leo the Great. 5. Ed. London 1909. — Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums. 2 Bde. Jena 1887—1892. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt. 2. Aufl. 3 Bde. Berlin 1897—1909; 3. Aufl. 1910 ff. Boissier, La fin du paganisme. 2e éd. 2 Bde. Paris 1898. — P. Mehlhorn, Aus den Quellen der Kirchengeschichte. Hft 1 (bis Konstantin). Berlin 1894. Kirch, Enchiridion fontium histor. eccles. antiquae. Frib. Brisg. 1910. — Harnack, Mission u. Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2. Aufl. 2 Bde. Leipzig 1906.

Charakter der Periode.

Die erste Periode der Kirchengeschichte zeigt uns die Stiftung der Kirche, deren innere Entfaltung und deren äußere Ausbreitung innerhalb des weiten

[1] August., De civ. Dei 12, 12 27.

[2] Vgl. ebd. 7, 32; 10, 25; 16, 1. Orig., C. Cels. 4, 7 8. Greg. Naz., In Maccab. or. 15, n. 1, ed. Clemencet S. 387. Cyrill. Alex., C. Iulian. libri 3 (Migne, Patr. gr. 76, 664 f).

römischen Reiches und noch hinaus über dessen Grenzen, besonders im Osten und Südosten. Ohne irgend eine Unterstützung durch die weltliche Gewalt, ja von ihr befehdet und verfolgt, von der profanen Wissenschaft bekämpft, gewinnt die Kirche festen Boden. Mitten in einer ihr feindlichen Welt siegt sie durch ihre Bekenner und ihre Märtyrer. Bedroht von zahlreichen Irrlehren und Spaltungen, bewahrt sie ihre Einheit; vor der sittlichen Verderbnis und den Lastern der Zeitgenossen, die auch ihre Glieder anstecken, schützt sie ihre Heiligkeit. Dabei entwickelt sie ihre Lehre, indem sie alle guten und brauchbaren Elemente der Vorzeit verwertet und veredelt, nach verschiedenen Richtungen hin eine theologische Wissenschaft anbahnend. Sie weiß und erkennt sich als Rechtsnachfolgerin der alten Synagoge, beseitigt aber nach und nach die Schatten und die Vorbilder des Alten Testamentes, löst sich los von den partikularistischen und nationalen Banden und Schranken, offenbart im Denken und im Leben ihre Universalität. Aus kleinen Anfängen entwickelt sie ihren Kultus immer reicher, nimmt auch die Kunst in ihren Dienst auf. Sie hebt und adelt die verachteten Klassen der Gesellschaft und hält ihre Gläubigen durch eine heilige Zucht, durch weise, mit Milde gepaarte Strenge in ihrem Pflichtkreis. Noch treten anfänglich in der Blütezeit der ersten Christen bei der großen Zahl höherer Gnadengaben die kirchlichen Vorsteher nur selten mit ihrer vollen Autorität auf, aber die Grundzüge der kirchlichen Verfassung waren schon im Anfange gegeben und entfalteten sich immer mehr; wo es das Bedürfnis erheischte, machten sich die von Christus und den Aposteln eingesetzten Gewalten geltend. So bietet dieses Zeitalter der jungen Kirche, das Zeitalter der Märtyrer, auch bei der Dürftigkeit der vorhandenen Quellen ein erhebendes und großartiges Bild. Die Kirche erweist sich als göttliche Stiftung, stark genug, die tiefgesunkene Welt zu erneuern, die Liebe und die Bewunderung aller edleren Herzen zu gewinnen, auf festem, von Gott gegebenen Grunde ruhend, aber zugleich fortschreitend in ihrer Entfaltung nach innen wie nach außen.

Erster Abschnitt.

Die Gründung und erste Ausbreitung der Kirche.

(Das apostolische Zeitalter.)

Literatur. — J. Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung. Regensburg 1860; 2. Aufl. 1868. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 4. Aufl. 2 Bde. Hamburg 1847; 5. Aufl. Gotha 1890. Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter. 3. Aufl. Karlsruhe 1885. Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche. Wittenberg 1837. Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren. 2. Aufl. 2 Bde. Berlin 1902. C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 3. Aufl. Tübingen 1902. O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte (Grundriß der theol. Wissenschaften II, 2). 2. Aufl. Tübingen 1907. E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden. Sittengesch. Bilder. Leipzig 1902; Probleme des apostolischen Zeitalters. Ebd. 1904. Le Camus, Origines du christianisme. L'œuvre des apôtres. 3 Bde. Paris 1905. H. Lesêtre, La sainte église au siècle des apôtres. Paris 1896. Batiffol, L'église naissante 1—113. Allo, L'Évangile en face du syncrétisme païen. Paris 1910. G. Semeria, Venticinque anni di storia del cristianesimo nascente. Roma 1900. Shahan, The Beginnings of Christianity. New York 1903. W. M. Ram-

say, The Church in the Roman Empire before a. D. 170. 4. Ed. London 1895. J. V. Bartlet, The Apostolic Age. Its Life, Doctrine, Worship and Polity. Edinburgh 1900. Purves, Christianity in the Apostolic Age. London 1905. Mason, The History of the Primitive Church. London 1901. Spence-Jones, The Golden Age of the Church. London 1907. Ragg, The Church of the Apostles. London 1909. Whittaker, The Origins of Christianity. Whit Appendix on Galatians. London 1909. Burkitt, Urchristentum im Orient. Übersetzt von E. Preuschen. Tübingen 1907.

1. Die Stiftung der Kirche durch Jesus Christus.

Literatur. — Über das Leben Jesu von katholischen Verfassern: Sepp, Das Leben Christi. 3. Aufl. 5 Bde. Regensburg 1898—1902. Grimm, Das Leben Jesu. 2. Aufl. Regensburg 1890 ff (Bd VI und VII von Zahn); 3. Aufl. von Zahn, Bd I Regensburg 1906. Schell, Christus (Weltgeschichte in Charakterbildern). Mainz 1903; neue Ausg. 1906. Le Camus, La vie de N. S. Jésus-Christ. 7[e] éd. 3 Bde. Paris 1907. Fouard, La vie de N. S. Jésus-Christ. 13[e] éd. 2 Bde. Paris 1901. Vacandard, L'institution formelle de l'église par le Christ, in Études de critique et d'histoire religieuse. 2[e] sér. Paris 1910, 1 ff. — Zu den neuesten protestantisch-rationalistischen Darstellungen vgl. Hil. Felder, Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesusforschung. Bd I. Paderborn 1911. — Über die nichtchristlichen Zeugnisse über den Heiland vgl. Bole, Flavius Josephus über Christus und die Christen. Brixen 1899. Kneller, Flavius Josephus über Jesus Christus, in Stimmen aus Maria-Laach LIII (1897) 1—19 161—174. Siebert, Die ältesten Zeugnisse über das Christentum bei den römischen Schriftstellern (Programm). Charlottenburg 1897. Seitz, Christuszeugnisse aus dem klassischen Altertum von ungläubiger Seite. Köln 1907.

Kern und Mittelpunkt der gesamten Geschichte, lebendiges höchstes Haupt der ganzen Kirche ist der Gottmensch Jesus Christus. Das Leben Jesu (bereits zu einer eigenen theologischen Disziplin gestaltet) ist so großartig, so reichhaltig und weltumfassend, daß die Kirchengeschichte darauf verzichten muß, es zu behandeln. Bloß eine Frage muß hier erörtert werden, nämlich: Was enthalten die Lehren und die Taten des Herrn in Bezug auf die Gemeinschaft der Mitglieder des Gottesreiches, das durch ihn in die Welt gekommen war? Jesus selbst unterwarf sich für seine Person voll und ganz dem mosaischen Gesetz. Auch seine persönliche Tätigkeit in der Verkündigung des Reiches Gottes galt bloß dem auserwählten Volke, aus welchem er seiner menschlichen Abstammung nach hervorgegangen war. Allein das Heil, welches er auf die Welt brachte, war bestimmt für alle Menschen aller Zeiten, und die Heilsbotschaft sollte der ganzen Menschheit verkündigt werden. Mit dieser Aufgabe betraute Jesus zwölf Männer, welche er aus der Zahl derjenigen, die an ihn als den Messias glaubten und die Botschaft des Gottesreiches angenommen hatten, auserwählte. Der engere Zusammenschluß aller derjenigen aus dem Judenvolke, welche an die Sendung Jesu glaubten, bedingte bereits eine äußere Gemeinschaft der Messiasgläubigen in Israel, die bestimmt war, die nationalen Grenzen zu durchbrechen und alle Völker zu umfassen. Darin liegt die Gründung der Kirche als einer äußerlich sichtbaren Gesellschaft. Diese Gründung vollzog sich somit in folgenden Tätigkeiten: 1) Jesus vereinigte um sich Jünger und Anhänger, einen weiteren Kreis von frommen Frauen und sonstigen Getreuen, einen engeren von 72 Jüngern (Lk 10, 1 ff) und einen engsten von

zwölf auserlesenen Schülern, die er Apostel nannte (Jo 1, 37 ff. Lk 6, 13 ff. Mt 4, 18 ff). 2) Er belehrte und unterrichtete seine Anhänger mit unerschöpflicher Geduld; am vollständigsten jedoch teilte er den Aposteln seine Lehre mit, die er zu Menschenfischern machen wollte (Lk 5, 1—11). 3) Den Aposteln übertrug er auch soziale Gewalten, sie bevollmächtigend zur Leitung der Gläubigen und zur Ausspendung der Geheimnisse des Heils. Wie er vom Vater gesandt war, so sandte er sie aus (Jo 20, 21); vom ihm hatten sie ihre Auserwählung, nicht er von ihnen (Jo 15, 16). So sollte alle Entwicklung seines Reiches von oben nach unten gehen, alles an lebendige bevollmächtigte Persönlichkeiten geknüpft, eine aus Lehrenden und Lernenden, Regierenden und Regierten bestehende, darum ungleiche Gesellschaft errichtet sein. Die Zwölfzahl der Apostel vertrat die zwölf Stämme Israels. Alle zwölf Apostel waren aus niederen Ständen und ohne höhere Bildung; denn nicht menschliche, sondern göttliche Kraft sollte an ihnen sich offenbaren und durch sie wirken; ihnen, seinen Gesandten, verhieß er den Geist der Wahrheit und seinen immerwährenden Beistand, ihnen erteilte er die Wundergabe, das Lehramt, die Gewalt zu binden und zu lösen, Sünden zu vergeben und zu behalten, zu seinem Andenken das von ihm eingesetzte heilige Mahl zu feiern, ja die Herrlichkeit, die ihm der Vater gegeben, teilte er ihnen mit (Jo 17, 22); sie sollten an seine Stelle treten, in ihnen wollte er selbst gehört und verehrt sein (Lk 10, 16)[1].

Damit aber ein Einheitspunkt für die Apostel auch nach dem Scheiden des Herrn von dieser Erde gegeben sei, damit sein Reich so fortbestehe, wie er es als Haupt und Leiter begründet, setzte er einen sichtbaren Stellvertreter ein in der Person des Simon, dem er den Namen Kephas (Fels) beigelegt hatte (Jo 1, 42). Dieser Simon Petrus erhielt von ihm nach abgelegtem Bekenntnis seines Glaubens, daß sein Meister Sohn des lebendigen Gottes sei, zum Lohn die Verheißung, daß er auf ihn, den Felsen, seine Kirche bauen und ihm die Schlüssel des Himmelreiches, die höchste Gewalt der Kirche, übergeben werde; er erhielt nach dreimaligem Bekenntnis seiner Liebe den Auftrag, die Lämmer und Schafe, die gesamte Herde des Herrn als stellvertretender Hirte zu weiden; für ihn, den der Satan versuchen sollte, ward besonders von Christus gebetet, auf daß sein Glaube nicht wanke, und die Pflicht ihm auferlegt, seine Brüder zu bestärken[2]. Und obschon Petrus aus menschlicher

---

[1] Während die Namen der zwölf Apostel (Mt 10, 2 ff. Lk 6, 13—16. Apg 1, 13) genau verzeichnet sind, haben die älteren Urkunden kein Verzeichnis der 70 oder 72 Jünger; Eusebius (Hist. eccles. 1, 12) kannte keines, er erwähnt nur als dazu gehörig Barnabas, Sosthenes, Matthias, Thaddäus und Kephas; aus späterer Zeit besitzen wir solche im Chronicon Alex. und bei Dorotheus von Tyrus (Migne, Patr. gr. 42, 521 f 544 f 1060 f). Vgl. De vita et morte Mosis liber 3, ed. I. A. Fabricius, App.

[2] Die Worte Mt 16, 16—19 mit Kalvin (Inst. 4, 6) u. a. auf Christus selbst zu beziehen, ist ganz unstatthaft nach dem Texte, da im Original zweimal Kephas stand, der Zusammenhang der Rede gestört und das vorausgehende et ego dico tibi ganz unnütz würde. Die Väter beziehen die Worte auf Petrus oder dessen Glauben und nennen ihn schlechtweg petra ecclesiae. So Tertull., De praescr. c. 21. Cypr., De unit. eccles. c. 4 (super unum aedificat ecclesiam). Hippol., In S. Theophan. n. 9. Orig. bei Euseb., Hist. eccles. 6, 25; In Exod. hom. 5, n. 4 (Migne,

Schwäche, aber keineswegs aus Mangel an innerem Glauben, den Herrn dreimal verleugnete, wie dieser vorausgesehen, konnte das seinem erhabenen, erst nach dem Hingang des Meisters anzutretenden Berufe nicht schaden; er sühnte den Fall mit Tränen der Buße und mit dem erneuerten Bekenntnis der Liebe und trat sofort nach dem Tode des göttlichen Lehrers in dieses ihm unverbrüchlich zugesicherte Erbe ein, in den Evangelien anerkannt als der erste der Apostel, in der christlichen Nachwelt gepriesen als ihr Vorsteher, als Haupt, Grund, Eckstein der Kirche wie als Lehrer der gesamten Welt.

Hierdurch war dem Reiche Christi, der Kirche, jene Einheit gesichert, welche für alle Zeiten als ein sprechender Beweis für die göttliche Sendung Jesu Christi dienen sollte (Jo 17, 20 f). Die Erhaltung dieser Einheit forderte die Übereinstimmung aller Gläubigen mit Christus und den von ihm eingesetzten Oberen, Petrus und den Aposteln, sowie die Ausscheidung aller widerstreitenden Lehren. Diese Oberen der Kirche sollten geheiligt sein in der Wahrheit (Jo 17, 17 19), die Kirche dastehen heilig und makellos (Eph 5, 25 ff), getragen vom Heldengeiste der Liebe, erfüllt von dem Streben nach Vollkommenheit, wie der himmlische Vater vollkommen ist (Mt 5, 48). Zur Verwirklichung der Allgemeinheit mußte fortwährend für die Ausbreitung der göttlichen Lehre gesorgt und deshalb auch die Nachfolge in dem Hirtenamte der Apostel bis zur Vollendung der irdischen Aufgabe (Eph 4, 11 ff) gesichert sein. So ward das Reich Christi vom Sohne Gottes, nicht von der Welt (Jo 18, 36), wohl aber in der Welt und für die Welt gegründet, die eine katholische Kirche, in der sich allein die Weissagungen der Propheten über das bleibende Reich des Messias (Js 2, 2; 9, 6; 49, 6; 51, 4. Dn 2, 44. Mal 1, 11) erfüllten.

Entscheidend für die ganze Auffassung der Christusgläubigen und für das Auftreten der Apostel als der von ihm ausgesandten Boten wurde die Tatsache von der Auferstehung des Herrn. Der Gekreuzigte erstand, wie er es

---

Patr. gr. 12, 329: magnum ecclesiae fundamentum et petra solidissima, super quam Christus fundavit ecclesiam); In Is. hom. 7 (Migne a. a. O. 13, 247: Petrum, cui portae inferi non invalescent). Basil., C. Eunom. l. 2, c. 4, ed. Maur. S. 240. Greg. Naz., Or. 28, n. 19, ed. Maur. S. 510; Or. 32, n. 18, S. 591: *πάντων (Χριστοῦ μαθητῶν) ὄντων ὑψηλῶν . . . ὁ μὲν πέτρα καλεῖται καὶ τοὺς θεμελίους τῆς ἐκκλησίας πιστεύεται.* August., In Ps. 69; Serm. 29 de Sanctis; C. Gaudent. episc. l. 2, c. 23; De unico bapt. l. 2, c. 1. Gegen Schnitzers Leugnung des Primates Petri und der Einsetzung des Papsttums durch Christus vgl. Dentler, Professor Dr Schnitzers Angriff auf das Papsttum als Stiftung Jesu, in Hist.-pol. Blätter CXLVI (1910), mehrere Fortsetzungen, und Tillmann, Jesus und das Papsttum, Köln 1910. Sonst ist Petrus noch ausgezeichnet dadurch, daß 1) Christus ihn mit sich auf dem Meere wandeln ließ (Mt 14, 28 ff); 2) daß er gerade das Schiff des Petrus bestieg und insbesondere ihm den wunderbaren Fischzug gewährte (Jo 21, 2 ff. Lk 5, 3 ff); 3) daß er für sich und Petrus die Tempelsteuer entrichtete (Mt 17, 24—27). In allen Verzeichnissen der Apostel steht Petrus an erster Stelle; es heißt auch: Petrus und die Elf (Apg 2, 14), oder: Petrus und die mit ihm waren (Lk 8, 45; 9, 32); bei Mt 10, 2 heißt er *πρῶτος*, obschon er der Berufung nach nicht der erste war. — Kneller, Altes und Neues vom Primat des hl. Petrus, in Katholik 3. F. XXIII (1901) 331—346 443—451 481—506. Yves de la Brière, La primauté de St Pierre dans le Nouveau Testament, in Études CXX (1909) 55—69 und mehrere Fortsetzungen.

vorausgesagt, aus dem Grabe am dritten Tage und lieferte damit den Beweis für die von ihm beanspruchte Würde. Am Tage der Auferstehung selbst erschien er der Maria Magdalena, dann dem Kephas, den zwei Jüngern auf dem Wege nach Emmaus und spät nachts den versammelten Aposteln, die kaum ihren Sinnen trauten. Seine Erscheinungen kamen von da an meist in Galiläa vor, wo viele Gläubige waren und wohin die Apostel sich auf sein Geheiß nach beendigtem Osterfeste begeben hatten. Hier sahen ihn zuerst sieben Jünger am See Tiberias, dann über fünfhundert. Nicht lange vor dem Pfingstfeste zogen die Apostel auf seinen Befehl wieder nach Jerusalem; Jesus erschien ihnen zu wiederholten Malen und zeigte ihnen seinen wahren menschlichen Leib, aber im Zustande der Verklärung. Alle Zweifel der Seinen mußten verstummen; selbst Thomas, der länger ungläubig war, überzeugte sich vollkommen von der Wahrheit der Auferstehung und bekannte Jesum als seinen Herrn und Gott (Jo 20, 24 ff). Er, der Herr schlechthin, weilte nach der Auferstehung noch vierzig Tage bei den Seinen, erteilte ihnen noch weitere Aufträge und Belehrungen für die Ausbreitung und Entfaltung seines Reiches, gebot ihnen, die Ausgießung des göttlichen Geistes in Jerusalem zu erwarten, und fuhr dann vom Ölberg aus, wo sein Leiden begonnen, von Wolken getragen in den Himmel empor, um von dort wiederzukommen als Richter der Lebendigen und der Toten (Mk 16, 19. Lk 24, 51. Apg 1, 9).

So sammelte sich in Galiläa wie in Jerusalem die Schar der Gläubigen nicht nur in gemeinschaftlicher Erinnerung an den Meister und an dessen Lehren, sondern vor allem um den wiedererstandenen, lebenden und verklärten Herrn selbst. Ihr Zusammenschluß wurde enger als je zuvor; alle hielten in festem Glauben zu Jesus als dem Sohne Gottes und dem Messias, den Israel so lange erwartet hatte und der nach seiner Auferstehung bis zu seiner Himmelfahrt lebendig unter ihnen geweilt hatte. Diese um die Apostel als die berufenen und autoritativen Zeugen Jesu vereinigte Genossenschaft bildet den Keim, aus dem die Kirche hervorgewachsen ist[1].

---

[1] Die Chronologie des Lebens Jesu ist in der letzten Zeit vielfach erörtert worden. Besonders handelte es sich dabei um das Geburtsjahr des Heilandes und um die Dauer der öffentlichen Tätigkeit Christi (ob ein Jahr oder drei Jahre). Das wahrscheinlichste Datum der Geburt des Herrn ist 748—749 nach Erbauung Roms, d. h. etwa sechs Jahre vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung nach Dionysius Exiguus, der irrtümlich 754 a. U. c. als Geburtsjahr Jesu angenommen hatte. Von der Lösung dieser Frage sowohl als der andern, ob eine ein- oder eine dreijährige öffentliche Wirksamkeit des Herrn anzunehmen ist, hängt die Feststellung des Todesjahres Christi ab und damit die Grundlage der Chronologie für die Urgeschichte der Kirche. Der Beginn der Lehrtätigkeit des Herrn fällt am wahrscheinlichsten in die Jahre 26—28, sein Tod wird in die Jahre 29—33 unserer Zeitrechnung verlegt. Vgl. die Übersicht in der Revue d'histoire ecclésiastique 1904, 894 ff; Bour, L'inscription de Quirinus et le recensement de St Luc, Rome 1897; Rieß, Das Geburtsjahr Christi, Freiburg 1880; Schegg, Das Todesjahr des Herodes und das Todesjahr Christi, München 1892; Westberg, Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu, Leipzig 1910; Zur neutestamentlichen Chronologie und Golgothas Ortslage, ebd. 1911. Lagrange, Où en est la question du recensement de Quirinus? in Revue biblique 1911, 60—85. — Fendt, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, in Veröffentl. aus dem kirchenhistor. Seminar München, München 1906. Zellinger, Die Dauer der öffentlichen

2. Die Urgemeinde in Jerusalem und die älteste christliche Mission außerhalb Palästinas.

Quellen. — Die Apostelgeschichte. Vgl. dazu: Belser, Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte. Freiburg 1897; Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt. (Kurzgefaßter wissenschaftl. Kommentar des Neuen Testamentes.) Wien 1905. Harnack, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. I. Lukas der Arzt. Leipzig 1906; III. Die Apostelgeschichte. Ebd. 1908. Über nichtchristliche Zeugnisse s. oben S. 78.

Literatur. — Marquard, Simon Petrus als Mittel- und Ausgangspunkt der christlichen Urkirche. (Programm.) Kempten 1906. C. Fouard, Les origines de l'église. St Pierre et les premières années du christianisme. 3e éd. Paris 1893. J. Thomas, La question juive dans l'église à l'âge apostolique, in Revue des quest. histor., Octobre 1889, 400—460; Avril 1890, 353—407. E. Beurlier, Les juifs et l'église de Jérusalem, in Revue d'hist. et de littér. religieuses 1897, 1—16. Fillion, St Pierre. (Les Saints.) Paris 1906. W. M. Taylor, Peter the Apostle. New Ed. by Burnet and Isbister. London 1900.

1. Bei der Himmelfahrt des Herrn zählte seine Kirche fünfhundert Brüder in Galiläa, und in Jerusalem hundertundzwanzig Personen mit Einschluß der Apostel. Von den Schicksalen der Gläubigen in Galiläa erfahren wir nichts; das ganze Interesse der Quellenschriften konzentriert sich auf die Gemeinde der Christusgläubigen in Jerusalem. Hier hatten die Apostel zunächst ihr Kollegium auf Antrag des Petrus ergänzt, indem sie für die Stelle des Verräters und Selbstmörders Judas zwei Männer, Joseph Barsabas und Matthias, aufstellten, von denen letzterer durch das Los erwählt ward. Dann trat jenes Ereignis ein, welches den weitesten Kreisen palästinensischer wie hellenistischer Juden das Bestehen der an Jesus glaubenden Genossenschaft offenbarte und zugleich die Veranlassung wurde für den ersten unter den Aposteln, die von Christus diesen übertragene Sendung auszuüben. Zehn Tage nach der Auffahrt des Herrn, am jüdischen Pfingstfeste, erfolgte die verheißene Ausgießung des Heiligen Geistes, der unter gewaltigem Windesbrausen in Gestalt feuriger Zungen auf die Apostel und die versammelten Jünger herabkam und diese zu wunderbarem Zungenreden begeisterte[1]. Die frühere Zaghaftigkeit der Jünger wich einem begeisterten männlichen Mute. Auf die ergreifende Predigt des Petrus ließen sich dreitausend Personen, die aus verschiedenen Gegenden zum Feste nach Jerusalem gekommen waren, die Taufe erteilen.

Wirksamkeit Jesu, Münster 1907. Homanner, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, in Biblische Studien XIII, 3, Freiburg 1908.

[1] Vgl. Apg 2, 1 ff. Die nähere Art der Sprachengabe ist nicht bestimmt ausgesagt; doch ist wahrscheinlich, daß sie mit dem Zungenreden 1 Kor Kap. 14 zusammenfällt. Entweder konnte jeder die Apostel in der Sprache hören, die er sprach (so Schneckenburger), oder die Apostel konnten nacheinander verschiedene Sprachen sprechen (so Döllinger); letzteres ist wahrscheinlicher. August., Serm. 175 de verb. Apost. 1 Tim. c. 1: Loquebatur tunc unus homo omnibus linguis, quia locutura erat unitas ecclesiae in omnibus linguis; Serm. 266 in vigil. Pentec. n. 2: Futura ecclesia in omnibus linguis praenuntiabatur. Unus homo signum erat unitatis, omnes linguae in uno homine — omnes gentes in unitate. Auch Gregor von Nazianz (Or. 41, n. 15, ed. Maur. p. 743) gibt mit Bezug auf Apg 2, 13 der Annahme den Vorzug, daß das Wunder in den Sprechenden, nicht in den Hörenden geschah; ähnlich Chrysostomus (Hom. 35 in 1 Cor. c. 14, n. 1; In Act. hom. 4, n. 2: Migne, Patr. gr. 61, 296; 60, 45). Vgl. Order. Vital., Hist. eccles. 1, 17; 2, 1, ed. Duchesne p. 65 202.

Infolge wiederholter Predigten und großer Wunder (Apg 2, 43), namentlich der Aufsehen erregenden Heilung des Lahmgebornen an der Tempelpforte (Apg 3, 1 ff), stieg die Zahl der Gläubigen bald auf fünftausend (Apg 4, 4). Der Inhalt dieser ersten apostolischen Predigt war, den Verhältnissen der Urgemeinde entsprechend, schlicht und einfach. Die Apostel verkündeten Jesus als den von Israel erwarteten Messias, der nach den Worten der Propheten gelitten hatte und gestorben war, indem die Juden aus Unwissenheit ihn dem Tode überliefert hatten. Den Hauptbeweis für die messianische Würde Christi bildete seine Auferstehung, als deren Zeugen die Apostel auftraten. Dieses Bekenntnis Christi als des Sohnes Gottes und des Messias war die eine Bedingung des Heiles. Dazu kam die Annahme und die Ausübung der Lehren Jesu durch innere Umwandlung und durch streng sittliches Leben. Dieses wurde begründet durch die Sündenvergebung in der heiligen Taufe, welche mit der Ausgießung des Heiligen Geistes verbunden war und den feierlichen Aufnahmeakt in die Gemeinschaft der Christusgläubigen bildete. Die Bekehrten lebten wie eine Familie zusammen; ohne allen Zwang hatten sie eine Gütergemeinschaft eingeführt, die auf einer Gemeinkasse beruhte, welche die Beiträge der begüterten Glieder füllten (Apg 2, 44 ff; 4, 32 34 ff). Strenge ward auf Reinheit und Wahrhaftigkeit gesehen; als Ananias und seine Frau Sapphira mit dem Preise eines verkauften Ackers sich einen Betrug erlaubten und den Apostel Petrus mit Lüge zu hintergehen suchten, ereilte sie plötzlicher Tod auf das Strafwort des Hauptes der Kirche (Apg 5, 1 ff). So hatte sich die erste größere christliche Gemeinde in Jerusalem gebildet. Sie wurde geleitet durch die Apostel, unter denen der hl. Petrus den ersten Rang einnimmt; er erscheint stets an der Spitze des Kollegiums der Zwölfe, der Zeugen des Lebens, der Lehre und der Auferstehung des Herrn. Als bei dem starken Anwachsen der Gemeinde Klagen über Hintansetzung der Witwen von hellenistischen Juden gegen die der Eingebornen laut wurden, setzten die Apostel auf Vorschlag und Wahl der versammelten Brüder sieben Männer ein, zunächst um die Armenpflege und die Liebesmahle durch sie besorgen zu lassen und dadurch selbst für die Predigt und ihr höheres Wirken ungehinderte Bewegung zu erhalten. Diese Diakonen waren Männer voll des Heiligen Geistes und daher befähigt, auch in wichtigeren Verrichtungen, wenigstens teilweise, die Apostel zu vertreten. Daß ihr Amt in der Tat ein heiliges war, zeigt schon der bei ihrer Aufstellung beobachtete Ritus der Handauflegung sowie die bald nachher von ihnen geübten Funktionen des Taufens und Lehrens. Alle kirchliche Gewalt war bis dahin in den Aposteln konzentriert gewesen; allmählich sollte deren Gliederung und Abstufung eingeführt werden. Dazu war die Einsetzung der Diakonen (Apg 6, 1—6) der erste Schritt[1]. Ihren besondern Ausdruck fand die Gemeinschaft der Gläubigen in den eigenen Versammlungen, welche sie regelmäßig in Privatwohnungen hielten. Dieser spezifisch christliche Gottesdienst bestand im „Brotbrechen" zur Erinnerung an Jesus und seinen Erlösungstod, im gemeinsamen Gebet und in der apostolischen Predigt. So

[1] Baumgartner, Zur Siebenzahl der Diakone in der Urkirche zu Jerusalem, in Biblische Zeitschrift 1901, 49—53.

bildeten die christusgläubigen Juden innerhalb des Volkes ihrer Stammesgenossen eine eigene Gemeinde.

Allein die Verbindung mit der jüdischen Synagoge konnte nicht sofort abgebrochen werden, da sonst die übrigen Juden von vornherein der Kirche entfremdet worden wären, und da der Tempel, den der Heiland selber durch seine Gegenwart geehrt, noch stand, der alte levitische Kultus noch nicht von Gott völlig aufgehoben, die Verwerfung des alten Bundesvolkes noch nicht tatsächlich ausgesprochen war. Nichts Urplötzliches und Unvermitteltes sollte geschehen; der Neue Bund ward um so stärker, je mehr der Alte sank; der levitische Kultus starb nach und nach ab, und ebenso allmählich entwickelte sich die Selbständigkeit der christlichen Kirche. Die Apostel wie die ersten Christen hörten nicht auf, frommgläubige Juden zu sein. Sie besuchten den Tempel zur Zeit der Opfer und der Gebete, nahmen teil an den Festen und benutzten die Gelegenheit der Versammlung ihrer Stammesgenossen in den Hallen des Tempels, um ihnen Jesus als den Messias zu verkünden. Wie an den Tempelbesuch, so konnten sich die Apostel dem Beispiele des Herrn gemäß und zur Aufrechthaltung des Zusammenhanges mit dem Alten Testamente und aus Liebe zu ihren Stammesgenossen auch den Synagogen anschließen, wo sie leicht die frohe Botschaft von dem Erlöser verkünden konnten, anknüpfend an die Auslegung des Gesetzes und der Propheten.

Auch das jüdische Zeremonialgesetz beobachteten die ersten zu dem Erlöser bekehrten Juden; sie blieben, bis Gottes Ratschlüsse sich weiter und klarer entwickelt haben würden, Israeliten im vollen Sinne, nur durch den Glauben an den gekommenen Messias verschieden. Ihrerseits durften die Apostel nichts tun, was den großen, von der jüdischen Nation immer noch nicht endgültig aufgegebenen Beruf, Träger und Werkzeug des Messiasreiches zu werden, hemmen konnte; noch war die ihr dafür vergönnte Frist nicht abgelaufen. Indem sie bestrebt sein mußten, alles zu meiden, was die Masse der Juden von der Gemeinschaft der an Christus Glaubenden ohne Not zurückstoßen konnte, fuhren sie selbst fort, das Gesetz zu beobachten, und billigten dessen Beibehaltung in der ersten Gemeinde der Judenchristen. Erst dann mußte jeder Verband der Kirche mit der Synagoge aufhören, wenn eine göttliche Tat oder eine absolute Unmöglichkeit sich kundgegeben, wenn die Masse der Juden den erhabenen Beruf völlig verscherzt, wenn die noch geachtete Autorität der Synagoge mit vollendeter Feindseligkeit beharrlich das Heil von sich gewiesen, sich selbst von allen Ansprüchen auf Berücksichtigung losgesagt hatte.

2. Anfangs bekümmerte sich der jüdische Hohe Rat, in welchem die Sadduzäer herrschten, nicht um das schnelle Wachstum der neuen Gemeinde; schien doch mit der Beseitigung Jesu seiner Sache, für die damals seine Jünger nicht eingestanden waren, die Spitze abgebrochen; die neue Sekte (Apg 24, 5; 28, 22) schien zu unbedeutend, beim Festhalten an dem alten Ritus gefahrlos, bis sie die Existenz der andern bedrohte; bei der Gunst der Menge (Apg 2, 47) war es auch nicht geraten, sie ohne Not zu bedrängen. Als aber Petrus nicht nur im Innern des Tempels predigte, sondern auch hierbei Jesum als den Heiligen und Gerechten, den Urheber des Lebens bezeichnete, dessen Tötung ein schwerer Frevel des Volkes gewesen sei, da ließ man ihn mit seinem Be-

gleiter Johannes ergreifen und tags darauf vor den Hohen Rat führen. Furchtlos erklärte Petrus, in dem von der Synagoge verworfenen Jesus sei allein das Heil; man konnte das gewirkte Wunder nicht bestreiten und begnügte sich mit dem Verbote der ferneren Predigt in jenem verhaßten Namen, welchem Verbote aber die Apostel unter Berufung auf den göttlichen Willen nicht nachkommen zu können freimütig erklärten. Mit wunderbarer Kraft und großem Erfolge gaben die Apostel nach einer neuen Ausgießung des Heiligen Geistes Zeugnis von der Auferstehung ihres Meisters. Wie Petrus überall als Haupt hervorragte, so übte er auch die Gabe der Heilungen im vollsten Maße. Zum zweitenmal auf Befehl des Hohenpriesters eingekerkert, wurden die Apostel von einem Engel befreit, worauf sie abermals im Tempel lehrten. Aus diesem wieder vor den Hohen Rat gerufen, sprachen sie mit der gleichen Festigkeit aus, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen. Schon dachte man, sie dem Tode zu überliefern; doch der Rat des Pharisäers Gamaliel, man solle abwarten, ob sich diese Sache als Gottes Sache bewähre, und einstweilen schonend verfahren, drang durch. Der Hohe Rat entließ die Gefangenen mit der Strafe der Geißelung und der Erneuerung seines Verbotes; diesem fügten sie sich nicht, freuten sich vielmehr der um Jesu willen erlittenen Schmach. Bereits traten auch Priester zu ihnen über (Apg 4, 1 ff; 5, 12 ff; 6, 7).

So genoß die christliche Gemeinde in Jerusalem in den ersten Jahren ihres Bestehens im ganzen Ruhe und Frieden von seiten der jüdischen Obrigkeit. Diese Duldung wurde gestört durch das Auftreten des hl. Stephanus, der in kräftigen Reden das Aufhören des Alten Bundes im Neuen, die Herrlichkeit Jesu bei Gott dem Vater und die Verstocktheit der Juden enthüllte und besonders durch seine Lehre, daß im Gottesreiche des Messias der Tempel keinen Platz mehr habe, großen Widerspruch in den Synagogen hervorgerufen hatte. Es entstand ein Volksauflauf gegen Stephanus; er wurde der Lästerung gegen den Tempel und gegen Moses angeklagt, von dem Hohen Rate zum Tode verurteilt und gesteinigt. Jetzt entstand eine allgemeine Verfolgung gegen die Christen der Urgemeinde. Pharisäer und Sadduzäer einigten sich zur Ausrottung der neuen Lehre in Jerusalem; viele ihrer Bekenner zerstreuten sich in Judäa und Samaria, ja bis nach Phönizien, Cypern und Syrien, während die Apostel in der Hauptstadt zurückblieben, ohne daß ihnen etwas Widriges begegnet wäre. Gerade diese Zerstreuung führte zu neuen Bekehrungen. Bei den Samaritern wirkte der Diakon Philippus, der auch einen äthiopischen Proselyten des Tores, den Kämmerer der Königin von Meroë, taufte; nachher kamen vorübergehend Petrus und Johannes nach Samaria, um den bereits von Philippus Getauften die Ausgießung des Heiligen Geistes zu verleihen, die mit äußerlich sichtbaren Zeichen verknüpft war. Die Wirkungen waren so auffallend, daß der Magier Simon die gleiche (wie er glaubte) magische Gewalt um Geld erkaufen wollte, wofür ihn Petrus strafend zurückwies. Mit den Bekehrungen in Samaria waren zuerst die Schranken der jüdischen Nationalität von den Bekennern Christi überschritten. Der göttliche Ratschluß bezüglich der Berufung der Heiden war den Aposteln wohl bekannt; aber noch war nichts entschieden über die Zeit und die Bedingungen derselben, namentlich darüber, ob die im Alten Bunde vorgeschriebene Beschneidung und

was überhaupt von den bekehrten Heiden zu fordern sei; noch war der Eindruck des Alten Gesetzes und namentlich die Unterscheidung von Reinem und Unreinem sehr mächtig. Infolge einer dem Petrus gewordenen Vision ward aber der Hauptmann Kornelius, ein Proselyt des Tores, mit seiner Familie getauft und die anfängliche Unzufriedenheit der jerusalemitischen Gläubigen durch den Hinweis auf die erhaltene Offenbarung und auf die über diese Heiden noch vor der Taufe herabgekommenen Geistesgaben beschwichtigt. Die Aufnahme der Heiden in die Kirche Christi war ein Ereignis von der größten Bedeutung für die Entwicklung des Christentums.

3. Allein die Bedenken gegen eine direkte und vollgültige Aufnahme von Heiden in die Kirche waren dadurch bei den Judenchristen in Jerusalem nicht beseitigt worden. Hier erfuhr man, daß Gläubige von Cypern und Cyrene nach Antiochien gekommen waren, dort den Heiden die Lehre von Christus verkündigt und zahlreiche Bekehrungen unter ihnen gemacht hatten. Daraufhin sandte die Gemeinde von Jerusalem eines ihrer hervorragenden Glieder, den Leviten Barnabas, der aus Cypern stammte, nach Antiochien, um diese Sache zu untersuchen. Barnabas billigte das Vorgehen der Gläubigen gegenüber den Heiden vollständig; er holte den inzwischen bekehrten Paulus von Tarsus nach Antiochien, und beide wirkten gemeinschaftlich zur Verbreitung des christlichen Glaubens auch unter den Heiden. So entstand hier in der Hauptstadt des römischen Orients eine Gemeinde bekehrter Heiden, die zweite Mutterkirche der Christen, welcher Name hier zuerst aufkam (Apg 11, 26)[1].

Barnabas und Paulus begaben sich später zur Überbringung einer Liebesgabe an die durch eine Hungersnot heimgesuchten Brüder abermals nach Jerusalem. Dort hatten die Gläubigen eine Zeitlang Ruhe genossen, da der Hohepriester und der Hohe Rat des Blutbannes beraubt und sonst in Spannung gehalten waren, namentlich durch den Wechsel der Hohenpriester und die Eifersucht zwischen Pharisäern und Sadduzäern. Nun aber hatte Kaiser Klaudius den Herodes Agrippa I. (41—44) als König von Judäa und Samaria eingesetzt, so daß jetzt für eine kurze Zeit das jüdische Königreich, wenn auch in Abhängigkeit von den Römern, in seiner Einheit wieder hergestellt wurde. Agrippa, der die Volksgunst zu gewinnen bestrebt war, gab die Christen dem Hasse der Priester und des Volkes preis und rief eine zweite Verfolgung hervor. In dieser wurde der Apostel Jakobus der Ältere, der Bruder des Johannes, hingerichtet. Auch Petrus, das Haupt, ward eingekerkert und sollte am Schlusse des Osterfestes ebenfalls zum Opfer fallen. Ohne Unterlaß betete für ihn die Gemeinde. Durch einen Engel ward er aus dem Gefängnisse befreit und erschien in ihrer Versammlung. Bald danach verließ er mit den übrigen Aposteln Jerusalem, wo nur Jakobus der Alphäide (der Jüngere)

---

[1] Der Name Christiani soll zuerst von der heidnischen Bevölkerung, und zwar von dem Latein sprechenden Teil derselben, den sonst Galiläer oder Nazarener genannten Gläubigen beigelegt worden sein (Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung 51. Vgl. auch Lipsius, Über den Ursprung und ältesten Gebrauch des Christennamens, Jena 1873; F. Blaß, *Χρηστιανοί-Χριστιανοί*, in Hermes 1895, 465—470).

als Vorsteher zurückblieb[1] und mit einer Anzahl von Ältesten (πρεσβύτεροι) die judenchristliche Urgemeinde leitete.

Jakobus der Jüngere[2], der nach der Abreise des hl. Petrus das Haupt der judenchristlichen Urgemeinde in Jerusalem war, tat alles, um die Herzen der verstockten Juden zu rühren und sie für die frohe Botschaft des Neuen Bundes zu gewinnen. Seine auch nach streng jüdischen Begriffen unantastbare Aszese, seine großartige Selbstaufopferung und wunderbare Heiligkeit flößten sogar den erbittertsten Juden Hochachtung ein; er war Nasiräer, fastete strenge, hieß „der Gerechte“ und beschämte in seinem Wandel auch die Pharisäer, während er den Judenchristen ein leuchtendes Muster war. Sein an die zwölf Stämme in der Zerstreuung, die außerhalb Palästinas lebenden Judenchristen, gerichtetes Sendschreiben, ebenso reich an schönen Bildern als großartigen, an die Bergrede Jesu sich anschließenden Gedanken, bekämpfte die Mißverständnisse in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, als ob dieser, für sich allein genommen, ohne die entsprechende Tat das Heil verschaffe. Die schwere Schuld seines Volkes, das den wahren Erlöser verworfen hatte, bewog ihn zu steten Gebeten für dasselbe; obschon gläubiger Christ, war er von ganzer Seele Israelit, mit allen Wurzeln seiner Frömmigkeit in die alttestamentliche Form hinein verwachsen und bewahrte den innigen Lebenszusammenhang mit dem Alten Bunde bis an die äußerste Grenze. Dennoch mußte er in Jerusalem den Martertod erleiden. Er sollte Christum verleugnen und die Frage beantworten, was die Geltung und Bedeutung des gekreuzigten

---

[1] Nach einer alten Tradition (Apollon. bei Euseb., Hist. eccles. 5, 17. Clem. Alex., Strom. 6, 5) hatte Christus den Aposteln befohlen, erst nach zwölf Jahren sich in alle Welt zu zerstreuen (Festum divisionis Apost. am 15. Juli). Vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius Bd II, Abt. 1, S. 243 f. Die Einsetzung des Jakobus Minor als Bischof von Jerusalem durch die Apostel berichtet Hegesipp (bei Euseb. a. a. O. 2, 23), die durch Petrus, Jakobus Major und Johannes Klemens von Alex. (bei Euseb. a. a. O. 2, 1); über den Tod des Herodes Josephus (bei Euseb. a. a. O. 2, 10).

[2] Man hat darüber gestritten, ob der Apostel Jakobus der Alphäide eine Person sei mit dem Gal 1, 19 genannten Bruder des Herrn und Bischof von Jerusalem. Eine Verschiedenheit beider nehmen nach den Constitut. apost. 2, 55; 6, 16; 8, 46 und andern Apokryphen viele Griechen an, dann der Bollandist Henschen, Florentini, Combefis, Mazocchi, Zaccaria (Diss. de rebus ad Hist. eccles. pertin. I, diss. 1: de tribus Iacobis), Rothe (Die Anfänge der christl. Kirche S. 264, Nr 134), Lindner (Lehrb. der Kirchengeschichte I 21), Vincenzi (Lucubrationes biblicae II, Romae 1872, 159 f), Schegg (Jakobus, der Bruder des Herrn, München 1882). Dagegen stehen Baronius, Petavius, Pearson, Cotelier, Natalis Alexander, Casinus, Tillemont, Gardesboschi, Orsi, Hug, Schleyer (Zeitschr. für die Geistlichkeit des Erzbist. Freiburg Hft 4, S. 11—65), Guericke (Einl. in das Neue Testament 483 ff), Windischmann (Galaterbrief 31 ff), Döllinger (Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung 104 f) u. a. für die Identität ein. Vgl. Meinertz, Der Jakobusbrief, in Biblische Studien X, 1—3, Freiburg 1905; Maier in Biblische Zeitschr. IV (1906) 181 ff. Über die Frömmigkeit des Jakobus vgl. Hegesipp. bei Euseb., Hist. eccles. 2, 23. Jakobus hieß δίκαιος geradezu sowie Schutzmauer des Volkes, Ὠβλίας, עֹבֶל עָם, περιοχὴ τοῦ λαοῦ καὶ δικαιοσύνη. In der Frage: τίς ἡ θύρα Ἰησοῦ; wird θύρα gewöhnlich mit שַׁעַר (rabbin. Schätzung, Geltung) erklärt.

Jesus oder was der Eingang zum ewigen Leben sei; seine Antwort: „Er sitzt zur Rechten Gottes des Vaters und kommt wieder in den Wolken des Himmels", erregte die äußerste Entrüstung. Er ward von der Tempelzinne herabgestürzt und unten gesteinigt; als er gleichwohl noch lebte und für seine Mörder betete, tötete ihn ein Walker mit seinem Holze[1]. Auch andere Christen ließ der Hohepriester Ananus steinigen, bis er durch Herodes Agrippa II. entsetzt ward. Nach dem Tode des Jakobus wurde dessen Bruder Simeon Vorsteher der judenchristlichen Urgemeinde in Jerusalem.

3. Die apostolische Tätigkeit des hl. Paulus. Der Apostelkonvent.

Literatur. — Pölzl, Der Weltapostel Paulus. Nach seinem Leben und Wirken geschildert. Regensburg 1905. Vidal, St Paul, sa vie et ses œuvres. 2 Bde. Paris 1863. C Fouard, St Paul. Ses Missions. 8e éd. Paris 1905; St Paul. Ses dernières années. 5e éd. Ebd. 1905. Prat, La théologie de St Paul. 1. Tl (Bibliothèque de théol. historique). Paris 1908. Bocci, San Paolo. Roma 1900. F. Chr. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Stuttgart 1845; 2. Aufl. von Zeller, 2 Bde, Leipzig 1866 f. Krenkel, Paulus. Leipzig 1869. Hausrath, Der Apostel Paulus. Heidelberg 1872. Pfleiderer, Der Paulinismus. Leipzig 1873; 2. Aufl. 1890. Clemen, Paulus. Sein Leben und Wirken. 2 Bde. Gießen 1904. Weinel, Paulus. Der Mensch und sein Werk. (Lebensfragen.) Tübingen 1904. Albrecht, Die Kirche im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter. Bd II: Paulus, der Apostel Jesu Christi. München 1903. Mommsen, Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus, in Zeitschr. für neutestamentl. Wissensch. 1901, 81—96. Zahn, Zur Lebensgeschichte des Paulus, in Neue kirchl. Zeitschr. 1904, 23—41 189 bis 200. Renan, St Paul. Paris 1869. A. Sabatier, L'apôtre Paul. 3e éd. Ebd. 1897. W. M. Ramsay, St Paul the Traveller and the Roman Citizen. 3. Ed. London 1897. Conybeare and Howson, The Life and Epistles of St Paul. 3. Ed. 2 Bde. Ebd. 1864. Means, St Paul and the Ante-Nicene Church. Ebd. 1903. Ramsay, Pauline and other Studies in early christian History. New York 1906. Johnston, St Paul and his Mission to the Roman Empire. London 1909. Ramsay, The Cities of St Paul; their Influence on his Life and Thought. Ebd. 1908. Mayer, Die Briefe Pauli, ihre Chronologie, Entstehung, Bedeutung und Echtheit. (Biblische Zeitfragen.) Münster 1909.

Zur Chronologie des Lebens Pauli: Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur II, 1, 253 ff. Dazu Schürer in Zeitschr. für wissensch. Theologie 1898, 21 ff. J. Belser, Zur Chronologie des Paulus, in Tüb. Theol. Quartalschrift 1898, 353 bis 379; Paulus in Athen Sommer 50, ebd. 1899, 63—88. G. Wandel, Zur Chronologie des Lebens Pauli, in Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1887, 433 ff 489 ff. J. Weiß, Die Chronologie der Paulinischen Briefe, in Theol. Studien u. Kritiken 1895, 252—296. Hönnicke, Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus. Leipzig 1903. Aberle, Chronologie des Apostels Paulus von seiner Bekehrung bis zur Abfassung des Galaterbriefes, 37—57 n. Chr., in Bibl. Zeitschr. 1903, 256 ff 372 ff; Chronologie des Apostels Paulus vom Apostelkonzil bis zum Märtyrertode, 51—67 n. Chr., ebd. 1905, 371 ff. Stober, Chronologie des Lebens und der Briefe des Paulus. Heidelberg 1904. Harnack, Die Zeitangaben in der Apostelgeschichte des Lukas, in Sitzungsber. der Kgl. preuß. Akad. d. Wissensch. Separatabdruck. Berlin 1907. Schwartz, Zur Chrono-

[1] Über die Todesart vgl. Clem. Alex. bei Euseb., Hist. eccles. 2, 1. Nach Josephus (Antiq. 20, 9, 1) fiele sein Todesjahr 62—63, nach dem Tode des Festus und vor Ankunft seines Nachfolgers Albinus; nach Eusebius (a. a. O. 3, 11) kurz vor Jerusalems Zerstörung, etwa 69. Vgl. Kössing, De anno, quo mortem obierit Iacobus frater Domini, Heidelb. 1857.

logie des Paulus, in Nachr. der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen 1907. Kellner, Tradition, geschichtliche Bearbeitung und Legende in der Behandlung der Chronologie des apostol. Zeitalters. Bonn 1909.

1. Durch die Predigt der christlichen Lehre unter den Heiden in Antiochien war der erste wichtige Schritt geschehen, um das Christentum aus der engen Verbindung mit dem Judentum loszulösen und so der Ausbreitung desselben auch außerhalb des israelitischen Volkes die Wege zu ebnen. Die Sendung, der hellenistischen Welt das Evangelium zu vermitteln, ward dem hl. Paulus in erster Linie zu teil [1].

Saulus, nachher Paulus genannt, aus Tarsus in Kilikien gebürtig, war Pharisäer, aber vertraut mit hellenistischer Bildung. Schüler des Gamaliel, hatte er in Jerusalem bei der Steinigung des Stephanus seinen Gesetzeseifer bewiesen und die Bekenner Jesu nicht bloß in Jerusalem, sondern auch an andern Orten behufs ihrer Bestrafung als Abtrünnige aufgesucht. Als er aber mit Vollmachten des Hohenpriesters zu diesem Zwecke nach Damaskus reiste, wohin das Christentum bereits gelangt war, ward er durch ein ausgezeichnetes Wunder der göttlichen Gnade, durch eine Erscheinung und eine Ansprache des Auferstandenen selbst, völlig umgewandelt. Äußerlich mit Blindheit geschlagen, aber innerlich erleuchtet, erhielt er nach drei Tagen durch den Jünger Ananias das Gesicht wieder und ließ sich taufen, worauf er kurze Zeit in den Synagogen von Damaskus Jesum als den Sohn Gottes verkündigte (35 oder 32 n. Chr.). Von da ging er nach Arabien, um sich in der Einsamkeit zu sammeln und auf seinen erhabenen Beruf vorzubereiten, der ihm vom Herrn geoffenbart ward, der ihn selbst unterrichtete und leitete. Nach Damaskus zurückgekehrt, sah er sein Leben durch die Anschläge der erbitterten Juden bedroht; die Gläubigen verhalfen ihm in der Nacht zur Flucht. Jetzt ging er, das erste Mal seit seiner Bekehrung, nach Jerusalem, um mit dem Haupte der Apostel sich zu besprechen, eingeführt durch den Cyprier Barnabas (38 oder 35). Nach fünfzehntägigem Aufenthalt begab er sich nach Tarsus, seiner Heimat, darauf von Barnabas gerufen nach Antiochien [2].

Anfänglich hatte Paulus in der Kirche von Antiochien eine untergeordnete Stellung; er trat vor den andern Propheten und Lehrern, wie Barnabas, Simon Niger, Lucius von Cyrene, Manahen, in den Hintergrund. Aber er war zu Höherem, zur Würde des Apostolates, zum Völkerlehrer bestimmt, wozu er sowohl durch seine Gesetzeskunde als durch seine hellenistische Bildung,

---

[1] Die Jahresdaten, welche ich anführe, sind diejenigen von Belser, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1898.

[2] Es ist unmöglich, mit J. Simon, J. G. Eichhorn, Hegel, Heinrichs u. a. die Erscheinung Jesu und die Bekehrung des Saulus natürlich zu erklären; die Apostelgeschichte und die Briefe Pauli selbst (1 Kor 9, 1; 15, 8) sprechen zu laut dagegen. J. T. Hemsen, Der Apostel Paulus, Göttingen 1830, 13 ff. Moske, Die Bekehrung des hl. Paulus, Münster 1907. Fletcher, A Study of the Conversion of St Paul, London 1910. Der Name Paulus erscheint als eine hellenistische Form für Saul oder Saulus. Andere nehmen an, Paulus habe sich so genannt nach dem von ihm bekehrten Statthalter Sergius Paulus (Apg 13, 7 ff), den Namen nach der Sitte der Rabbinen und dem Beispiele Petri ändernd. Vgl. Dessau, Der Name des Apostels Paulus, in Hermes XLV (1910) 347—368.

ferner durch seine philosophische Begabung wie durch seine reiche Lebenserfahrung und die sprechende Tatsache seiner plötzlichen Umwandlung, ganz besonders aber durch außerordentliche Gnaden berufen war. Er besaß die Lehrgabe im vollsten Maße, natürliche Wissenschaft und übernatürliche Weisheit waren in ihm vereint; er war ein besonderes Werkzeug der Auserwählung. Infolge höherer Offenbarung wurden Paulus und Barnabas durch Gebet und Handauflegung mit allen Vollmachten zur Verkündigung des Evangeliums ausgerüstet. Im Tempel zu Jerusalem hatte Paulus die Offenbarung, daß er ganz besonders zur Bekehrung der Heiden berufen sei, worin ihm Barnabas beigesellt ward. Doch wandten sich beide stets in Anerkennung des ersten Rechts der Juden zunächst an die Synagogen, in denen auch viele Proselyten des Tores sich fanden, die das Evangelium den Heiden übermitteln konnten [1].

Paulus und Barnabas unternahmen zum Antritt ihres Apostolates mit großem Erfolge eine erste Missionsreise nach Cypern, wo der Statthalter Sergius Paulus bekehrt ward, dann nach Perge in Pamphylien, wo ihr Gefährte Johannes Markus sich von ihnen trennte, um nach Jerusalem zurückzukehren, darauf nach Pisidien und Lykaonien, wo die ungläubigen Juden sie verfolgten, die Heiden infolge einer wunderbaren Heilung sie wie Götter ansahen.

2. Als die beiden Apostel nach Antiochien zurückkehrten, brach der sog. Legalienstreit aus, der Streit über die Frage, ob die bekehrten Heiden sich dem mosaischen Gesetze, insbesondere der Beschneidung, zu fügen hätten, ob sie Proselyten der Gerechtigkeit werden müßten. Die Aufnahme des Kornelius war ein vereinzelter Ausnahmefall, dem durch die wunderbare Geistesmitteilung das Siegel göttlicher Bestätigung aufgedrückt war; aber als jetzt ganze Heidenchristengemeinden sich bildeten ohne alle Rücksicht auf das Gesetz, erschien das den judenchristlichen Eiferern aus Palästina, die ihre jüdischen Vorurteile noch nicht abgelegt hatten, als völlig unannehmbar. Als diese Eiferer nach Antiochien kamen, forderten sie von den Heidenchristen die Beschneidung als notwendig zur Seligkeit und die volle Beobachtung des Ritualgesetzes. Darüber entstand große Verwirrung, weshalb Paulus und Barnabas nebst dem bekehrten Griechen Titus und einigen andern nach Jerusalem zu den Aposteln reisten (49). Auf die Vorträge von Petrus und Jakobus beschloß die Versammlung der Apostel, der Presbyter und der Gemeinde, daß Beschneidung und Gesetz den aus dem Heidentum Bekehrten nicht aufzulegen, für sie nur die Teilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten, der Genuß von Blut und Ersticktem sowie die (den Heiden ganz gewöhnlich gewordene) Unzucht verboten sei. In einer Privatunterredung mit den Aposteln hatte Paulus sein Verfahren dargelegt, damit es von ihnen bekräftigt werde (obschon er aus göttlicher Eingebung handelte). Die Apostel billigten es und schlossen mit ihm einen Bruderbund; er sollte vorzugsweise für die Heiden wirken, wie Petrus und Jakobus für die Juden [2].

---

[1] Weber, Der hl. Paulus vom Apostelübereinkommen (Gal 2, 1—10) bis zum Apostelkonzil (Apg 15), in Bibl. Studien VI, 1—2, Freiburg 1901.

[2] Erste Missionsreise Pauli Apg Kap. 13 14; Legalienstreit Apg 15, 1 ff. Vgl. W. Schenz, Histor.-exeget. Abhandlung über das erste allgemeine Konzil in Jerusalem, Regensburg 1869; O. Pfleiderer, Paulinische Studien. 2: Der Apostelkonvent, in Jahrb. für protest. Theol. 1883, 78 ff 241 ff; A. Harnack, Das Aposteldekret und

Betreffs der Judenchristen war in dem Apostelbekret nichts festgesetzt, und so bestand die Schwierigkeit fort, wie ein brüderliches Zusammenleben zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen möglich werde. Stillschweigend schien vorausgesetzt zu sein, daß die Judenchristen und die Apostel selbst der Beobachtung des Gesetzes sich ferner unterziehen würden; aber dann konnten leicht die Gemüter beunruhigt werden, zumal da den Israeliten auch getaufte Heiden für unrein galten und die Tischgemeinschaft mit ihnen für Befleckung gehalten wurde. Sicher glaubten die Apostel der Bruderliebe den Vorzug vor dem Ritualgesetze geben zu müssen; in Judäa aber, wo es nur Judenchristen gab, fehlte der Anlaß, dies tatsächlich zu zeigen. Als aber nachher Petrus (denn der Apostel, nicht ein Jünger dieses Namens ist der von Paulus genannte Kephas) nach Antiochien kam, wo das jüdische Gesetz nicht mehr Landesgesetz war, bot sich dazu Gelegenheit; ohne Bedenken pflog er mit den Heidenchristen Gemeinschaft des Hauses und des Tisches. Nun kamen aber Judenchristen aus Jerusalem von der Gemeinde des Jakobus an; da glaubte er zur Vermeidung des Ärgernisses und zur Wahrung seiner Wirksamkeit unter den Juden Palästinas sich von der Gemeinschaft der Heidenchristen zurückziehen zu sollen, welchem Beispiele die Judenchristen Antiochiens und selbst Barnabas folgten. Es war dies keine Verletzung des in Jerusalem gefaßten Beschlusses, denn dieser hatte über die vorwürfige Frage nichts entschieden; kein Mangel an sittlichem Mut, diesen hatte er oft genug bewiesen, sondern eine Ökonomie, eine Rücksicht aus wichtigen Gründen. Denn für ihn, der besonders die Bekehrung der Juden ins Auge faßte, schien das Sichzurückziehen von den Heidenchristen das geringere Ärgernis, das geringere Übel; zudem war das jüdische Gesetz Nationalgesetz für alle Bürger und Angehörigen des jüdischen Landes.

Dennoch tadelte ihn Paulus entschieden, bezeichnete sein Verfahren als ein heuchlerisches, weil seine eigene Erklärung auf dem Apostelkonzil, das Gesetz sei selbst für die Juden ein unerträgliches Joch, sein bisheriges Verfahren, das er plötzlich aufgab, gegen ihn zeugten; dann weil seine Stellung in der Kirche den Heidenchristen einen moralischen Zwang zur Gesetzesbeobachtung aufzulegen schien und dieses Beispiel von den pharisäischen Gesetzeseiferern mißbraucht werden konnte. Die Antwort des Petrus ist nicht überliefert. Paulus verfocht nur das vorzugsweise von ihm vertretene Prinzip, daß die Heiden durch Annahme des Christentums gerechtfertigt und daher gereinigt seien, welches auch Petrus vertrat. Nur zog Paulus für das Verhalten in einer heidenchristlichen Gemeinde außerhalb Palästinas die weitere Folgerung, daß auch die Judenchristen hier die durch das mosaische Gesetz gezogenen Schranken aufgeben müßten. Die Mißhelligkeit betraf keine Lehre des Glaubens, sondern das praktische Verhalten; auch war sie keine nachhaltige. Paulus beobachtete selbst das Gesetz bei Beschneidung des Timotheus und bei seinem Nasiräate mit Rücksicht auf die Juden[1].

---

die Blaßsche Hypothese, aus den Sitzungsber. der Berliner Akademie der Wissensch., Berlin 1899; Coppieters, Le décret des apôtres Act. 15, 28—29, in Revue biblique 1907, 34—58; Resch, Das Aposteldekret nach seiner außerkanonischen Gestalt untersucht, in Texte und Untersuchungen, N. F. XIII, 3, Leipzig 1905.

[1] Daß der von Paulus getadelte Kephas nicht der Apostel Petrus sei, sondern der Jünger Kephas, haben Hardouin, Vallarsi (Opp. S. Hieron. VII, 1, p. 407, annot. d.),

3. Bald nachher trat Paulus mit Silas seine zweite große Missionsreise von Antiochien aus an (49—52), während Barnabas mit seinem Vetter Johannes Markus nach seiner Heimat Cypern zog. Er besuchte die Gemeinden in Syrien, Kilikien und Lykaonien; in Lystra nahm er den jungen Timotheus zum Genossen; alle drei zogen dann weiter nach Phrygien, Galatien und Mysien. Bald schloß sich ihnen auch der spätere Evangelist Lukas an. Von Troas ging Paulus, durch ein Gesicht aufgefordert, das erstemal nach Europa hinüber, und zwar zuerst nach Mazedonien. In Philippi bekehrte Paulus die Familie der Lydia sowie die seines Kerkermeisters, erduldete schwere Mißhandlung, fand aber auch vielen Erfolg. In Thessalonich predigte der Apostel in der Synagoge der Juden, bekehrte viele Männer und Frauen, besonders unter den Heiden, hatte aber bald eine Verfolgung zu bestehen. Ähnlich erging es in Beröa, wo er den Silas und Timotheus zurückließ, um nach Athen zu reisen. Hier ward er vielfach verhöhnt; doch machte seine Rede vor dem Areopag, in der er an einen dem unbekannten Gott gewidmeten Altar anknüpfte, tiefen Eindruck, und es bekehrten sich einige Personen, darunter der Areopagit Dionysius, welcher erster Bischof dieser Stadt wurde [1]. Größer war der Erfolg in dem üppigen Korinth, wo Paulus im Hause des Teppichmachers Aquila, eines bekehrten Juden, lebte [2]. Die Juden, die ihn bei dem Prokonsul Gallio verklagten, wurden abgewiesen. Auch der Synagogenvorsteher Krispus mit seinem gesamten Hause ward bekehrt. Während dieses Aufenthaltes in Korinth erließ Paulus seine zwei ersten Sendschreiben, die an die Thessalonicher. Diese hatten geordnete kirchliche Zustände; aber der Gedanke an die zweite Erscheinung

---

H. Kilber (Theol. Wirceb. I, disp. 2, c. 3, a. 1, n. 1 f, inst. 3 ad 3, p. 404), Zaccaria (Dissert. su Cefa ripreso da S. Paolo, dissert. var. 1, p. 195, Roma 1780), M. Molkenbuhr (Quod Cephas Gal 2, 11 non sit Petrus Ap., Monast. 1803), F. A. James (Dissertations, où il est irréfragablement prouvé que St Pierre seul décida la question de foi soumise au Concile de Jérusalem et que Cephas, repris par St Paul à Antioche, n'est pas le même que le prince des Apôtres, Paris 1846), A. Vincenzi (Lucubrationes biblicae, Tl 2, S. 78 f) zu begründen gesucht. Allein diese Ansicht ist nicht stichhaltig, und die gegenteilige Meinung hat die Mehrzahl der Väter und Theologen für sich, namentlich die Exegeten seit Hieronymus, Chrysostomus und Theodoret, während auch Irenäus (Adv. haer. 3, 12) und Origenes (In Io. tr. 23, n. 5: Migne, Patr. gr. 14, 753) unter dem getadelten Kephas den Apostel Petrus verstehen. Für seine Annahme, der Tadel des Petrus seitens des Paulus sei eine verabredete Ökonomie, eine honesta dispensatio gewesen, berief sich Hieronymus auf Origenes, Apollinaris von Laodikea, Didymus, Eusebius von Emesa, Theodor von Heraklea. Darüber entspann sich ein Streit zwischen ihm und Augustin, der (Ep. 82 ad Hieron. ep. 28 und ep. 40 ad eundem; De bapt. c. Donat. 2, 1; Comment. in Gal. c. 2) nach dem Vorgange Cyprians (Ep. 71 ad Quint., Opp. ed. Hartel Tl 2, S. 773, Kap. 3), des Zosimus von Therassia auf der Synode von 256 (ebd. Tl 1, S. 454), des Ambrosius (In Pauli ep. ad Galatas 2, 11—14: Migne, Patr. lat. 17, 349—350) diese Annahme verwarf. Augustins Ansicht blieb vorherrschend. Marquard, Paulus, der Völkerapostel, und seine Stellung zu Simon Petrus (Programm), Kempten 1908.

[1] Apg 15, 36 bis 18, 17. Vgl. E. Beurlier, St Paul et l'Aréopage, in Revue d'hist. et de littér. religieuses 1896, 344—366; Macduff, St Paul in Athens. The City and the Discourse [2], Thynne 1900; De Nunzio, L'areopago nell' antichità e nella storia del cristianesimo, Roma 1906.

[2] Munzinger, Paulus in Korinth. Neue Wege zum Verständnis des Urchristentums, Heidelberg 1908.

Christi, die sie als sehr nahe bevorstehend und den Gestorbenen minder günstig als den Lebenden ansahen, beschäftigte sie so lebhaft, daß sie darüber ihre Berufstätigkeit teils ganz aufgaben teils vernachlässigten. Diese Verwirrung bekämpfte Paulus im ersten der beiden Briefe, und als inzwischen in Thessalonich ein erdichteter Brief desselben zur Bestätigung jener Erwartung verbreitet wurde, suchte er in dem zweiten Briefe die aufgeregten Gemüter noch mehr zu einer ruhigen und besonnenen Stimmung zurückzuführen, indem er auch die Zeichen hervorhob, die der Wiederkunft Christi vorangehen müßten.

Nach anderthalbjährigem Aufenthalte verließ Paulus Korinth und ging über Ephesus nach Jerusalem zur Erfüllung eines Gelübdes. Nur kurz begrüßte er dort die Mutterkirche und trat dann seine dritte Missionsreise an (52—57). Er besuchte Antiochien und die Gemeinden Galatiens; darauf weilte er längere Zeit in Ephesus. Hier hatte der beredte alexandrinische Jude Apollo, zuerst nur von Johannesjüngern unterrichtet, die weitere Belehrung durch die Freunde des Paulus, Aquila und Priscilla, erhalten; mit Empfehlungsbriefen versehen, ging er nach Korinth, wo er mit großem Erfolge lehrte; später traf er wieder in Ephesus mit Paulus zusammen, der dort an zwölf Johannesjünger hatte taufen lassen, bei denen die Gaben des Heiligen Geistes wiederum sich äußerten. Daselbst bekehrten sich viele, die sich bisher mit Zauberkünsten beschäftigt hatten; aber andere, die von dem Götzendienst, namentlich von dem berühmten Dianatempel, reichen Unterhalt bezogen, suchten einen Volksauflauf zu erregen, der indessen beschwichtigt ward. Von Ephesus aus schrieb Paulus einen Brief an die Galater sowie den ersten an die Korinther. Die von ihm in Galatien gestifteten Gemeinden bestanden meist aus Heiden-, zum Teil aber auch aus Judenchristen. Judaistische Lehrer richteten hier Verwirrung an, indem sie viele Gläubige bewogen, sich der Beschneidung und andern jüdischen Gebräuchen zu unterziehen. Nicht aus Widerspruch gegen den Apostelbeschluß, sondern aus Gründen der Sicherheit, da unbeschnittene Christen ebenso von den Heiden wie von den Juden verfolgt wurden, die beschnittenen Juden aber größere Ruhe genossen, sowie aus Gründen der religiösen Verehrung gegen die Hauptapostel in Judäa, die das Gesetz beobachteten, weshalb diese Beobachtung als etwas Gott Wohlgefälliges, Verdienstliches, Vollkommeneres angesehen werden müsse (Gal 6, 12 13), wollten sie zwar nicht das ganze Gesetz, aber doch einige seiner Vorschriften im Leben durchführen, indem sie zugleich das apostolische Amt des Paulus verdächtigten, der nicht gleich den Zwölf in Jesu Nähe gelebt, sondern erst später die Predigt des Evangeliums auf sich genommen habe. Diesen gegenüber machte Paulus geltend: 1) seine unmittelbare Berufung zum Apostolate und die Göttlichkeit seiner Lehre, 2) die evangelische Freiheit, die nicht mit der Knechtschaft des Gesetzes zu vertauschen sei, 3) die Geistesgaben, die nicht durch Gesetzeswerke, sondern durch den Glauben den Bekehrten zu teil geworden seien[1]. Nicht weniger nahmen die Tatkraft des

[1] Da die Bezeichnung „Galatien" sowohl von der Landschaft der Galater wie von der auch andere Landschaften (Pisidien, Isaurien u. a.) umfassenden römischen Provinz Galatia verstanden werden kann, wurde in der letzten Zeit vielfach die Frage erörtert, welche die eigentlichen Adressaten des Briefes seien. Die Frage hängt zusammen mit der Untersuchung der Parallelen zwischen Galaterbrief (2, 1 ff) und Apostelgeschichte

Weltapostels die Vorfälle in Korinth in Anspruch, wo sich verschiedene Parteien gebildet hatten, indem sich Anhänger des Kephas, des Paulus, des Apollo und solche vorfanden, die sich an Christus allein, den ihnen persönlich bekannt gewordenen, halten wollten. Diesen Mangel an kirchlicher Einheit, der nicht auf das Glaubensgebiet sich erstreckte, rügte der Apostel mit großem Nachdruck. Gegen die Anhänger des mit Paulus innig befreundeten Apollo, welche sich mit dessen Gelehrsamkeit und Redegewandtheit, die auf philosophische Lehrsätze einging, brüsteten, gegen die bildliche Deutung der Auferstehungslehre und gegen die Überschätzung menschlicher Weisheit überhaupt, dann gegen die in der üppigen Stadt noch häufigen Fleischessünden, besonders Blutschande, gegen das Prozesseführen vor heidnischen Gerichten, gegen die Teilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten sowie gegen die aus seinen Lobsprüchen auf das jungfräuliche Leben mit Unrecht gefolgerte Mißachtung der Ehe hatte Paulus sich teils tadelnd und strafend teils berichtigend und belehrend hier auszusprechen.

4. In Ephesus vielfach bedroht, ging Paulus über Troas nach Mazedonien zum Besuche der dortigen Gemeinden. Die von Titus ihm gebrachten Nachrichten über die Aufnahme seines ersten Briefes an die Korinther veranlaßten ihn zu einem zweiten Schreiben an dieselben, das er in Gemeinschaft mit Timotheus erließ, um zugleich zu Liebesgaben für die armen Christen in Jerusalem aufzufordern. Judaistische Irrlehrer hatten auch hier seine apostolische Würde angegriffen und das Vertrauen auf ihn zu erschüttern gesucht. Gegen sie hatte er sein Amt und seine Person zu verteidigen; er forderte unter Berufung auf seine Anstrengungen und Leiden wie auf die ihm zu teil gewordenen Gnaden und Offenbarungen volle Anerkennung seiner apostolischen Autorität. Bald nach Erlaß dieses Schreibens reiste Paulus, der seine Tätigkeit bereits bis an die Küsten des Adriatischen Meeres ausgedehnt hatte, zur völligen Unterdrückung der dortigen Wirren wieder nach Korinth. Hier und in Hellas überhaupt verweilte er drei Monate; damals schrieb er seinen Brief an die Gläubigen in Rom. In dieser Welthauptstadt war er selbst noch nicht gewesen; er schrieb hier zum erstenmal an eine ihm persönlich fremde, von andern gegründete, aber doch schon sehr blühende (Röm 1, 8) Gemeinde von Heiden- und Judenchristen, in der er jedoch viele Freunde hatte, wie Aquila und Priscilla. In der tiefsinnigsten Gedankenentwicklung verbreitete er sich über die allgemeine Sündhaftigkeit und über den wahren Weg des Heiles, indem er dabei die Verstocktheit der meisten Juden schmerzlich bedauerte [1].

(Kap. 11—15). Für die Priorität des Briefes vor dem Apostelkonzil und die Annahme der Südgalater als Adressaten vgl. V. Weber, Die Galaterfrage, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1898, 304—330; Die Adressaten des Galaterbriefes, Ravensburg 1900; Die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil, ebd. 1900; Die angebliche Hauptschwierigkeit der Südgalatientheorie, in Katholik, N. F. XXIII (1901) 339—346; Der hl. Paulus vom Apostelübereinkommen bis zum Apostelkonzil, in Bibl. Studien VI, 1 u. 2, Freiburg 1901. Die traditionelle Ansicht, daß der Brief an die eigentlichen Galater der Landschaft Galatien gerichtet ist (nordgalatische Theorie), behielt jedoch die meisten Anhänger. Vgl. O. Zöckler, Wo lag das biblische Galatien? in Theol. Studien und Kritiken 1895, 51—102; A. Steinmann, Die Abfassung des Galaterbriefes, Münster 1906.

[1] Apg 18, 18 bis 19, 40.

Von Korinth aus begab sich Paulus über Philippi, wo er mit Lukas zusammentraf, nach Troas, wo er Timotheus und andere von ihm bestimmte Reisegefährten fand. In Milet nahm er Abschied von den Vorstehern der vorderasiatischen Gemeinden, die er nicht mehr sehen werde, kündigte ihnen das nahe Auftreten von Irrlehrern auch aus ihrer Mitte sowie die seiner selbst harrenden Trübsale an, die auch in Cäsarea der Prophet Agabus weissagte, und kam dann zum fünftenmal nach Jerusalem, eine Kirchensteuer zu überbringen (57). Obschon er hier nach dem Rate des Jakobus zur Widerlegung des Vorwurfs der Gesetzesverachtung im Tempel erschien, um an dem Reinigungsopfer von vielen armen Gemeindegliedern sich zu beteiligen, so erregten doch kleinasiatische Juden, vor denen er schon früher gewarnt worden war, gegen ihn einen heftigen Aufruhr; die römische Tempelwache entriß ihn den Händen der tobenden Menge; seine Rede an dieselbe erregte neuen Sturm, als er nach Schilderung seiner Bekehrung die ihm gewordene Sendung zu den Heidenvölkern erwähnte, die dem jüdischen Stolze unerträglich war; man forderte seinen Tod. Der ihm vom römischen Befehlshaber zugedachten Folter entging er durch die Berufung auf sein römisches Bürgerrecht. Nachdem bei seiner Verteidigungsrede vor dem Hohen Rate, in der er besonders die von ihm so nachdrücklich vertretene Auferstehungslehre hervorhob, die Pharisäer und Sadduzäer unter sich in Streit geraten waren, ließ ihn der Befehlshaber Lysias, von der gegen ihn unter den Juden angezettelten Verschwörung unterrichtet, unter starker Bedeckung nach Cäsarea zu dem Prokurator Felix bringen. Hier trat der Hohepriester Ananias mit mehreren Gliedern des Synedriums als Ankläger gegen ihn auf; aber der Prokurator Felix wie auch sein Nachfolger Festus wollten ihn nicht dem Hasse der Juden überliefern; der Hoffnung, er werde mit Geld sich loskaufen, entsprach der Apostel nicht. Vergebens suchte er den auf Besuch anwesenden König Agrippa II. zu bekehren, der nur seiner Redegewandtheit und seinem Charakter ein ehrendes Zeugnis gab. Da Paulus an den Kaiser appelliert hatte, ward er nach zweijähriger Haft in Cäsarea als Gefangener nach Rom gesandt[1].

5. Nach einer höchst gefahrvollen Seereise und einem Aufenthalte auf Malta landete Paulus (im Frühjahre 60) an der Küste Italiens[2]. Die römischen Christen zogen ihm bis zu den „drei Tabernen", in der Nähe des heutigen Cisterna in den Pontinischen Sümpfen, entgegen. In Rom ward er in einem Privathause gefangen gehalten, durfte aber Besuche empfangen. Die jüdischen Ankläger zögerten immer mit ihrem Erscheinen, und die Untersuchung zog sich in die Länge. Lukas, Timotheus, Tychikus, Markus, Demas umgaben ihn und seine Mitgefangenen, die zwei Mazedonier Aristarchus und Epaphras. In dieser zweijährigen Haft schrieb Paulus an Philemon, fürbittend für den entlaufenen Sklaven Onesimus, sodann an die von Epaphras gegründete Gemeinde von Kolossä, deren Glaubensreinheit durch judaistische Eiferer und

---

[1] Apg Kap. 20—26. Balmer, Die Romfahrt des Apostels Paulus und die Seefahrtskunde im römischen Kaiserzeitalter, Bern 1905.

[2] Neuestens suchte Palunko in der Schrift Melita del naufragio di S. Paolo é l'isola Meleda in Dalmazia (Spalato 1910) den Schiffbruch des Völkerapostels statt bei Malta, nach der allgemeinen Annahme, bei einer Insel Dalmatiens zu lokalisieren.

andere Irrlehrer bedroht war, sowie an die Epheser oder eigentlich an mehrere vorderasiatische Kirchen, denen er die Größe der göttlichen Gnaden, die Einheit der Kirche, die Bedeutung seines Apostelamtes und die erhabenen Pflichten der Gläubigen lebhaft vor Augen stellte. Während dieser Gefangenschaft sandte die erste der von ihm in Europa gegründeten Gemeinden, die von Philippi, seine „Freude und seine Krone", dem Apostel durch ihren Vorsteher Epaphroditus eine Geldunterstützung. Paulus antwortete mit der wärmsten Liebe und warnte vor seinen judaistischen Gegnern und sonstigen Verführern. Daß Paulus aus dieser ersten römischen Gefangenschaft wieder frei wurde, ist eine alte, vielfach bestätigte Überlieferung. Die Apostelgeschichte des Lukas bricht hier ab; sie erzählt nur, daß die Gefangenschaft zwei Jahre dauerte, also ein Ende hatte; wäre letzteres durch den Tod des Apostels erfolgt, so hätte sein treuer Begleiter dies sicher nicht verschwiegen. Sicher konnten die Juden, wenn sie überhaupt in Rom ihre Anklage verfolgten, dem Paulus kein todeswürdiges Verbrechen nachweisen, wie schon Felix und Festus in Palästina erkannten. In Rom war es dem Apostel gelungen, sogar Bewohner des Kaiserpalastes zu bekehren (Phil 1, 13; 4, 22)[1].

Die in der Apostelgeschichte erwähnte Gefangenschaft des hl. Paulus in Rom endete somit höchst wahrscheinlich nicht mit dem Tode, sondern mit der Freisprechung des Völkerapostels. Schon der Schluß der Apostelgeschichte, die den Tod des hl. Paulus nicht erwähnt, weist deutlich darauf hin, und im Philipperbrief (1, 26; 2, 24) hofft der Apostel auf baldige Befreiung aus der Gefangenschaft[2]. Über die letzten Lebensjahre Pauli wissen wir jedoch sehr wenig Einzelheiten.

Der große Völkerlehrer war in seinem rastlosen Eifer sofort nach der Befreiung aus der Haft (62) wieder auf Reisen gegangen; wahrscheinlich hat er seinem früheren Wunsche gemäß (Röm 15, 24 28) Spanien besucht, wo in allen größeren Küstenstädten jüdische Proselyten waren; er war dann nach Ephesus, wo sich Irrlehrer fanden, bald darauf nach Mazedonien und nach Kreta gegangen, wo er den Titus zurückließ. Diesem sowohl als dem Timotheus in Ephesus gab er Belehrungen und Vorschriften über die Führung des bischöflichen Amtes und die Bekämpfung der auftretenden Irrlehrer. Er weilte an verschiedenen Orten, bis er abermals ergriffen und nach Rom gebracht ward. Von dieser zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels gibt sein

---

[1] Apg Kap. 27—28. Den Brief an die Epheser führte Marcion als Brief an die Laodikener an, und schon die Alten wußten, daß er mehreren Gemeinden bestimmt war (Tertull., C. Marc. 5, 11 17. Basil., C. Eunom. 1, 19: Migne, Patr. gr. 29, 612). Betreffs der Reihenfolge der paulinischen Briefe vgl. C. Meister, Kritische Ermittelung der Abfassungszeit der Briefe des hl. Paulus, Regensburg 1875.

[2] Diese Ansicht hat bedeutend stärkere Gründe für sich als die gegenteilige, nach welcher nämlich Paulus bis zum Beginn der Neronischen Verfolgung in der Haft gewesen und unter den Opfern dieser Verfolgung gleich zu Anfang den Martertod gestorben sei. Die gut bezeugte Nachricht, daß Paulus eine Missionsreise nach Spanien unternommen hat, fordert die Freisprechung des Apostels nach der ersten römischen Gefangenschaft. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I, Göttingen 1893, 1 ff (Die zweimalige römische Gefangenschaft des Paulus). R. Steinmetz, Die zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus, Leipzig 1897.

zweiter Brief an Timotheus Kunde; sie war weit härter als die erste, sein Verkehr behindert; er war gefesselt und wie ein Verbrecher behandelt; er wußte, daß er dem Tode entgegengehe und sein irdischer Lauf bald vollendet sei; er schrieb hier gleichsam sein Testament[1].

Der Zeit nach der ersten Gefangenschaft des hl. Paulus in Rom gehört der Hebräerbrief an. Der durch die Feindseligkeit der unbekehrten Juden und die Furcht des Ausschlusses vom Tempel eingerissenen Neigung der jüngeren Generation zum Abfall stellte Paulus die Erhabenheit des neutestamentlichen Opfers und Priestertums vor dem vorbildlichen des Alten Bundes entgegen und mahnte zu festem Ausharren und zum Gehorsam gegen die Vorgesetzten, auf den herrlichen Lohn im besseren Jenseits verweisend. Die Gedanken sind durchweg die des Apostels, wenn er sich auch eines andern als Interpreten bediente[2].

4. Die römische Christengemeinde und die Neronische Verfolgung; der hl. Petrus in Rom.

Literatur. — a) Petrus: Foggini, De Romano D. Petri itinere et episcopatu. Flor. 1741. J. Schmid, Petrus in Rom oder Novae vindiciae Petrinae. Luzern 1892. W. Esser, Des hl. Petrus Aufenthalt, Episkopat und Tod in Rom. Breslau 1889. Kneller, S. Petrus, Bischof von Rom, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1902, 33—70 225—247. M. Lecler, De Romano S. Petri episcopatu. Dissert. hist. Lovanii 1888. Guiraud, La venue de St Pierre à Rome, in Revue pratique d'apologétique 1905, 97—109; auch in Questions d'hist. et archéol. chrét., Paris 1906. Vgl. auch oben S. 82 die Literatur zu § 2. Birks, Studies of the Life and Character of St Peter. London 1887. A. S. Barnes, St Peter in Rome and his Tomb on the Vatican Hill. London 1900. Lightfoot, St Peter in Rome (Apostolic Fathers [2. Ed.] Tl 1, Bd I, S. 481 ff). Pagani, Il cristianesimo in Roma prima dei gloriosi apostoli Pietro e Paolo e sulle diverse venute dei principi degli apostoli in Roma. Roma 1906. Rinieri, S. Pietro in Roma ed i primi papi secondo i più vetusti cataloghi della Chiesa Romana. Torino 1909. — b) Römische Gemeinde: Langen, Geschichte der römischen Kirche bis Leo I. Bonn 1881. Schwarzlose, Geschichte der römischen Christengemeinde im 1. Jahrh. Erfurt 1892. Bludau, Die Juden Roms im 1. christl. Jahrh., in Katholik LXXXIII (1903) 113 ff 193 ff. Macchi, La critica storica e l'origine della Chiesa Romana. Prato 1903. Dazu Cozza-Luzi, Recensione del libro del P. C. Macchi (Estr. della Palestra del Clero). Roma 1903. — c) Neronische Verfolgung: C. F. Arnold, Die Neronische Christenverfolgung. Leipzig 1888. K. Kneller, Charakter der drei ersten Christenverfolgungen, in Stimmen aus Maria-Laach 1887 I 35 ff 306 ff 407 ff. C. Douais, La persécution des chrétiens de Rome en l'année 64, in Revue des quest. histor. 1895, 337—397. E. Zeller, Das odium generis humani der Christen, Tac., Hist. 15, 44, in Zeitschr. für wissensch. Theol. 1891, 356—367. Grundl, Die Christenverfolgung unter Nero

---

[1] Die Reise des Paulus nach Spanien wird erschlossen aus Röm 15, 24; Clem. Rom., Ep. 1 ad Cor. c. 5 *(ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως)*; Fragm. Muratori (Preuschen, Analecta², Tubing. 1910, 29); Theodor., In Ps. 116, 1 (Migne, Patr. gr. 80, 1805: *καὶ εἰς Σπανίαν ἀφίκετο*); Acta Petri (apocr.) bei Lipsius, Acta apostol. apocrypha I 45 ff. Vgl. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien I, 1, 29 ff; Fr. Werner in Österr. Vierteljahrsschr. für kathol. Theol. 1863, 320 ff.

[2] Als Verfasser des Hebräerbriefes bezeichnet Tertullian (De pudic. c. 20) den Barnabas, Origenes (bei Euseb., Hist. eccles. 6, 25) und Hieronymus (Catech. c. 5) den Evangelisten Lukas. Heigl, Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer, Freiburg 1905.

nach Tacitus, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1904, 1—10. Klette, Die Christenkatastrophe unter Nero, nach ihren Quellen, besonders nach Tacitus' Ann. 15, 44 von neuem untersucht. Tübingen 1907. L. de Combes, La condition des juifs et des chrétiens à Rome et l'édit de Néron, in Revue cathol. des instit. et du droit, 2e sér. XXIX ff (1902 ff), viele Fortsetzungen. Semeria, Il primo sangue cristiano. Roma 1900. Profumo, Le fonti ed i tempi dell' incendio Neroniano. Roma 1905. Siehe auch die Literatur über die Verfolgungen im allgemeinen unten im 2. Abschn.

1. Die Apostelgeschichte schweigt über Petri Schicksale seit der Taufe des Kornelius bis zu seiner Gefangennahme durch Herodes Agrippa (Apg 11, 18; 12, 3), wofür etwa drei Jahre Zwischenzeit angenommen werden können, und erwähnt nach seiner Befreiung seine Abreise an einen andern Ort (Apg 12, 17), um nur noch einmal seine Anwesenheit beim Apostelkonzil zu berichten (Apg 15, 7 ff). Petrus hatte nach seiner wunderbaren Befreiung aus dem Kerker sich von Jerusalem zunächst wohl, wie früher, auf Visitationsreisen in andere Gemeinden begeben; er stand der judenchristlichen Gemeinde in Antiochien längere Zeit vor, die in ihm den ersten Begründer ihres Glaubens ehrte[1].

In der Zeit nach der Befreiung aus dem Kerker in Jerusalem ist der hl. Petrus nach Rom gekommen, wo er sein apostolisches Amt ausübte und durch den Martertod sein Leben beschloß. Von wem der christliche Glaube zuerst in die Hauptstadt des Reiches gebracht wurde, wissen wir ebensowenig, als uns bekannt ist, wer in Antiochien oder Damaskus zuerst das Evangelium verkündete. Beim jüdischen Pfingstfeste, an welchem die Ausgießung des Heiligen Geistes stattfand, waren römische Juden oder Proselyten in Jerusalem zugegen (Apg 2, 10). Möglicherweise befanden sich unter den Erstlingen der Bekehrten solche Ankömmlinge aus Rom, die dorthin zurückkehrten. Jedenfalls ist leicht denkbar, daß, als bei der Verfolgung, welcher Stephanus zum Opfer fiel, die Gemeinde zerstreut und der Christenglaube in den Küstenstädten am Mittelmeer verbreitet wurde, infolge der vielen Beziehungen zwischen diesen Gegenden und Rom und in Anbetracht der zahlreichen Judenkolonie in der Hauptstadt des Reiches sehr früh Gläubige nach der Hauptstadt kommen konnten. Eine alte Überlieferung, die seit dem 3. Jahrhundert bezeugt ist, schreibt dem hl. Petrus einen 25jährigen Aufenthalt in Rom zu; daraus schloß man schon im 4. Jahrhundert vielfach, daß das Haupt der Apostel unter der Regierung des Kaisers Klaudius nach Rom gekommen sei. Wir haben keine älteren Quellen, durch die sich jene Überlieferung vom 25jährigen Episkopate des hl. Petrus in Rom und die damit zusammenhängende chronologische Frage über die Zeit der ersten Ankunft des Apostelfürsten in der Hauptstadt erweisen ließe[2]. Es steht nichts

---

[1] Betreffs des antiochenischen Episkopates des Apostels siehe Euseb., Chron. l. 2, ed. Schöne, Berol. 1866, 152; Hist. eccles. 3, 36, vgl. mit c. 22.

[2] Von Petri Anwesenheit in Rom unter Klaudius handeln: Euseb., Chron. l. 2, ed. Schöne, Berol. 1866, 152; Hieron., De vir. ill. c. 1; Oros., Hist. l. 7, c. 4 6; Chrysost., In Rom. 1, 8 hom. 2, n. 1 (Migne, Patr. gr. 60, 602). Die Worte des Lactantius (De mortibus persecut. c. 2) über die zweite Anwesenheit Petri schließen die erste nicht aus (vgl. Hundhausen, Das erste Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus, Mainz 1873, 16 ff 21 ff). Babylon (1 Petr 5, 13) ist nicht Babylon am Euphrat, nicht Neubabylon, Seleucia am Tigris, nicht Babylon in Ägypten unweit Memphis, nicht Jerusalem, sondern eine figürliche Bezeichnung von Rom, wie

im Wege, die Nachricht des Sueton, daß Klaudius gegen Ende seiner Regierung (51—52) die Juden wegen beständigen, auf Anstiften des Chrestus entstandenen Aufruhrs untereinander aus der Stadt vertrieb, von Streitigkeiten zu verstehen, die infolge der Verbreitung des Christentums in der jüdischen Kolonie zu Rom entstanden waren. Der Brief des hl. Paulus an die Römer (um 57), mit welchem wir auf sichern historischen Boden kommen, setzt eine fest organisierte, zahlreiche, aus heiden- und judenchristlichen Elementen bestehende Gemeinde voraus. Als der Völkerapostel als Gefangener nach Rom gekommen war, gestattete ihm die große Freiheit, die ihm die Privathaft ließ, für Verbreitung des Christentums in der Hauptstadt zu wirken. Er hatte dabei, wie fast überall, von der Opposition der extremen Judenchristen manches zu leiden.

Völlig unabhängig von den Fragen, wann der hl. Petrus nach Rom gekommen ist und wie lange Zeit er dort tätig war, ist die historisch absolut feststehende Tatsache, daß das Haupt der Apostel in der Hauptstadt seine apostolische Wirksamkeit ausübte und dort sein Leben, wie der hl. Paulus, durch den Martertod beschloß. Vom Korintherbrief des hl. Klemens von Rom aus dem Ende des 1. Jahrhunderts und dem Römerbrief des hl. Ignatius aus der Regierungszeit Trajans an haben wir bis zum Beginne des 3. Jahrhunderts eine solche Reihe von positiven Zeugnissen aus allen Teilen der Kirche, daß über jene Tatsache kein Zweifel bestehen kann. Und was das Gewicht dieser übereinstimmenden Zeugnisse noch erhöht, ist der Umstand, daß niemals in derselben Zeit eine andere Kirche den Anspruch machte, das Grab des hl. Petrus zu besitzen, außer Rom. Die uralten Denkmäler Roms, die örtliche Überlieferungen über das Wirken des hl. Petrus festhielten, besonders das Grab des Apostelfürsten wie das des Völkerapostels in Rom, waren beständige monumentale Zeugnisse[1].

Die Tatsache, daß Petrus in Rom gewirkt hat und hier in der Neronischen Verfolgung den Martertod gestorben ist, steht geschichtlich unumstößlich fest. Seit der Mitte des 2. Jahrhunderts herrscht in allen Teilen der Kirche darüber eine einstimmige Ansicht, für die wir die klarsten und bestimmtesten Zeugnisse besitzen. Für Griechenland haben wir den Brief des Bischofs Dionysius von Korinth an Papst Soter (ca 165—174), worin es heißt, daß Petrus und Paulus zu Rom und zu Korinth ihre apostolische Tätigkeit ausgeübt haben und daß sie in Italien an einem Orte (Rom) gelehrt und zu gleicher Zeit den Martertod erlitten haben (Euseb., Hist. eccles. 2, 28). — Für Kleinasien zeugt Papias, Bischof von Hierapolis, auf den sich Eusebius dafür beruft, daß Markus für die Zuhörer des Petrus in Rom sein Evangelium geschrieben und daß

---

schon Papias (Euseb., Hist. eccles. 2, 14) aus alter Tradition bezeugt und wie die übrigen Väter teils lehren teils andeuten (Tertull., Adv. Iud. c. 9; C. Marc. l. 3, c. 13; August., De civ. Dei 18, 2; 1; Hieron., De vir. ill. c. 1; Ep. 46, al. 17; Adv. Iovin. l. 2; Beda, Oecumenius, Theophylakt u. a.). Sicher heißt Rom so Offb 17, 5 18 und Orac. Sibyll. 5, 143 158 f; eine solche Bezeichnung der Weltstadt war an sich passend (vgl. Tacit., Ann. 15, 44), besonders aber im Munde der Juden.

[1] Es scheint, nach neueren Entdeckungen in der uralten, bis Ende des 1. Jahrhunderts hinaufreichenden römischen Katakombe der Priscilla zu schließen, daß der hl. Petrus in dem Landhaus der Acilier an der Via Salaria, das in dem Garten lag, unter dem die Katakombe angelegt wurde, seinen Wohnsitz hatte. Vgl. Marucchi, Le memorie degli apostoli Pietro e Paolo in Roma[2], Roma 1903. Vgl. Nuovo Bullettino di archeol. crist. 1903, 321 ff; 1907, 169 ff.

der Apostel dieses bestätigt habe (ebd. 2, 15). — Aus Ägypten besitzen wir das Zeugnis des Klemens von Alexandrien, der in seinen Hypotyposen über das Markusevangelium sich in gleicher Weise äußerte wie Papias, nämlich daß die römischen Christen, nachdem Petrus in Rom das Wort Gottes gepredigt hatte, den Markus als vieljährigen Begleiter Petri gebeten hätten, die Vorträge des letzteren für sie aufzuschreiben (ebd. 6, 14). — Die afrikanische Kirche ist vertreten durch Tertullian, der in mehreren Stellen seiner Schriften sowohl von der Lehrtätigkeit wie vom Tode der Apostel Petrus und Paulus in Rom spricht (De praescript. c. 36; Adv. Marc. l. 4, c. 5; Scorpiace c. 15; De baptismo c. 4). — Aus Südgallien haben wir Irenäus von Lyon als besonders wichtigen Zeugen, da er aus Kleinasien stammte, Schüler des hl. Polykarp war, längere Zeit in Rom weilte und über die apostolische Lehrüberlieferung der römischen Kirche und die Reihenfolge ihrer Bischöfe sich besonders unterrichtet hatte; er sagt gleichfalls ausdrücklich, daß Petrus und Paulus zu Rom predigten und die dortige Kirche gründeten (Adv. haer. l. 3, c. 1, c. 3; vgl. Euseb. a. a. O. 5, 8). — Die römische Kirche selbst ist vertreten durch den Presbyter Cajus, der um das Jahr 200 auf die Grabstätten der Apostel *(τρόπαια)* in Rom hinweist (Euseb. a. a. O. 2, 28). Eine derartige einstimmige Bezeugung ist nur erklärlich, wenn die Tatsache selbst objektiv sicher feststeht.

Allein auf Grund dieser um die Mitte des 2. Jahrhunderts allgemeinen Bezeugung des Aufenthaltes und des Todes Petri in Rom ergeben sich noch andere, bis an das Ende des 1. Jahrhunderts hinaufreichende Zeugnisse. Ignatius von Antiochien schreibt Anfang des 2. Jahrhunderts an die Römer (Ad Rom. 4, 3), er befehle ihnen nicht wie Petrus und Paulus; diese Bezugnahme wäre sinnlos, wenn nicht Petrus ebenso wie Paulus in Rom gelehrt hätte; es ist somit ein Hinweis auf den Aufenthalt Petri in Rom. — Klemens von Rom stellt die Apostel Petrus und Paulus zusammen mit den Christen, die der Neronischen Verfolgung zum Opfer fielen; sie gehören zusammen *(συνηθροίσθη)* und sie waren „unter uns" *(ἐν ἡμῖν)*, d. h. in Rom ein hohes Muster von mutiger Ausdauer (Ad Cor. c. 6). Dabei fällt ins Gewicht, daß die Todesart, und somit auch der Ort des Todes des hl. Petrus nach dem Johannesevangelium (21, 18 19) allgemein bekannt war. Sehr wahrscheinlich ist auch der erste Petrusbrief von Rom („Babylon") aus geschrieben (s. Anm. 2, S. 98). — Diesen Zeugnissen gegenüber erkennt auch die große Mehrzahl der protestantischen Historiker den römischen Aufenthalt und das dortige Martyrium des Petrus an (eine Ausnahme machten in der letzten Zeit hauptsächlich R. A. Lipsius und Erbes). Neander (Allgem. Geschichte der christl. Religion und Kirche I 317) sagt: „Es ist Hyperkritik, die durch die übereinstimmenden Nachrichten des christlichen Altertums bewährte Überlieferung, daß Petrus zu Rom gewesen, in Zweifel zu ziehen." Guericke (Handb. der Kirchengesch. I, 9. Aufl., 59): „Die weite Verbreitung dieser Nachricht (vom römischen Martyrium Petri) schon im 2. Jahrhundert, noch vor der Zeit römisch-hierarchischer Tendenzschreiberei, erklärt sich ungekünstelt nur durch Zugabe des Faktums." Die Ausführungen von Lipsius gegen den Aufenthalt Petri in Rom (Die Quellen der römischen Petrussage. Kiel 1872) beruhen auf einem falschen, völlig veralteten Standpunkt. Der Versuch von Erbes (Zeitschr. für Kirchengesch. 1901, 1 ff 161 ff), den Tod des hl. Petrus nach Jerusalem zu verlegen, ist völlig mißlungen. Vgl. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius, 2. Tl: Die Chronologie I, Leipzig 1897, 243 708—710; er sagt (S. 709): „Vorausgesetzt ist hier und nicht noch einmal bewiesen, daß Petrus wirklich nach Rom gekommen ist und dort das Martyrium erlitten hat. Diese Tatsache wird m. W. heute nur noch von solchen in Abrede gestellt, welche an einen uralten Simonroman glauben und demgemäß behaupten, die Tendenzlegende habe den Petrus nach Rom versetzt, um den Simon-Paulus, der dorthin gereist war, auch in der Welthauptstadt zu bekämpfen."

Unter dem Einfluß des hl. Petrus schrieb Markus für die römische Gemeinde sein Evangelium, indem er sich meistens an die Tatsachen, und zwar mit dem Auftreten des Täufers Johannes beginnend, hielt und überall zunächst die bekehrten Heiden berücksichtigte. Derselbe Markus kam von Rom

aus nach Alexandrien, wo bald eine blühende Kirche entstand, die sich durch denselben der Abstammung von Petrus rühmte. Während Markus bei Petrus weilte, schrieb dieser von Rom aus an verschiedene, überwiegend heidenchristliche Gemeinden in Pontus, Kappadozien, Galatien, Asien und Bithynien, die zum größeren Teil von Paulus gegründet waren, seinen ersten Brief voll herrlicher Gedanken, um sie zur Standhaftigkeit und Ausdauer in den ausgebrochenen und noch bevorstehenden Verfolgungen zu ermahnen. Geraume Zeit später richtete er einen zweiten Brief an dieselben, um vor den eindringenden Irrlehrern zu warnen und von ihnen in Vorahnung seines nahen Todes Abschied zu nehmen. Die früheren Schwankungen in diesen Gemeinden, die Paulus bekämpft hatte, waren längst beseitigt; allenthalben herrschte Eintracht unter den Aposteln; von einer Spaltung zwischen Petrinern und Paulinern findet sich keine Spur[1]. Sicher hat auch Petrus ausgedehnte apostolische Reisen unternommen. Daß er in Korinth gepredigt habe, bezeugt im 2. Jahrhundert der dortige Bischof Dionysius, während schon aus dem ersten Korintherbrief des hl. Paulus (1, 12; 3, 22) hervorgeht, daß man ihn dort persönlich kannte. Wie in Rom, so hatten beide auch anderwärts zusammen gewirkt[2].

2. Die Vertreibung der Juden durch Klaudius hatte für die christliche Gemeinde Roms keine nachhaltige Störung zur Folge gehabt; bloß die Judenchristen waren davon mitgetroffen. Auch wurde die Maßregel durch Nero, den Nachfolger des Klaudius, nicht aufrecht erhalten. Gleich nach dem Beginn der Regierung des Nero finden wir die Juden in Rom wieder in derselben Stellung wie zuvor. Bei der Ankunft des hl. Paulus genoß die römische Gemeinde vollen Frieden, der bis zum Jahre 64 wohl ununterbrochen an-

---

[1] Die angebliche dogmatische Differenz zwischen Petrinern und Paulinern widerlegt sich: a) aus der wechselseitigen Anerkennung der Apostel Gal 2, 9, die bei der dogmatischen Strenge derselben (Gal 1, 8) ohne Übereinstimmung im Glauben nicht möglich gewesen wäre. Wie Paulus den Petrus und die andern Apostel anerkannte (1 Kor 15, 7—9. 2 Kor 8, 23; 11, 22 f), so erkennt Petrus (2 Petr 3, 15 f) den teuersten Amtsgenossen an, und allen Parteiungen traten die Apostel stets entgegen; b) aus der Übereinstimmung des Lehrstoffs sowohl der in der Apostelgeschichte enthaltenen Reden beider Apostel als der von beiden verfaßten Briefe. c) Wie die Apostel nichts von zwei Kirchen (der Beschnittenen und der Unbeschnittenen) wissen, sondern nur von einer Kirche, von einem Volke Gottes, einem Ölbaum (Röm 11, 24), so weiß auch die Tradition nichts von einer solchen Trennung; um 150, wo doch noch Spuren derselben hätten erkennbar sein müssen, fand Hegesippus in allen von ihm besuchten Kirchen die größte Übereinstimmung (Euseb., Hist. eccles. 4, 22). Irenäus und die folgenden Väter konnten sogar die stets in der Kirche vorhandene Einheit rühmen. d) Der ganze Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen beschränkt sich darauf, daß erstere, solange das jüdische Religions- und Staatswesen noch bestand, das Nationalgesetz hielten, während letztere davon frei waren. Die Scheidung des Juden- und Heidenapostolates war keine absolute, sondern eine zunächst vorläufige Teilung der Arbeit und Wirksamkeit ohne Ausschließlichkeit. Wie Petrus den ersten Heiden in die Kirche aufnahm und später noch an heidenchristliche Gemeinden schrieb, auch nachher noch Heiden bekehrte, so wirkte Paulus, obschon vorherrschend für Heiden tätig, auch bei den Juden und ward ihnen wie ein Jude, überhaupt allen alles (1 Kor 9, 20 f).

[2] Vgl. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums I² 53 f; S. 54: „Petrus ist in der zweiten Periode seiner Wirksamkeit kein ‚Judenchrist' mehr gewesen, sondern ‚Hellene' geworden."

dauerte und es der Gemeinde gestattete, sich nach innen wie nach außen zu entwickeln und zu kräftigen. In dem genannten Jahre brach aber eine furchtbare Prüfung über die römischen Christen herein: die erste große Verfolgung unter Nero. Dieser Kaiser ließ die furchtbare, von ihm selbst angestiftete Feuersbrunst der Stadt Rom, in der er ein Bild des brennenden Troja sehen wollte, den von den Juden und Heiden vielfach angefeindeten Christen zur Last legen[1]. Das Feuer (19. Juli 64) wütete sechs Tage und sieben Nächte, und von 14 Regionen blieben nur vier unversehrt. Furchtbar war die Wut der Menge und die Grausamkeit der Behörden. Viele Christen wurden, in die Haut von wilden Tieren genäht, von Hunden zerrissen, andere in den Tiber geworfen, noch andere in Pech gewickelt in den Neronischen Gärten am Vatikan zur Erhellung der Nacht verbrannt. Schrecken erfüllte alles.

Dieser Verfolgung fielen auch die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus zum Opfer[2]. Paulus als römischer Bürger ward auf dem Wege nach Ostia enthauptet, Petrus dagegen, und zwar nach seinem eigenen demütigen Wunsche, mit zur Erde gesenktem Haupte gekreuzigt. Petrus wurde an der Nordseite der Via Cornelia am Fuße des Vatikanischen Hügels, gegenüber dem Neronischen Zirkus, Paulus an der Via Ostiensis in der Ebene zwischen der Straße und dem Tiber begraben[3]. Die festen chronologischen Grenzen für die Zeit des Martertodes der beiden Apostel sind der Beginn der Neronischen Verfolgung im Juli 64 und der Tod des Kaisers Anfang 68. Ein genaues Datum innerhalb dieser Zeit läßt sich nicht mit voller Sicherheit feststellen, ebensowenig wie der Tag, an welchem sie starben. Die im 2. Jahrhundert bezeugte Überlieferung setzt den Tod beider ungefähr in dieselbe Zeit[4]. Beide Apostel wurden

---

[1] Über die in letzter Zeit vorgebrachte Anklage, die Christen hätten tatsächlich die Stadt in Brand gesteckt, vgl. (Vindex) Difesa dei primi cristiani e martiri di Roma accusati di avere incendiata la città, Roma 1902. Allard, Les chrétiens ont-ils incendié Rome sous Néron? Paris 1903 (Science et Religion). Stiglmayr, Tacitus über den Brand von Rom, in Stimmen aus Maria-Laach LXXVIII (1910) 169—184.

[2] Verfolgung Neros bei: Tacit., Ann. 15, 44. Sueton., In Nerone c. 16. Sulp. Sever., Chron. 2, 28 f, ed. Halm 82 f. Oros., Hist. 7, 7. Möhler-Gams, Kirchengeschichte I 226 f. — Vom Martertode der Apostel: Clem. Rom., Ep. 1 ad Cor. c. 5. Iren., Adv. haer. 3, 3. Dionysius Cor. und Caius bei Euseb., Hist. eccles. 2, 24 25. Tertull., De praescript. c. 36; C. Marc. 4, 5; Scorp. c. 13: Tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur. Orig., In Gen tom. 3, bei Euseb. a. a. O. 3, 1 (Migne, Patr. gr. 12, 92). Euseb. a. a. O. 3, 1 31. Hieron., De vir. ill. c. 1. Auf die Weissagung Jo 21, 18 f ward oft Bezug genommen.

[3] Über die Grabstätten der Apostel vgl. Zisterer, Die Apostelgräber nach Cajus, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1892, 121—133; H. Grisar, Le tombe apostoliche di Roma, in Analecta Romana I (1899) 259—306; Erbes (zitiert S. 102 f, A. 4), Barnes (s. oben S. 97, Literatur).

[4] Als das Jahr des Todes nahmen Cave, Du Pin, Wieseler 64, Pagi, Costanzi, Schelstrate, die Bollandisten (mit Berufung auf den Catal. Liber.), Tillemont, Foggini (sich stützend auf Epiphanius und Eusebius) 66, dagegen Baronius, Combefis, die Verfasser der Art de vérifier les dates, Petavius, Patrizi 67, Mazzocchi, Ritter u. a. 68 an. Für das Jahr 67 sprechen: a) Die Apostel starben, als Nero von Rom abwesend war, unter den „Machthabern" (Clem. Rom., Ep. 1 ad Cor. c. 5); das war 67 der Fall, wo Nero in Achaja weilte, von wo er erst Anfang 68 nach Rom

als Gründer der römischen Kirche im Altertum hoch verehrt, ihre Reliquien hochgehalten und wie Trophäen gezeigt[1]. Doch haben die Christen des Altertums — die unmittelbar göttliche Sendung ausgenommen — eine völlige Gleichheit der beiden Apostel nicht angenommen[2].

5. Die Zerstörung von Jerusalem und die Schicksale der judenchristlichen Urgemeinde.

Quellen. — Flav. Ioseph., De bello Iudaico, bes. 2, 17 ff, l. 5 6 7 (ed. Dindorf). Tacit., Hist. 5, 1—3. Sueton., Vita Titi. Euseb., Hist. eccles. 3, 5—8. Sulpicius Sever., Chronicon 2, 30 (ed. Halm 85).

Literatur. — Feuerlein, De christianorum migratione in oppidum Pellam, Ienae 1694. Die oben S. 82 erwähnten Schriften. Dazu: Reichardt, The Relation of the Jew-Christians to the Jews in the first and second Century. London 1884. V. Ermoni, Les églises de Palestine aux deux premiers siècles, in Revue d'histoire ecclésiastique 1901, 15—32. Hoennicke, Das Judenchristentum im 1. und 2. Jahrhundert. Berlin 1908. Windisch, Der messianische Krieg und das Urchristentum. Tübingen 1909.

1. Seit der Hinrichtung des Bischofs Jakobus (oben S. 88) war die Stellung der Christen in Jerusalem immer schwieriger geworden; die der jüdischen Nation zur Bekehrung gewährte Frist schien bald ihrem Ende nahe, das pharisäische Zelotentum nahm überhand. Die strengen Juden faßten den Mosaismus als das ewig Bleibende auf, und selbst manche Judenchristen mochten noch nicht hinlänglich über die vorübergehende Bedeutung des Gesetzes im klaren sein. Erst dann, als gewaltige, durch die Vorsehung herbeigeführte Ereignisse

---

zurückkehrte; b) Hieronymus (De vir. ill. c. 12) sagt von Seneca: Hic ante biennium, quam Petrus et Paulus coronarentur martyrio, a Nerone interfectus est. Nach Tacitus (Ann. 15, 88) starb Seneca Silio Nerva et Attico Vestino coss., d. i. 65, die Apostel also 67. c) Nach Eusebius und Hieronymus starben die Apostel im letzten, im 14. Jahre Neros, d. i. 67—68. Zählt man Neros Jahre nicht vom 13. Oktober, sondern vom 1. Januar 54 an, so fällt 67 ins 14. Jahr. d) Nach Hieronymus zählte man ein 25jähriges Episkopat Petri in Rom und datierte es vom zweiten Jahre des Klaudius an, von 42; es mußte also 67 enden. Doch sind dies bloß spätere Berechnungen, ausgehend vom 25jährigen Episkopat des hl. Petrus. Weitere Literatur bei Gams (Das Jahr des Martertodes der Apostel, Regensburg 1867), der aber nur den Paulus 67, den Petrus schon 65 sterben läßt. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I, 2, 240 ff nimmt 64 als Todesjahr an. Eine neue Theorie verteidigt, jedoch mit wenig stichhaltigen Argumenten, Erbes, Die Todestage der Apostel Petrus und Paulus und ihre römischen Denkmäler, in Texte u. Untersuchungen, N. F. IV, 1, Leipzig 1889, nämlich daß Paulus 63, am 22. Februar, Petrus 64 hingerichtet worden wären.

[1] Caius bei Euseb., Hist. eccles. 2, 25. Der Ausdruck τρόπαια τῶν ἀποστόλων bezeichnet ohne Zweifel die Grabstätten, nicht aber, wie Erbes (s. vorige Anm.) will, die Richtstätten. Grisar, Le teste dei ss. Apostoli Pietro e Paolo, in Civiltà cattol. 1907, III 444—457.

[2] Vgl. Leo Allatius, De Ecclesiar. occid. et orient. perpetua consensione, Colon. Agr. 1648, 19—158. In den gallikanischen Streitigkeiten wurde öfter die Gleichheit von Petrus und Paulus im Primate behauptet, aber zensuriert (Du Plessis d'Argentré, Collectio iudiciorum II, 2, Par. 1724 ff, 105; III, 2, 199) und am 24. Januar 1647 von der römischen Inquisition verdammt (Denzinger-Bannwart, Enchir.[10] 340). Eine gegen dieses Dekret veröffentlichte Schrift wurde auf Befehl des französischen Hofes verbrannt. Vgl. Du Plessis d'Argentré a. a. O. III, 2, 248.

diese laut beurkundeten, konnten die ererbten Vorurteile beschwichtigt und die völlige Lostrennung der Christen von den Juden durchgeführt werden. Dazu bot aber Charakter und Haltung der jüdischen Nation in ihrer größeren Mehrheit von selbst den ersten Anlaß.

Unter der römischen Herrschaft hatte das von den Landpflegern ausgesaugte und bedrückte Volk, ohnehin in seinen heiligsten Gefühlen und in seinem Stolze verletzt, sich bei geringen Anlässen zur Empörung geneigt gezeigt; durch Judas den Gaulonäer und den Pharisäer Sadok war die Partei der Eiferer (Zeloten) gegründet worden, welche den Grundsatz aufstellte, nur Gott allein dürfe das heilige Volk beherrschen, für dieses solle nur das mosaische Gesetz Geltung haben; alles, Gut und Blut, sei daran zu setzen, das römische Joch zu bekämpfen, wobei sicher auf göttlichen Beistand zu rechnen sei. Bald nahmen alle Gewaltakte die Farbe des Religionseifers an; eine Verhöhnung der Juden durch die heidnische Tempelwache und die Verbrennung einer Gesetzesrolle durch einen Soldaten brachte unter dem Prokurator Cumanus heftige Tumulte hervor und veranlaßte nach einem Angriff der Juden auf die Samaritaner ein gräßliches Blutbad unter den entrüsteten Eiferern. Mit Mühe hatten die Juden unter Pilatus erwirkt, daß die dem Tiberius geweihten Schilde, die zuerst im Tempel zu Jerusalem hatten aufgehängt werden sollen, in einen Tiberiustempel zu Cäsarea gebracht wurden. Der Befehl des Caligula, seine Bildsäule im Tempel aufzustellen, verursachte Schrecken und Aufruhr unter den Juden; nur des Kaisers Tod hinderte den Vollzug des Befehls und damit den Ausbruch eines Religionskrieges. Den Messias dachte man sich immer mehr als Rächer der erlittenen Unbilden, Überwinder der hochfahrenden Heiden, Wiederhersteller des Thrones Davids, der die Gesetzestreue seines Volkes mit allen irdischen Gütern belohne. Die strenge Partei Schammais beherrschte die Mehrzahl des Volkes, die immer mehr durch die planmäßige Härte, Grausamkeit und Erpressung der Landpfleger, die selbst den Tempelschatz plünderten, zur Verzweiflung getrieben ward. Alle Vorgänger übertraf der tyrannische Gessius Florus, der Günstling Neros; unter ihm brach daher (66) der Aufstand aus, zu dem die Juden noch eine Niederlage der kaiserlichen Truppen unter Cestius Gallus sowie die von den Goeten verheißene Erscheinung des himmlischen Befreiers ermutigten.

Die Juden begannen den ungleichen Kampf ohne Rücksicht auf ihre physische wie ihre moralische Schwäche mit kühnem Fanatismus. Sie hatten keine regelrechte Armee, keine Bundesgenossen, vielmehr waren sie ihren Nachbarvölkern verhaßt; sie waren von unlauterer Gesinnung erfüllt und litten noch dazu an innerer Zwietracht. Nero ernannte den Vespasian zum Feldherrn in Judäa; dieser rückte 67 mit einem starken Heere in Galiläa ein und nahm nach hartem Widerstande von vierzig Tagen dessen stärkste Festung Jotapata. An 40 000 Juden wurden erschlagen; Flavius Josephus entkam. Ganz Galiläa mußte sich ergeben; viele flüchteten nach Jerusalem, wo vier Parteien einander zerfleischten und die aufgespeicherten Vorräte aufzehrten. Die Römer warteten klugerweise zu. Als dann Vespasian Kaiser geworden war und dessen ältester Sohn Titus seine Legionen vor die jüdische Hauptstadt führte (70), herrschte dort grenzenlose Verwirrung und eine wahre Schreckensherrschaft. Die Christen waren, durch Christi Weissagung und Mahnung (Mt 24, 15 ff) belehrt, von dort weggezogen und hatten sich in der griechischen Kolonieestadt Pella in Peräa niedergelassen, wo sie völlig gesichert waren. Wegen des Osterfestes hatte sich die Zahl der Juden in Jerusalem

noch vermehrt; die Hungersnot ward, als Titus die Stadt mit einem Wall umschloß, noch furchtbarer; ein Teil nach dem andern ward von den Römern mit Sturm genommen, während die Juden selbst noch durch Mord ihr Heiligtum entweihten. Am 17. Juli 70 hörte das tägliche Opfer auf; am 10. August ward der Tempel erstürmt und, obschon Titus ihn hatte schonen wollen, durch eine von einem Soldaten hineingeworfene Brandfackel in Asche gelegt; am 2. September fiel auch die obere Stadt. Alles ward der Erde gleich gemacht; nur drei Türme und wenige Häuser blieben stehen. Josephus schätzt die Zahl der während der Belagerung durch Hunger, Schwert und Feuer umgekommenen Menschen auf eine Million; an 97 000 wurden gefangen fortgeführt und meistens als Sklaven verkauft oder in die Bergwerke und Amphitheater verteilt. Bei den Kampfspielen zu Cäsarea ließ Titus an einem Tage 2500 Juden sich morden, und bei seinem Triumphzuge in Rom wurden die Tempelgefäße, der goldene Tisch, der Kronleuchter und die Gesetzesrolle mitgetragen. Der Triumphbogen des Titus in Rom erinnert noch heute an die Katastrophe des jüdischen Volkes.

Für die Juden war die Lage furchtbar. Sie hatten kein Opfer, keinen Altar mehr; sie mußten die frühere Tempelsteuer an die Heiden (an das Kapitol) bezahlen. Mit der Verbrennung der sonst so hochgehaltenen Geschlechtsregister war „die Kraft der Weisen gebrochen, ihrer Augen Licht in Finsternis verwandelt"; sie wurden noch mehr zerstreut und noch mehr gehaßt als zuvor. Viele Schriftgelehrten und Eiferer suchten vergebens die Hoffnung zu nähren, Gott stelle den Tempel durch ein Wunder wieder her. In Palästina endete 72 die Besatzung von Masada durch Selbstmord; aber eine Schar von jüdischen Meuchlern entkam nach Ägypten und organisierte dort einen neuen Judenaufstand. Die Folge war nur eine Auslieferung vieler Anstifter an die römischen Behörden durch ägyptische Juden, ein Blutbad unter den übrigen und der Befehl des Vespasian, den Oniastempel zu Leontopolis zu schließen, wodurch die Juden auch den letzten religiösen Mittelpunkt verloren. Ein Aufstand in der Kyrenaike durch den Zeloten Jonathan unter Verheißung von Wundern fand sein Ende durch ein Niedermetzeln der Betörten und die Verbrennung des Anstifters in Rom. Die Empörungslust der Juden war gleichwohl nicht gebrochen; das Rabbinentum bildete sich immer mehr aus; in Jamnia sammelte sich wieder ein Synedrium mit einem allgemeinen Lehrer (Rabban) an der Spitze. Die Gebete sollten jetzt die Opfer ersetzen; ängstlich ward die Gesetzesdeutung gepflegt und die Messiashoffnung rege erhalten. Die verblendeten Juden, die nicht der Verschmähung des wirklichen Messias und ihrem eigenen Rufe (Mt 27, 25), sondern dem Mangel an Gesetzeseifer ihr Unglück zuschrieben, hielten noch an den alten Vorrechten und Vorzügen fest, die sie von Abraham ererbt, und waren voll Haß und Rachgier gegen alle Unbeschnittenen.

2. Für die Christen war der Untergang des Tempels ebenfalls ein Ereignis von entscheidender Bedeutung. Die Beobachtung des Ritualgesetzes in seinen wesentlichen Bestandteilen war zur Unmöglichkeit geworden; nicht bloß rechtlich, sondern auch tatsächlich war jetzt der Alte Bund aufgehoben, das Opferwesen und das aaronitische Priestertum waren gefallen. Das erkannten auch die Judenchristen sehr wohl, und deshalb teilten sie keineswegs die Hoffnung auf eine Tempelerneuerung durch ein Wunder; sie sahen die von den Propheten oft angedrohte Verstoßung des auserwählten Volkes vollzogen, die Weissagung Christi über den Fall Jerusalems erfüllt. Längst durch den Haß der unbekehrten Juden zurückgestoßen, in Pella mit Heidenchristen zuerst in nähere Berührung gebracht, durch Gottes Einschreiten selbst vom nationalpolitischen Gemeinwesen der Juden entbunden, das sie völlig vernichtet sahen,

wurden sie jetzt — einzelne Fanatiker ausgenommen, die sich abschlossen und zuletzt in ihrer Abgeschlossenheit in einigen Sekten verkümmerten — mehr und mehr zu den Heidenchristen hingezogen und zur Verschmelzung mit ihnen getrieben. So ward die christliche Kirche immer mehr von den Banden der Synagoge befreit, wozu auch die überwiegende Zahl der zu Christus bekehrten Heiden wesentlich beitrug.

Acht Monate vor der Zerstörung des jüdischen Tempels war (19. Dezember 69) im Bürgerkriege zwischen den Anhängern des Vitellius und des Vespasian, von römischer Hand angezündet, das Kapitol mit den hochverehrten Heiligtümern des Jupiter, der Juno und der Minerva in Flammen aufgegangen, was einem Tacitus als das schmachvollste Ereignis seit Gründung der ewigen Stadt und als Folge des Zornes der Götter über ihre Verbrechen erschien. So gingen die berühmtesten Kultusstätten des Heidentums und des Judentums durch Feuer unter, wie zum Zeichen, daß beide einer reineren Gottesverehrung den Platz räumen sollten.

6. Der hl. Johannes und die übrigen Apostel. Ausgang des apostolischen Zeitalters. Verfolgung des Domitian.

Literatur. — Keppler, Das Johannesevangelium und das Ende des ersten christl. Jahrhunderts. Rottenburg 1883. Krenkel, Der Apostel Johannes. Berlin 1871. Scholten, Der Apostel Johannes in Kleinasien. Ebd. 1872. Henle, Der Evangelist Johannes und die Antichristen seiner Zeit. München 1884. Fouard, St Jean et la fin de l'âge apostolique. Paris 1904. Baunard, L'apôtre St Jean. 7e éd. Ebd. 1906. Fillion, St Jean l'évangéliste, sa vie et ses écrits. Ebd. 1907. Scott Moncrieff, St John, Apostle, Prophet and Evangelist. London 1909. Zahn, Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien. Leipzig 1900. Pölzl, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus. Regensburg 1911. — Über die apokryphen Apostelgeschichten: Acta apostolorum apocrypha, post C. Tischendorf denuo edd. R. A. Lipsius et M. Bonnet. Bd I (von Lipsius) Lips. 1891; Bd II (von Bonnet), Tl 1 ebd. 1898; Tl 2 ebd. 1903. R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. 2 Bde mit 1 Ergänzungsheft. Braunschweig 1883 bis 1890. Vgl. Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 78—89. — Linsenmayer, Die Stellung der flavischen Kaiser zum Christentum, in Histor. Jahrbuch 1904, 447—464. Vgl. die Literatur unten Abschn. 2, § 3.

1. Über die Wirksamkeit der Apostel außer Petrus und Paulus ist wenig Genaues bekannt. Die Stellung des Jakobus in der Urgemeinde in Jerusalem und die Nachrichten, die wir anläßlich der verschiedenen kurzen Aufenthalte des hl. Paulus in der jüdischen Hauptstadt erfahren, lassen keinen Zweifel darüber bestehen, daß etwa vom Anfange der vierziger Jahre an keiner von den Zwölfen außer Jakobus daselbst weilte. In welchen Gegenden sie ihr apostolisches Amt ausübten, erfahren wir mit Sicherheit, einige wenige Ausnahmen abgerechnet, nicht. Judas Thaddäus, auch Lebbäus genannt, Bruder des jüngeren Jakobus, schrieb wahrscheinlich nach dem Tode des Petrus und Paulus einen kurzen Brief an die kleinasiatischen Gemeinden; der Gebrauch zweier apokrypher Schriften (Buch Henoch und Auffahrt des Moses) erregte Bedenken gegen den sonst von den Kirchenschriftstellern beglaubigten Brief. Bereits war für genaueren Unterricht und für Bekämpfung der falschen Vorstellungen über das Leben und das Werk Jesu mehrfach gesorgt worden. Der Apostel Matthäus,

früher Zolleinnehmer am See Tiberias, auch Levi genannt (Mk 2, 14. Lk 5, 27), hatte zunächst für die Judenchristen gewirkt und nach früheren, namen- und erfolglosen Versuchen (Lk 1, 1—4) für die Gläubigen Palästinas das Evangelium Christi in aramäischer Sprache geschrieben, dessen griechische Übersetzung aber in der Kirche bald vorherrschend gebraucht ward. Indem er die ungläubigen Juden vorzüglich ihrer Verblendung überführen und die Lostrennung der gläubig Gewordenen von ihnen rechtfertigen wollte, hob er mit Nachdruck die Messiaswürde Jesu und den engen Zusammenhang seines Lebens mit den Weissagungen des Alten Bundes hervor, mehr der Sache als der Zeitfolge nach die Ereignisse ordnend und ausführlicher in der Aufzeichnung der Reden des Herrn als in dem Berichte über seine Taten[1]. Dieses ersten geschriebenen Evangeliums bedienten sich auch andere Apostel, namentlich Bartholomäus oder Nathanael (Jo 1, 45) aus Kana in Galiläa, der es mit in das südliche Arabien („Indien") brachte, wo es hundert Jahre später der alexandrinische Gelehrte und Missionär Pantänus vorfand[2]. Anderseits hatte Lukas, der treue Gefährte des Paulus, für einen Christen Theophilus das Evangelium geschrieben, an das sich seine Apostelgeschichte als Fortsetzung anschloß; er berücksichtigt zunächst die vorzüglich von Paulus vertretene Heidenberufung und verhält sich zu diesem wie Markus zu Petrus[3].

Der Apostel Philippus aus Bethsaida (verschieden von dem gleichnamigen Diakon, der in Cäsarea lebte) beschloß seine Tage zu Hierapolis in Phrygien. Er sowie seine vier Töchter, von denen zwei Jungfrauen blieben, waren in Kleinasien lange in gesegnetem Andenken[4]. Der Bruder des Petrus, Andreas, ebenfalls aus Bethsaida, vorher Jünger des Täufers, soll in Kappadozien, Galatien, Bithynien gepredigt haben; spät, erst nach der Übertragung seiner Reliquien, brachte man ihn mit Byzanz in Verbindung[5]. Thomas, auch

---

[1] Über Matthäus und sein Evangelium vgl. Iren., Adv. haer. 3, 1; Clem. Alex., Paedag. 2, 1; Papias bei Euseb., Hist. eccles. 3, 39; Pantaenus, ebd. 5, 10; Orig., ebd. 6, 25; Euseb. a. a. O. 3, 24; 5, 8; Epiphan., Haer. 30, 3; Hieron., In Matth. praef.; Ambros., In Ps. 45; Isid. Hispal., De sanctis c. 77; Niceph. Call., Hist. eccles. 2, 41.

[2] Dem Bartholomäus weist Sokrates (Hist. eccles. 1, 19) das Äthiopien benachbarte Indien zu; nach Nicephorus Callisti (Hist. eccles. 2, 39) predigte er eine Zeitlang mit Philippus in Phrygien und ward zu Uranopolis in Kilikien gekreuzigt. Vgl. Rufin., Hist. eccles. 1, 9; Philost., Hist. eccles. 2, 6.

[3] Betreffs des Lukas s. 2 Tim 4, 11; Iren. a. a. O.; Euseb. a. a. O. 3, 4; 5, 8. Gregor von Nazianz (Or. 33, n. 11, ed. Maurin. p. 611) weist ihm Achaja zu, wie dem Markus Italien. Harnack, Lukas der Arzt (oben S. 82); Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien, Leipzig 1911. Kellner, Sterbeort und Translation des Evangelisten Lukas und des Apostels Bartholomäus, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1905, 596 ff. Koch, Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes, Leipzig 1911.

[4] Polycr. Ephes. bei Euseb. a. a. O. 5, 24. Papias, ebd. 3, 39; vgl. c. 33. Theodor., In Ps. 116, 1 (Migne, Patr. gr. 80, 1008). Corssen, Die Töchter des Philippus, in Zeitschr. für neutestamentl. Wissenschaft 1901, 289—299.

[5] Orig. bei Euseb. a. a. O. 3, 3. Theodor. a. a. O.: ὁ θεσπέσιος Ἀνδρ. τὴν Ἑλλάδα ταῖς τῆς θεογνωσίας ἀκτῖσιν κατηύγασεν. Niceph. Call. a. a. O. Greg. Naz. a. a. O. (nennt Epirus).

Didymus genannt[1], Simon der Eiferer und Matthias sollen in verschiedenen Ländern gepredigt haben; von letzterem ist uns nur ein Ausspruch über die Abtötung des Fleisches[2] aufbewahrt. Barnabas aus Cypern wirkte zunächst nach der Trennung von Paulus in seiner Heimat, wo er auch starb und wo man seine irdischen Überreste fand; sicher hat er seine apostolische Wirksamkeit nicht auf die Insel beschränkt, sondern von da aus noch manche Reisen gemacht[3].

Wie wissen somit überhaupt nur sehr wenig von den Aposteln und ihren Gefährten, und die zahlreiche Apokryphenliteratur kann uns den Mangel beglaubigter Nachrichten nicht ersetzen. Was uns von Petrus und Paulus sicher überliefert ist, dürfen wir auch von den übrigen annehmen; ihre Geschichte war eine Reihe von Predigten und Wundern, von Tugenden und Trübsalen. So erfahren wir auch nichts Näheres über die Schicksale der heiligen Frauen, die um Jesus waren, ja nicht einmal über das Hinscheiden seiner hochbegnadigten Mutter Maria, die nach ihrer Weissagung (Lk 1, 48) stets in der Kirche in hohen Ehren gehalten ward[4].

2. Für die auf die Zerstörung Jerusalems zunächst folgenden dreißig Jahre tritt in den Vordergrund der jüngste, die übrigen überlebende Apostel, der jungfräuliche Johannes, Sohn des Zebedäus und Bruder des längst mit dem Martertode gekrönten Jakobus des Älteren, mit dem er den Namen Donnersohn (Boanerges, Mk 3, 17) geteilt hatte. Er war nach dem Tode des Herrn Beschützer der heiligen Jungfrau und erscheint in der Urgemeinde in engster

---

[1] Thomas (Jo 11, 16; 20, 24; 21, 2) soll in Parthien (Orig. bei Euseb. a. a. O. 3, 1; Ps.-Clem. Rom., Recogn. 9, 29; Socr., Hist. eccles. 1, 19), Indien (Greg. Naz. a. a. O.) und Äthiopien gepredigt haben (Niceph. Call. a. a. O. 2, 40. Paulin. Nolan., Carmina natal. 11: Parthia Matthaeum complectitur, India Thomam. Vgl. Hieron., Ep. 148; Ambros., In Ps. 45, 10). Nach Nicephorus Callisti starb er auf Taprobane in Indien, von Lanzen durchbohrt. Nach Ephräm dem Syrer (G. Bickell, S. Ephr. Carmina Nisibena, Lips. 1866, carm. 42, init., p. 163) starb er in Indien, seine Gebeine aber kamen nachher durch einen Kaufmann nach Edessa. Chrysostomus (In Hebr. hom. 26, n. 2: Migne, Patr. gr. 63, 179) bemerkt, nur die Gräber von Petrus, Paulus, Johannes und Thomas seien bekannt, nicht so die der übrigen Apostel.

[2] Bei Clem. Alex., Strom. 3, 4 (ed. Par. S. 436).

[3] Barnabas war nicht bloß in weiterem, sondern in engerem Sinne Apostel. Der ihm beigelegte Brief hat einen Alexandriner des 2. Jahrhunderts zum Verfasser (Literatur bei Bardenhewer, Patrologie[3] 20 ff). Vgl. Duchesne, St Barnabé (Mélanges Jean-Bapt. de Rossi, Paris 1892, 41—71).

[4] R. M. de la Broise, La sainte Vierge, Paris 1904 (Les Saints). Über das Fest der Himmelfahrt Mariä vgl. Kellner, Heortologie[3], Freiburg 1911, 177 ff. Die Streitfrage, ob die Gottesmutter in Ephesus oder in Jerusalem gestorben sei, ist ohne Zweifel zu Gunsten von Jerusalem zu entscheiden; die älteste Überlieferung kennt ihr Grab bei der Heiligen Stadt. Vgl. C. Mommert, Die Dormitio und das deutsche Grundstück auf dem traditionellen Zion, Leipzig 1900; J. Nirschl, Das Haus und das Grab der heiligen Jungfrau Maria, Mainz 1900; Barnabé d'Alsace, Le tombeau de la sainte Vierge à Jérusalem, Paris 1903. J. Marta, Ni Éphèse, ni Panaghia-Capouli, mais Jérusalem, Jérusalem 1910. Dagegen: Gabriélovich, Le tombeau de la sainte Vierge à Éphèse, ebd. 1905; Niessen, Panagia-Kapuli, das neu entdeckte Wohn- und Sterbehaus der heiligen Jungfrau Maria bei Ephesus, Dülmen 1906.

Verbindung mit Petrus, mit welchem er in Jerusalem gefangen war; nachher (etwa 58) lebte er größtenteils in Kleinasien und hatte seinen Sitz zu Ephesus[1]. Hier bildete er Schüler, wie Papias (Bischof von Hierapolis), Polykarp (Bischof von Smyrna), die ihm, dem Augenzeugen der Taten des Herrn, treu ergeben blieben. Längere Zeit leitete er die vorderasiatischen Kirchen, bis er unter Kaiser Domitian (81—96) nach Rom gebracht ward. Dieser Kaiser, der sich „Herr und Gott" nennen ließ, verfolgte das Christentum als eine Mischung von Unglauben und jüdischem Aberglauben, hauptsächlich auch aus politischem Argwohn wegen der entstellt ihm bekannt gewordenen Messiaserwartungen, sowie aus Habsucht, die in der Einziehung der Güter von Angeklagten Befriedigung suchte. Schon waren viele angesehene und reiche Personen in wachsender Anzahl zur christlichen Lehre übergetreten; unter ihnen befanden sich der dem Kaiser verwandte frühere Konsul T. Flavius Klemens und dessen Gemahlin Flavia Domitilla; jener ward hingerichtet, diese verbannt. Ferner Manius Acilius Glabrio, der ebenfalls Konsul gewesen war und in dessen Familie sich das Christentum erhielt. Noch viele andere in Rom und in den Provinzen wurden Opfer dieser Verfolgung; in Kleinasien besonders Antipas zu Pergamus (Offb 2, 13). Der argwöhnische Tyrann ließ sich zwei Davididen (Enkel des Judas Theadelphos) aus Palästina vorführen, die ihn aber durch ihre von schwerer Feldarbeit genarbten Hände von ihrer Ungefährlichkeit überzeugten; andere Glieder des Hauses David ließ er ermorden[2]. Der Apostel Johannes soll zu Rom in siedendes Öl getaucht, und als er unversehrt blieb, nach der Insel Patmos verbannt worden sein (95)[3].

Hier auf Patmos schrieb Johannes seine geheime Offenbarung (ca 96) unter dem Eindruck der gegenwärtigen und in der Voraussicht der künftigen, noch größeren Verfolgungen; er beschrieb die Macht des getöteten Lammes, die Trübsale seiner Gläubigen, das Strafgericht über die Verfolger und den endlichen Triumph der streitenden Kirche meist mit den von den Propheten des Alten Bundes gebrauchten Bildern. Die sieben im Eingange des Buches stehenden Briefe an ebenso viele kleinasiatische Kirchen schildern Gefahren und Zustände derselben und ihrer Bischöfe; die folgenden Visionen zeichnen die Leiden der Kirche auf Erden mit stetem Hinweis auf den Glanz der triumphierenden. Mit symbolischen Zahlen werden drei Zeiträume in der Entwicklung des Reiches Gottes und des Gerichtes über die Verfolger unterschieden: 1) die heidnischen Verfolgungen, welche vorübergehen ($3^1/_2$ Jahre, halbierte Siebenzahl); 2) Zeit

---

[1] Clemen, The Sojourn of the Apostle John at Ephesus, in American Journal of Theology IX (1905) 643—676.

[2] Domitians selbstbefohlene Apotheose ist bezeugt bei Sueton., In Domit. c. 13 18. Plin., Panegyr. c. 33 52. Seine Verfolgung bei Xiphilin., Epit. Dionis. Cass. 67, 14; Tertull., Apol. c. 4 5; Euseb., Chron. l. 2, Olymp. 218; Hist. eccles. 3, 17 f; Oros., Hist. 7, 10; Hieron., Ep. 96, al. 27. Über die nach Rom gesandten Davididen siehe Heges. bei Euseb., Hist. eccles. 3, 12 19 20; Allard, Histoire des persécutions I², Paris 1892, 81 ff.

[3] Über die Wirksamkeit des Johannes in Ephesus s. Polycr. Ephes. bei Euseb. a. a. O. 5, 21; Iren., Adv. haer. 3, 3, 4; Euseb. a. a. O. 3, 23. Die Erzählung über das Martyrium des Johannes in Rom s. bei Tertull., De praescr. c. 36; Hieron., Adv. Iovin. 1, 26; Comment. in Matth. 20, 22.

des äußeren Sieges Christi, weil der Satan gebunden und sein Ansehen über die herrschende Weltmacht gebrochen ist (tausendjähriges Reich); 3) die letzte Zeit, in der Satan mit neuer Macht hervorbricht und die jetzige Weltordnung sich auflöst. Den bedrängten Zeugen Christi, denen in der Folge noch viele andere nachfolgen sollten, eröffnet der heilige Seher den Ausblick auf das himmlische Jerusalem, die glanzgeschmückte Braut des Herrn, die triumphierende Kirche, in der kein Wehe und kein Schmerz mehr ist, welche die Gläubigen ersehnen (vgl. Hebr 13, 14). Das prophetische Buch, das den Abschluß unseres Neuen Testamentes bildet, ist eine in Bildern verhüllte, erst am Ende der Dinge völlig zu erfassende Geschichte der Kirche Jesu Christi[1].

Als nach dem Tode Domitians unter Nerva (96—98) die Akten desselben reszindiert, die Verbannten zurückgerufen wurden, kehrte Johannes nach Ephesus zurück, bereits in hohem Alter; er starb erst unter Trajan 100 oder 101. Entschieden kämpfte er gegen den Irrlehrer Cerinthus, mit welchem als einem Feinde der Wahrheit er nicht einmal unter einem Dache auf kurze Zeit zusammen sein wollte. Gegen diesen besonders, aber auch zur Vervollständigung der älteren Berichte, veröffentlichte er um 97 zu Ephesus sein Evangelium, das vielleicht schon früher teilweise von ihm zur Aufzeichnung gebracht worden war. Er setzte offenbar die drei andern Evangelien voraus, bestimmte die Zeitfolge genauer, legte mehr Lebendigkeit an den Tag, hob die Vorträge des Herrn in der jüdischen Hauptstadt hervor und stellte vor allem die Gottheit Jesu in den Vordergrund. In seinem erhabenen Eingang, den man frühzeitig mit dem Fluge des Adlers verglichen hat, verkündet er die Lehre von dem Worte, das bei Gott und Gott selbst war, das aber Fleisch wurde und unter den Menschen wohnte; im Verlauf der Erzählung zeigt er den Sohn des ewigen Vaters, der mit dem Vater eins ist, der Leben spendet und alles richtet, in seiner ganzen erhabenen Größe und Majestät. Und er konnte alles als Augen- und Ohrenzeuge berichten, Zeugnis ablegen von dem, was von Anfang war, was er mit andern gehört, gesehen, wahrgenommen mit den Sinnen, von dem ewigen Leben, das bei dem Vater war und den Menschen erschien, wie er in seinem Begleitschreiben (1 Jo 1, 1—3) an die Gemeinden sagte, die er vor den Irrlehrern als Widerchristen warnte. Als der letzte der Apostel schrieb er einen zweiten Brief an eine Gemeinde, die „Auserwählte", deren Glieder in der Wahrheit wandelten, die er aber in der Liebe befestigen und vor Verführern warnen wollte, welche die Ankunft Christi im Fleische leugneten. In einem dritten Briefe an Cajus, der in der Wahrheit feststand, freute er sich dieser Glaubenstreue, belobte das von ihm Gewirkte, rügte einen ihm feindseligen Bischof Diotrephes, der nicht bloß die vom Apostel gesandten Brüder nicht aufgenommen, sondern auch ihre Aufnahme andern bei Strafe des Ausschlusses aus der Kirche untersagt hatte, und kündigte an, er werde nun selbst in dieser Gemeinde erscheinen. Der Apostel hatte in Kleinasien bereits viele Kirchen geordnet und zahlreiche Bischöfe eingesetzt. Er nahm voll-

[1] Iren., Adv. haer. 5, 30, 3. Sulpic. Sev., Chron. 2, 31, ed. Halm p. 85: Quo tempore (Domitianus) Ioannem Apostolum atque Evangelistam in Patmum insulam relegavit, ubi ille arcanis sibi mysteriis revelatis librum sacrae Apocalypsis, qui quidem a plerisque aut stulte aut impie non recipitur, conscriptum edidit.

kommen den guten Hirten, seinen Meister, zum Vorbild, eilte verirrten Schafen nach, wie namentlich einem Jüngling, der nach seiner Taufe Anführer einer Räuberbande geworden war, den er aber mit der Kraft seiner Liebe zurückführte. Liebe — das war der im Herzen und im Munde des Liebesjüngers vorherrschende Gedanke, und als er vor Altersschwäche nicht mehr predigen konnte, wiederholte er das Wort: „Kindlein, liebet einander“, als das Gebot des Herrn, das alles in sich schließe. Zu Ephesus ward noch lange das Grab des großen Apostels, Evangelisten und Propheten von den Gläubigen verehrt, dessen Wunder, unter anderem die Erweckung eines Toten, ebenso strahlten wie seine vom Geiste Gottes inspirierten Schriften[1].

7. Die gottesdienstlichen Versammlungen und das religiöse Leben in den Christengemeinden der apostolischen Zeit.

Literatur. — F. Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte. Tübingen 1870. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den sechs ersten Jahrhunderten. Freiburg 1908; 2. Aufl. 1910. L. Duchesne, Origines du culte chrétien. 5e éd. Paris 1909. Semeria, Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva. Roma 1902. Warren, The Liturgy and Ritual of the Ante-Nicene Church. London 1897. — Hilgenfeld, Die urchristliche Taufe, in Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1885, 448—462. Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus. Göttingen 1903. Rendtorff, Die Taufe im Urchristentum im Lichte der neueren Forschungen. Leipzig 1905. Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. Tübingen 1908. Brandt, Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluß des Judenchristentums. Gießen 1910. Steinbeck, Kultische Waschungen und Bäder im Heidentum und Judentum und ihr Verhältnis zur christlichen Taufe, in Neue kirchl. Zeitschr. 1910, 778—779. Schmid, Die Einführung der christlichen Taufe, in Zeitschr. f. kath. Theol. 1905, 53—81. Rogers, Baptism and Christian Archaeology, in Studia biblica et ecclesiastica V, 4, Oxford 1903, 239 ff. Ayres, Christian Baptism. London 1907. Chase, Confirmation in the Apostolice Age. London 1908. — Bickell, Messe und Passah. Mainz 1872. Berning, Die Einsetzung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form. Münster i. W. 1901. Batiffol, L'eucharistie dans le Nouveau Testament, in Bull. de littérature ecclésiastique 1903, 129 ff; 1904, 291 ff; vgl. Revue biblique 1903, 497 ff. Ermoni, L'Eucarestia nel Nuovo Testamento e la critica, in Rivista storico-critica delle scienze teol. 1908, 813 ff. Batiffol, Nouvelles études documentaires sur la sainte Eucharistie, in Revue du clergé français LV (1908) 513 ff; Études d'histoire et de théologie positive. 2e série. L'eucharistie, 2e éd. Paris 1905. Wieland, Mensa und Confessio. I. Der Altar der vorkonstantinischen Zeit. München 1906; Die Schrift Mensa und Confessio und P. Emil Dorsch S. J. Ebd. 1908; Der vorirenäische Opferbegriff. Ebd. 1909 (alle drei Schriften in den „Veröffentl. aus dem kirchenhist. Seminar München“). Dorsch, Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt (Veröffentl. des biblisch-patrist. Seminars Innsbruck). Innsbruck 1909. Hupperts, Zur Kontroverse über den frühchristl. Opferbegriff, in „Katholik“, 4. Reihe XXXIX (1909) 125 ff 188 ff. Renz, Die Geschichte des Meß-

---

[1] Polycarp. bei Iren., Adv. haer. 3, 3, 4. Iren. a. a. O. 2, 22, 5. Clem. Alex., Quis dives salvetur c. 42. Eus., Hist. eccles. 3, 23. Epiphan., Haer. 30, 24 (wo statt Cerinth Ebion steht); 51, 12; 69, 23; 73, 7 f. Euseb. a. a. O. 3, 24 28; 4, 14; 5, 8; 6, 14. Fragm. Murat. Hieron., Comment. in Matth. praef.; Comment. in Gal. c. 6. Über die Grabkirche des hl. Johannes bei Ephesus s. Peregrinatio (Aetheriae) c. 23, ed. Geyer, Itinera Hierosolymitana 71 (Corp. script. eccl. lat.).

opferbegriffs. Bd I: Altertum und Mittelalter. Freising 1901. Espenberger, Gedanken über „Herren- u. Mysterienmahl", in Theologie u. Glaube 1910, 550—564 (mit Forts.). Th. Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst im apostol. u. nachapostol. Zeitalter. Erlangen 1854. Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche, in Theol. Abhandl., C. v. Weizsäcker gewidmet, 1893, 215—250. Schweitzer, Das Abendmahl im Zusammenhange mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. 2 Tle. Tübingen 1901. Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum. Berlin 1903. Andersen, Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrh. n. Chr. 2. Aufl. Gießen 1906. Goetz, Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtl. Entwicklung. Leipzig 1907. Réville, Les origines de l'eucharistie (Extr. de la Revue de l'hist. des religions), Paris 1908. Goguel, L'eucharistie des origines à Justin martyr. Paris 1909. E. Gibson, On the Relation of Christian to Jewish Worship, in Expositor 1890 II 22—35. Frankland, The early Eucharist. London 1902. Pierse, The Mass in the Infant Church. Dublin 1909. Whitley, Church Ministry and Sacraments in the New Testament. London 1903. — Keating, The Agape and the Eucharist in the early Church. London 1902. Batiffol, L'agape, in Études d'hist. et de théol. positive, Paris 1902; 4e éd. 1906. Funk, Die Agape, in Kirchengesch. Abhandl. und Untersuchungen III, Paderborn 1907, 1 ff. Baumgartner, Eucharistie und Agape im Urchristentum. Solothurn 1909. Ermoni, L'agape dans l'église primitive. Paris 1903. — Th. Zahn, Geschichte des Sonntags. Hannover 1878. Schürer, Die siebentägige Woche im Gebrauch der christl. Kirche der ersten Jahrhunderte, in Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch. 1905, 1—66. E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtl. Bilder. Leipzig 1902.

1. Die Gläubigen, welche das Zeugnis der Apostel angenommen hatten und an Jesus als den Messias glaubten, bildeten auch äußerlich von Anfang an eine besondere Gemeinschaft, sowohl in Jerusalem als in den Städten außerhalb Palästinas. Die Aufnahme in die Gemeinschaft geschah durch die heilige Taufe im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. In der Regel wurde die Taufe gespendet in der Form eines Bades; doch bezeugt die Didache, daß gegen Ende des 1. Jahrhunderts auch die Spendung durch Aufgießen von Wasser oder durch Besprengung mit solchem zulässig war. Die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft war bedingt durch den Glauben an Gott und an Jesus Christus, den Erlöser, welcher der Erstgeborne der neuen Schöpfung war, der durch seinen Tod die Sünde getilgt und ein übernatürliches Leben in die Welt gebracht hatte. Beides, die Vergebung der Sünden und die Einpflanzung des übernatürlichen Lebens in Christus, wurde den Gläubigen durch die heilige Taufe zu teil. Daraus folgte für sie die sittliche Pflicht, der Sünde, dem Heidentum und allem, was dasselbe enthielt, zu entsagen. Sie erhielten die feste Anwartschaft auf die Teilnahme an der Herrlichkeit Christi im jenseitigen, himmlischen Gottesreich.

Das religiöse Leben äußerte sich vor allem in den gemeinschaftlichen gottesdienstlichen Versammlungen. Die Judenchristen der Urgemeinde in Jerusalem fuhren zwar fort, den Tempel zu besuchen und an dem ganzen jüdischen Gottesdienst teilzunehmen; allein daneben hielten sie ihre eigenen Zusammenkünfte in den Häusern einzelner Gemeindeglieder ab. In der ersten Zeit fanden diese Versammlungen täglich statt als Äußerung der engen Verbindung im Glauben an Christus und in der Teilnahme an seinem Reich. Die Apostel belehrten die Versammelten über Christus und das Gottesreich; es fanden gemeinsame Gebete statt; man feierte die „Brotbrechung", den Genuß

des eucharistischen Brotes und Weines, in Erfüllung dessen, was der Heiland beim letzten Abendmahl den Aposteln aufgetragen hatte; ferner wurde täglich ein Armenmahl abgehalten zur Unterstützung der Notleidenden unter den Brüdern, mit dessen Veranstaltung und Leitung die „sieben" (Diakonen) betraut waren[1]. In der späteren Zeit, als die Zahl der Gläubigen in Jerusalem sehr groß geworden war, werden kaum alle an diesen täglichen Versammlungen, wenn dieselben sich überhaupt weiter erhielten, teilgenommen haben; man wird auch hier, wie es in den außerpalästinensischen Gemeinden geschah, den Sonntag als den Tag für die gottesdienstlichen Zusammenkünfte festgehalten haben.

Auch außerhalb Palästinas bildeten die durch die Predigt der Apostel Bekehrten eine eigene Gemeinschaft; es bestand kein wesentlicher Unterschied zwischen den judenchristlichen und den heidenchristlichen Gemeinden in Bezug auf das christlich-religiöse Leben. Die Apostel richteten bei ihrer Ankunft in einer Stadt des Römerreiches ihre Predigt zuerst an die Gemeinde der Juden, welche ihren religiösen Mittelpunkt in der Synagoge hatten. Diejenigen, welche auf die apostolische Predigt hin glaubten, bildeten eine besondere Gemeinschaft, zu der in gleicher Weise die bekehrten Heiden gehörten. Da regelmäßig nach kurzer Zeit die Christusgläubigen aus dem Judentum von der Synagoge ausgeschlossen wurden, so bildeten bald die von den Judenchristen und den Heidenchristen gemeinschaftlich abgehaltenen Versammlungen die einzige Äußerung des religiösen Gemeindelebens. Dieselben fanden regelmäßig am ersten Wochentage, dem Sonntage, statt und hatten einen doppelten Charakter. In einem Teile der Feier schlossen sich die Christen enge an den Gottesdienst der Synagoge an. Es wurden Stellen aus den heiligen Büchern des Alten Bundes gelesen, zu denen bald die Evangelien, die Briefe der Apostel, überhaupt die neutestamentlichen Schriften hinzukamen. Daran schloß sich die durch einen Vorsteher der Gemeinde an die Versammelten gerichtete Belehrung. Ferner wurden Psalmen gesungen und gemeinschaftliche Gebete gesprochen. Diese Verrichtungen erhielten sich; sie blieben die Grundlage für die spätere Entwicklung des ersten Teiles der liturgischen Feier. In der apostolischen Zeit finden wir jedoch bei dieser Versammlung noch ein anderes Element: das Auftreten der mit besondern Charismen durch den Heiligen Geist begabten Gläubigen[2]. Hier redeten die

[1] Apg 2, 42 ff; 6, 1—5. Schermann, Das „Brotbrechen" im Urchristentum, in Bibl. Zeitschr. 1910, 33 ff 162 ff. In der Regel wird angenommen, die tägliche Feier des „Brotbrechens" und dieses gemeinsame Mahl, an dem alle Brüder teilgenommen hätten, seien verbunden gewesen. Doch sind andere Forscher in der neuesten Zeit dafür eingetreten, daß beide getrennt waren und in ihrem Ursprunge nichts miteinander gemeinsam hatten. Baumgartner, Eucharistie und Agape 3 ff.

[2] Siehe besonders 1 Kor Kap. 14; Doctrina duodecim apostolorum c. 10 ff. Die Charismen sind übernatürliche, nicht bloß durch Einwirkung des Heiligen Geistes gesteigerte Fähigkeiten, sondern auch die Schranken des gewöhnlichen Naturlaufs durchbrechende Wunderkräfte. Englmann (Von den Charismen, Regensburg 1842, 90 f 272 ff) teilt die Charismen ein in solche, die zunächst und unmittelbar das kirchliche Wohl nach innen fördern und den Empfänger zu einem Amte oder Dienste in der Kirche befähigen, und in solche, die das kirchliche Wohl in entfernterer Weise, vorzüglich in der Richtung nach außen, fördern. Zur ersteren Klasse rechnet er die zum Apostolat und dann zu den daraus sich abgliedernden Ämtern befähigenden Gaben. Die Apostel hatten ein eigenes Charisma der Lehre (1 Kor 12, 28. Eph 4, 11), ebenso die

Propheten, die mit der Glossolalie, mit dem Charisma des Wortes und der Auslegung Begabten zu den Versammelten, die sich unter dem Eindruck der unmittelbaren Einwirkung des Heiligen Geistes befanden, wie sich dieselbe durch das Auftreten der von ihm in verschiedener Art Inspirierten äußerte. Diese Charismen, die zur Festigung des Glaubens und der Hoffnung auf den Erlöser in den ersten Zeiten in der Kirche vorhanden waren, verschwanden im Anfange der nachapostolischen Zeit, nachdem durch die Wirksamkeit der Apostel und ihrer Schüler die Kirche fest gegründet war.

Dem aus der Synagoge übernommenen Teile der gottesdienstlichen Versammlung konnten auch Ungläubige beiwohnen; hier wurde ja durch die Lesung und durch die Predigt Gelegenheit geboten, Christus und sein Reich kennen zu lernen. Allein an dem nun folgenden heiligen Mahle, dem Genusse des eucharistischen Brotes und Weines, durften nur die Getauften teilnehmen. Nach der bisher von den meisten Historikern vertretenen Annahme war mit dieser eucharistischen Feier auch bei den heidenchristlichen Gemeinden ein gemeinsames Mahl verbunden, zu dem die einzelnen Gläubigen die Speisen mitgebracht hatten, das Liebesmahl (Agape)[1]. Es waren dies einfache Mahlzeiten, an denen alle Christen ohne Rangunterschied teilnahmen, zu denen alle nach ihren Kräften beisteuerten, die zugleich als Unterstützung der Armen erschienen. Den Ursprung dieser Verbindung von Eucharistie und Liebesmahl findet man in dem Charakter der ersteren als Bundesmahl, in dem Beispiele Christi beim letzten Abendmahl, vielleicht auch in der griechischen Sitte der Syssitien[2]. Bei den reichen Gnadengaben der Gläubigen wurde auch ihr geselliger, von frohem und frommem Sinne ausgezeichneter Verkehr zum Gottesdienste; man begann und schloß mit Gebet; der Psalmengesang und der christliche Bruderkuß schlossen sich an (Röm 16, 16.

Evangelisten, die umherziehend die erste Bildung von Gemeinden betrieben; die Lehrer brauchten ihre Gabe in ruhiger, begriffsmäßiger Erörterung, während die Propheten, von Gott begeistert, die in Visionen und ekstatischen Eindrücken erhaltenen Offenbarungen lebendig, aber mit vollem Bewußtsein verkündigten. Die Unterscheidung der Geister bestand in der Ausscheidung der wahren von den falschen Propheten und Prophetien. Zur Lehrgabe kamen die Gaben der Weisheit und der Erkenntnis (Gnosis). Die Hirten hatten die Gabe der Regierung und Leitung (Kybernesis und Antilepsis); erstere ist *φρόνησις, ἐπιστήμη τῶν πραττομένων*, prudentia, consilium bei den Alten. Zur zweiten Klasse werden gerechnet der *λόγος πίστεως* (heroische Zuversicht des unbedingten Gottvertrauens), die Heilungen und Wunderwirkungen, dann das Zungenreden (Glossolalie), ein Reden in verschiedenen, nicht in neugeschaffenen (de Wette, Roßtäuscher), sondern in objektiv vorhandenen Sprachen (*παντοδαπαῖς γλώσσαις*, Iren. bei Euseb., Hist. eccles. 5, 7), dazu die Erklärung des also Vorgetragenen (1 Kor 14, 6 13 28). Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrhunderten der apostol. Wirksamkeit bis 175 n. Chr., Mainz 1904, 62 ff 114 ff. Fracassini, L'azione dello Spirito Santo nel cristianesimo primitivo, in Rivista storico-critica delle scienze teol. 1906, 554 ff. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister vom nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, Freiburg und Tübingen 1899.

[1] Vgl. Jud 12—14.

[2] Obgleich diese Ansicht auch in der letzten Zeit, bei der von mehreren Forschern über die Agapen geführten Kontroverse, die meisten Anhänger hatte, so lassen sich doch, wie namentlich in der Schrift von E. Baumgartner, Eucharistie und Agape (siehe oben), gezeigt wird, gute Gründe dafür beibringen, daß Agape und Eucharistie von Anfang an getrennt gefeiert wurden, so daß jede ihre eigene Entwicklung hatte.

1 Kor 16, 20. 1 Petr 5, 14). Doch kamen auch frühzeitig Mißbräuche vor, wie namentlich der hl. Paulus in dem ersten Briefe an die Korinther (11, 21 ff) scharf solche rügt; sie bestanden vor allem darin, daß reiche Christen dabei in üppiger Weise aßen und tranken, während die armen beinahe nichts hatten, so zwar, daß die einen betrunken waren, die andern aber hungerten. Der Apostel will diesem gemeinsamen Mahle den Charakter eines religiösen Liebesmahles gewahrt wissen, da ja die Christen zu Hause ihre gewöhnlichen Mahlzeiten einnehmen können. Einige neuere Forscher suchten mit guten Gründen nachzuweisen, daß das eucharistische Mahl und die Agape von Anfang an getrennt waren und nicht aneinander anschließend, sondern zu verschiedenen Tageszeiten gehalten wurden. Wie dem auch sei, die eigentliche religiöse, gottesdienstliche Handlung, ob sie nun mit der Agape verbunden war oder nicht, war der Genuß des heiligen Brotes und Weines, über welche der Vorsteher das eucharistische Gebet gesprochen hatte; und dieses war keine gewöhnliche Speise mehr, sondern das Fleisch und das Blut Jesu Christi, wie Paulus im Korintherbrief ausdrücklich hervorhebt [1]. Eine bestimmte Zeit für die Abhaltung der eucharistischen Versammlung war ursprünglich nicht festgesetzt; nimmt man die anfängliche Vereinigung von Agape und Eucharistie an, so ergibt sich wohl, daß, solange die Vereinigung beider bestand, die Versammlung gegen Abend stattfand, zu der Zeit, wo man bei den Griechen und den Römern die Hauptmahlzeit genoß [2]. Waren die beiden Versammlungen nicht verbunden, so fand von Anfang an wohl regelmäßig die Eucharistie in der Frühe statt [3].

2. Die Gläubigen waren untereinander aufs engste verbunden durch ihre Auserwählung zum Reiche Gottes, durch den Glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes, der von den Toten auferstanden war und an dessen Herrlichkeit sie teilnehmen werden, durch die Liebe, die sie füreinander hegten und die bewirkte, daß sie sich als „Brüder" bezeichneten. Sie gaben sich gegenseitig bei den gemeinschaftlichen Versammlungen den Bruderkuß. Getrennt von den verstockten Juden, die das ihnen gebotene Heil nicht annehmen wollten, befreit von der Unwissenheit und der Lasterhaftigkeit des Heidentums, fanden sie in der Lehre der Apostel und in den von den Evangelisten aufgezeichneten Aussprüchen des Heilandes selbst die Richtschnur eines neuen Lebens. Wohl kamen auch einzelne traurige Beispiele moralischen Falles vor; doch konnte durch

[1] Ob die Gebete in der Didache eucharistische oder bei der Agape gebrauchte Formulare sind, steht nicht fest; mir scheint letzteres wahrscheinlicher. Vgl. Schermann, Die Gebete in der Didache 9 u. 10, München 1907 (Veröffentl. aus dem kirchenhistor. Seminar München); Klein, Die Gebete in der Didache, in Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch. 1908, 132—146; Bock, Didache 9 u. 10. Der eucharistische Charakter und die Gliederung, in Zeitschr. f. kathol. Theol. 1909, 417 ff 667 ff.

[2] Vgl. Apg Kap. 20.

[3] Im Brief des Plinius (Ep. 10, 97) an Trajan wird eine Zusammenkunft in den frühen Tagesstunden erwähnt: Adfirmabant . . . quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem . . .; quibus peractis, morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium. Mit der ersten Versammlung war wohl die eucharistische Feier verbunden; die zweite fand zur Abhaltung der Agape statt. Vgl. Baumgartner, Cibum capere promiscuum tamen et innoxium, in Zeitschr. f. kath. Theol. 1909, 50—66.

Buße die schwere Untreue gegen Christi Gesetz gesühnt werden[1]. Die große Mehrheit der Gläubigen hielt sich treu an die Vorschriften des christlichen Gesetzes, wie es durch das Wort und das Beispiel Christi und seiner Apostel ihnen vor Augen gehalten wurde. Es war wirklich ein neues, bis dahin der Welt unbekanntes Leben, das in diesen ersten Christengemeinden keimte; ein neuer Geist, der sich in allem zeigte und der auch jene aus der Synagoge und dem Judentum entlehnten Formen mit einem höheren Inhalt erfüllte. Die Gläubigen werden mit dem Namen „Heilige" genannt, weil sie wirklich den Gott geweihten Teil der Menschheit bildeten. Das Interesse derselben konzentrierte sich um so mehr auf die religiösen Dinge, als sie vielfach die baldige Wiederkunft Christi in seiner Herrlichkeit erwarteten. Besonders die Briefe des hl. Paulus zeigen, eine wie hohe Auffassung bei den ersten Gläubigen über ihre Stellung herrschte; sie waren die neue Schöpfung, zu einem höheren geistigen Leben wiedergeboren; darum waren sie befreit von der Knechtschaft des jüdischen Gesetzes und hatten die Freiheit der Kinder Gottes erlangt; von der Befleckung mit allem, was heidnisch, götzendienerisch, unsittlich war, hielten sie sich daher frei, und ihr ganzes Leben sollte geregelt sein durch die Beziehungen, die sie zu den Brüdern hatten[2].

Die Gemeinschaft der Gläubigen äußerte sich besonders durch die Almosen, mit denen sie in verschiedener Form Unterstützungen gewährten. In der Urgemeinde von Jerusalem hatte anfänglich eine gewisse Gemeinschaft des Besitzes geherrscht[3]. Den von ihm gegründeten heidenchristlichen Gemeinden gegenüber legt Paulus großes Gewicht auf die Sammlungen zu Gunsten der Armen unter den „Heiligen" in Jerusalem. Dann finden wir frühzeitig eine regelmäßige Verwaltung von Opfergaben der Gläubigen, deren Erträge für die Armen in den Gemeinden und zum Unterhalt der christlichen Lehrer und Missionäre verwendet wurden[4]. Die Gläubigen trennten sich im Familienleben und im gesellschaftlichen Verkehr zwar nicht von ihren Verwandten und Mitbürgern; allein sie bildeten doch infolge ihres christlichen Lebens, das sie von der Teilnahme an allem, was heidnisch war, fernhielt, eine auch nach dieser Seite eng in sich geschlossene besondere Gemeinschaft; verlangt doch Paulus, daß sie sogar Rechtsstreitigkeiten nicht vor heidnische Richter bringen, sondern Brüdern zur Beilegung anvertrauen sollen[5]. Daß die Christen zahlreichen Anfeindungen ausgesetzt waren, selbst abgesehen von dem Vorgehen der heidnischen Staatsobrigkeiten gegen sie, ersehen wir aus verschiedenen Zeugnissen der apostolischen Zeit[6]; allein dies konnte nur zur Folge haben, daß sie sich um so enger aneinander schlossen und daß daher die ganze Entwicklung des christlichen Lebens um so weniger von außerchristlichen Faktoren beeinflußt ward.

---

[1] Doctrina apost. c. 15, 3. Vanbeck, La discipline pénitentielle dans les écrits de St Paul, in Revue d'hist. et de littér. relig. 1910, 241—251.

[2] Siehe besonders die zwei Briefe an die Korinther, den Brief an die Galater und den Römerbrief.

[3] Baumgartner, Der Kommunismus im Urchristentum, in Zeitschr. f. kathol. Theol. 1909, 627—645.

[4] Vgl. Röm 12, 13. Phil 4, 18. 2 Kor 9, 12—15. Doctrina apost. c. 11 13.

[5] 1 Kor 6, 1 ff.

[6] Vgl. z. B. Apg 16, 16 ff; 19, 23 ff. 1 Thess 2, 14 ff.

8. Die Verfassung der ersten Christengemeinden; Ursprung des Episkopates.

Quellen. — Apostelgeschichte von Kap. 11 an zahlreiche Stellen. Phil 1, 1. 1 Tim 3, 1 ff; 4, 14. Tit 1, 5 ff. Doctrina duodecim apostolorum c. 14 15. Clem. Rom., Ep. 1 ad Cor. c. 42—44. Ignat., Epistolae, an zahlreichen Stellen. Vgl. St. v. Dunin-Borkowski S. J., Die Interpretation der wichtigsten Texte zur Verfassungsgeschichte der alten Kirche, in Zeitschr. f. kathol. Theol. 1903, 62—86 181—208; Studien zur ältesten Literatur über den Ursprung des Episkopates, in Histor. Jahrbuch 1900, 221—254; Methodologische Vorfragen zur urchristlichen Verfassungsgeschichte, in Zeitschr. f. kathol. Theol. 1904, 217—249; 1905, 28—52; Die Methode bei Erforschung alter Institutionen, ebd. 1905, 211—257.

Literatur. — Über die reiche Literatur aus der letzten Zeit bis 1900 über die Kirchenverfassung des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters, besonders über den Ursprung des Episkopates, vgl. St. v. Dunin-Borkowski S. J., Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats (77. Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach). Freiburg 1900. Hervorzuheben sind unter den Werken, deren Verfasser den apostolischen Ursprung des Episkopates und damit der kirchlichen hierarchischen Gewalt vertreten: L. Sobkowski, Episkopat und Presbyterat in den ersten christlichen Jahrhunderten. Würzburg 1893. Winterstein, Der Episkopat in den drei ersten christl. Jahrhunderten. Leipzig u. Wien 1886. Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit bis zum Jahre 175 n. Chr., in Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengesch. IV, 1—2, Mainz 1904. Ch. de Smedt, L'organisation des églises chrétiennes jusqu'au milieu du 3e siècle, in Revue des quest. histor. 1888, Octobre, 329—384. P. Batiffol, Les institutions hiérarchiques de l'église, in Revue biblique 1895, 473 ff. V. Ermoni, Les origines historiques de l'épiscopat monarchique, in Revue des quest. histor. LXVIII (1900) 337—363. L. Gobet, De l'origine divine de l'épiscopat. Fribourg en Suisse 1898. A. Michiels, De origine episcopatus dissert. (in franz. Sprache). Louvain 1900 (Bibliographie xi—xiii). Batiffol, La hiérarchie primitive, in Études d'hist. et de théol. positive, 4e éd., Paris 1906; L'église naissante et le catholicisme. 3e éd. Paris 1909. — Darstellungen, in denen die apostolische Einsetzung des kirchlichen Amtes geleugnet wird: E. Löning, Die Gemeindeverfassung des Urchristentums. Halle 1889. E. Hatch, Organisation of the early Christian Churches. 3. Ed. London 1888; deutsch von A. Harnack, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum. Gießen 1883; Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Leipzig 1910. F. Loofs, Die urchristliche Gemeindeverfassung mit spezieller Beziehung auf Löning und Harnack, in Theol. Studien und Kritiken 1890, 619—658. A. Hilgenfeld, Zum Ursprung des Episkopats usw., in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1886, 1—26 456—473; Die Verfassung der christl. Urgemeinde usw., ebd. 1890, 98—115 223—245 303—314. J. Réville, Les origines de l'épiscopat. Paris 1894. — Weitere Schriften: J. W. Falconer, From Apostle to Priest. A Study of early Church Organisation. Edinburgh 1900. Lightfoot, The Christian Ministry. London 1901. Lindsay, Church and the Ministry in the early Centuries. London 1902. Lowrie, The Church and its Organisation in primitive and catholic Times. London and New York 1903. Durell, The historic Church. An Essay on the Conception of the Christian Church and its Ministry in the subapostolic Age. Cambridge 1906. Maclean, The ancient Church orders (The Cambridge Handbooks of liturgical study). Ebd. 1910. Thompson, The Historic Episcopate. Philadelphia 1910. Mertens, De hierarchie in de eerste eeuw des christendoms. Amsterdam 1907. — J. H. Seidl, Der Diakonat in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen, in Katholik 1883 I 586 ff; II 40 ff. O. Zöckler, Diakonen und Evangelisten, in Biblische und kirchenhistorische Studien, 2. Hft, München 1893. Leder, Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter und ihre urchristlichen Vorläufer (Kirchenrechtl. Abhandl., herausgeg. von Stutz, Hft 23—24). Stuttgart 1905.

1. Die von ihrem göttlichen Stifter der Kirche gegebene und für die ganze Dauer derselben bestimmte Verfassung mußte im Laufe der Zeit immer mehr entwickelt hervortreten; je mehr die Zahl der Glieder wuchs, je mehr den Angriffen der Irrlehrer und dem Geiste der Spaltung gegenüber Einheit und Ordnung gefordert waren, mußte sie als eine wohlgeordnete und nach allen Seiten hin vollkommene Gesellschaft, als ein Leib mit vielen Gliedern sich kundgeben. Es ist nicht leicht, die Entwicklung des kirchlichen Vorsteheramtes während der apostolischen Zeit und bis in den Anfang des 2. Jahrhunderts hinein genau im einzelnen zu verfolgen, da wir bloß wenige gelegentliche Äußerungen in den Quellen besitzen und da der Sprachgebrauch zur Bezeichnung der Vorsteher nicht fixiert war.

Wie die christusgläubigen Juden in Jerusalem sich von Anfang an zu einer eigenen Gruppe abgesondert und eine geschlossene Gemeinschaft gebildet hatten, so vereinigten sich auch in den andern Städten die Christen zu eigenen Genossenschaften. Die Aufnahme der Heidenchristen in die Kirche, verbunden mit dem Umstand, daß die bekehrten Juden überall sehr bald von den Synagogen ausgeschlossen wurden, förderte die Bildung besonderer Christengemeinden gleich bei der Verkündigung der Heilsbotschaft außerhalb Palästinas. Getrennt von dem Heidentum und losgelöst von dem ungläubigen Judentum, hatten die Gemeinden ihr eigenes religiöses Leben und ihre besondere innere Organisation, wenn diese auch nicht so klar hervortritt. Wie in jeder geordneten Gesellschaft, so gab es auch in den Christengemeinden Unterschiede in der Stellung der Einzelnen innerhalb der Gemeinschaft. Nicht alle konnten Apostel, Propheten und Lehrer sein, nicht alle die gleichen Geistesgaben besitzen; die Hand oder der Fuß am Leibe durften nicht Auge sein wollen (1 Kor 12, 28 29; Kap. 14 ff). Es gibt so Lehrende und Lernende, Regierende und Regierte in der Kirche, Klerus und Laien, wie die später stehend gewordenen Bezeichnungen lauten[1].

---

[1] Das Wort *κλῆρος* wird verschieden gebraucht, wie im lateinischen ordo. Gemeinhin bedeutet es *τάξις*, Reihe, Rang (Oracula Sibyll. 8, 138. Testamenta duodecim Patriarch., Levi c. 8. Iren., Adv. haer. 1, 27. Clem. Alex., Strom. 5, 1, 10. Euseb., Hist. eccles. 4, 5 fin.; 5, 1. Constitut. apost. 8, 5, 46; vgl. Apg 1, 17 25: *κλῆρος τῆς διακονίας*. 1 Petr 5, 3: *τῶν κλήρων*). Bei Tertull., De monog. c. 11: De exhortat. cast. c. 7; De idolol. c. 7; Ad uxorem 1, 7 lesen wir: ordo ecclesiasticus, sacerdotalis, viduarum. Vgl. Hieron., In Ier. c. 12: Quid enim eos iuvare poterit episcopi nomen et presbyteri vel reliquus ordo ecclesiasticus? Ursprünglich scheint sowohl clerus als ordo mit einer näheren Bestimmung gebraucht worden zu sein, dann absolut für den geistlichen Stand. Aber es steht auch *κλῆρος* nach Dt 10, 9; 18, 2; Nm 18, 20 f; Ps 15 (16), 5 für sors (Anteil, Los, Erbe). Hieron., Ep. 52 ad Nepot.: Propterea vocantur clerici, vel quia de sorte sunt Domini, vel quia ipse Dominus sors, i. e. pars clericorum est. August., In Ps. 67, 19: Nam et cleros et clericos hinc appellatos puto, qui sunt in ecclesiastici ministerii gradibus ordinati, quia Matthias sorte electus est, quem primum per Apostolos legimus ordinatum. Chrysost., In Act. hom. 3, n. 3 (Migne, Patr. gr. 60, 37): *ὁ θεὸς αὐτὸν ἐκληρώσατο, καθάπερ τοὺς Λευΐτας*. So Iren., Adv. haer. 3, 3, 3: sortitur episcopatum *(κληροῦται τὴν ἐπισκοπήν)*. Clem. Alex., Quis dives salv. c. 42: *κλήρῳ ἕνα τέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων*. Euseb. a. a. O. 5, 28: *ἐπίσκοπος κληρωθῆναι* (al. *κληθῆναι*). So sind *κληρούμενοι* auch die durch Gottes

Abgesehen von den Charismen, die alle Gläubigen haben konnten, bestanden kirchliche Ämter, die wohl mit jenen ausgestattet, aber nicht von ihnen untrennbar waren und auch nach ihrem allmählichen Schwinden fortbestehen mußten. Solange freilich diese Gnadengaben in Fülle vorhanden waren, traten die Ämter als solche weniger hervor mit Ausnahme des apostolischen, das alle andern als Quelle und Gipfelpunkt überragte. Was zunächst die Urgemeinde in Jerusalem betrifft, so lag naturgemäß die Leitung derselben in den Händen der zwölf Apostel, Petrus an ihrer Spitze, solange die Apostel daselbst vereinigt waren. Nach deren Abreise erscheint Jakobus, der Verwandte des Herrn, als der anerkannte Vorsteher der Urgemeinde. Ihm läßt Petrus seine wunderbare Befreiung aus dem Gefängnis melden (Apg 12, 17); er ergreift nach Petrus das Wort beim Apostelkonvent (Apg 15, 13—21); bei ihm stellt sich Paulus vor, als er nach Jerusalem kam (Apg 21, 18); die von Jerusalem ausgehenden Judenchristen werden einfach bezeichnet als „die von Jakobus" (Gal 2, 12). In ihm hatten die Gläubigen der Urgemeinde ihr allgemein anerkanntes Haupt. Neben Jakobus erscheinen kurz nach der schweren Zeit der Verfolgung, welcher Stephanus zum Opfer fiel, mehrere Presbyter, die eine besondere Stellung in der Gemeinde innehatten. Sie nehmen die Gaben in Empfang, welche Paulus und Silas nach Jerusalem brachten (Apg 11, 30); beim Apostelkonvent sowie bei der Ankunft des hl. Paulus in Jerusalem werden sie besonders hervorgehoben (Apg 15, 2 ff; 21, 18). Von den sieben Männern, welche für den Tischdienst und die Verwaltung der Almosen gewählt worden waren, erfahren wir nach der ersten Verfolgung in Jerusalem nichts mehr; bloß einer, Philippus, wird noch erwähnt, aber er lebte nicht mehr in der jüdischen Hauptstadt (Apg 21, 8). Möglicherweise ging der wesentliche Teil ihrer Amtsbefugnisse, die Verwaltung der Armenpflege, in die Hände der Presbyter über; an diese übergaben, wie wir bemerkt haben, Paulus und Silas ihre Almosen. Es ist aber auch möglich, daß für den Tischdienst und die Verteilung der Almosen später wieder besondere Männer aufgestellt wurden und das Amt der ersten sieben Diakonen in der Urgemeinde sich erhielt. Die Stellung der Presbyter war wohl eine ähnliche, wie sie die *πρεσβύτεροι* in den jüdischen Gemeinschaften der Synagogen innehatten; in diesen letzteren kann man am besten das Vorbild für die Presbyter der Christengemeinde in Jerusalem erblicken.

Bei den vorwiegend heidenchristlichen Gemeinden in den verschiedenen römischen Provinzen außerhalb Palästinas ist im Anfang der apostolischen Wirksamkeit, besonders des hl. Paulus, eine Organisation bloß in einigen Umrissen erkennbar. Im ersten Brief an die Thessalonicher (5, 12 13),

---

Fügung Auserkorenen (Guericke, Archäol. § 7, S. 21), wie *ἀφωρισμένοι* (Röm 1, 1. Apg 13, 2). Canon apost. 64: *εἴ τις κληρικὸς ἢ λαϊκός κτλ.* und sonst. Nach Constitut. apost. 3, 3 soll der Bischof vorsorgen, *ὡς μηδὲ λαϊκὸς κατάραν ἐκφέρῃ*. Tertullian (De exhortat. cast. c. 7; De monog. c. 12 und sonst) argumentiert (bereits als Montanist) nicht von der Tatsache auf das Recht, sondern umgekehrt von dem vermeintlichen Rechte der Pneumatischen auf die Tatsache; als Katholik hatte er (De praescript. c. 41) an den Häretikern ihre ordinationes temerariae, leves et inconstantes getadelt, sowie daß sie et laicis sacerdotalia munera iniungunt (Döllinger, Hippolytus 346—351).

den Paulus auf seiner zweiten Reise von Korinth aus schrieb, spricht er von solchen, die unter den Gläubigen jener Stadt arbeiten und ihnen im Herrn vorstehen und sie ermahnen. Dies weist offenbar auf irgend eine Art von religiös-kirchlicher Vorsteherschaft hin, wenn auch jede nähere Charakteristik derselben fehlt. Unter den Gaben des Geistes, welche im ersten Korintherbrief (12, 28) vom Apostel aufgezählt werden, finden sich auch die Gaben der Verpflegung und der Regierung (*ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις*), die wohl mit dem Vorsteheramte in Beziehung gebracht werden können. Deutlicher ist einige Jahre später der Hinweis auf bestimmte Vorsteher der Gemeinde von Philippi, indem Paulus seinen Brief von Rom aus richtet „an die Heiligen Christi, welche in Philippi sind mit den Episkopen und den Diakonen" (1, 1). In Kleinasien finden wir in den Christengemeinden Presbyter, die gleichfalls mit einer besondern Autorität ausgestattet waren und ihre Tätigkeit dem religiösen Wohle und der Leitung der übrigen Gläubigen widmeten. Der hl. Petrus spricht von ihnen in seinem ersten Briefe (5, 1—5), und in der Apostelgeschichte wird berichtet, daß Paulus und Barnabas auf ihrer ersten Reise solche einsetzten (Apg 14, 22), sowie daß Paulus später, auf seiner letzten Reise nach Jerusalem, die Presbyter von Ephesus nach Milet kommen ließ. In der Abschiedsrede, die Lukas dem Apostel in den Mund legt, betont dieser, die Presbyter seien zu Aufsehern (*ἐπίσκοποι*) vom Heiligen Geiste bestellt, um die Kirche Gottes zu leiten (Apg 20, 17—35). Zu den Obliegenheiten, von denen der Völkerapostel seinen beiden Schülern und Begleitern Titus und Timotheus in den an sie gerichteten Briefen spricht, gehört auch die, Episkopen und Presbyter aufzustellen (1 Tim 3, 1—10. Tit 1, 5—9). Auch in den Gemeinden, an die der hl. Jakobus sein Sendschreiben richtete, waren Presbyter, die eine besondere Stellung über den andern Gläubigen einnahmen (Jak 5, 14).

Eine größere Bedeutung hatten im Anfang der apostolischen Zeit wenigstens die „Apostel" und „Lehrer", d. h. nicht bloß die Zwölfe, sondern zahlreiche andere Männer, die vom Heiligen Geiste berufen oder von den eigentlichen Aposteln auserwählt worden waren, um das Reich Gottes zu verbreiten [1]. Sie waren in größerem Maße tätig in der Verkündigung der frohen Botschaft, die ihren eigentlichen Lebensberuf bildete, und ihre Autorität war eine weitere und höhere als diejenige der Episkopen und Presbyter, weil sie an der apostolischen Sendung im engeren Sinne gleichsam Anteil hatten. Wie jedoch selbst für diese die zwölf von dem Herrn erwählten Apostel der Mittelpunkt waren, von dem ihre Tätigkeit ausging — selbst für Paulus war dies ja in einem gewissen Grade der Fall —, so ist kein Zweifel, daß auch die Episkopen und Presbyter sowie die Diakonen ihre Autorität und ihre Stellung innerhalb der Gemeinden direkt oder indirekt von den Aposteln (im engeren und im weiteren Sinne) erhielten. Es wird in der Entwicklung des Vorsteheramtes ein Unterschied zwischen den einzelnen Gemeinden gewesen sein, je nachdem dieselben mehr oder weniger unter der direkten Leitung eines Apostels standen.

2. Solange die Apostel selbst in voller Kraft ihre Tätigkeit ausübten, unterstützt von den Schülern, die ihnen in der Missionsarbeit zur Seite standen,

---

[1] Monnier, La notion de l'apostolat. Des origines à St Irénée, Paris 1903.

hatten sie die Leitung der von ihnen gegründeten und vielfach noch wenig entwickelten Gemeinden selbst in der Hand behalten. Dadurch traten die lokalen Vorsteher, die Episkopen und Presbyter der einzelnen Gemeinden, die von den Aposteln bestellt worden waren, weniger hervor. Gegen Ende der apostolischen Zeit jedoch wuchs, mit der größeren Zahl der Christen und der festeren Organisation der Gemeinden, die Bedeutung des Vorsteheramtes, besonders der Schüler und Mitarbeiter der Apostel, die sich dauernd in einer Gemeinde niederließen und dort die Tätigkeit der Apostel fortsetzten. So wurden diese Apostelschüler, ausgerüstet mit der ihnen von den Aposteln verliehenen Sendung und von ihnen zu ihrem Amte berufen, die Nachfolger dieser im Lehramte, in der Regierung und in der Ausspendung der heiligen Geheimnisse. Wie Paulus und Barnabas schon auf ihrer ersten Missionsreise mittels der Handauflegung (Cheirotonie) für jede einzelne Kirche Älteste eingesetzt hatten, so wurden für Kreta Titus mit der Befugnis, ebensolche zu bestellen (Tit 1, 5 f; 2, 15), für Ephesus Timotheus mit derselben Befugnis wie auch mit Obergewalt über sie von Paulus ernannt (1 Tim 3, 1 ff; 5, 19 22. 2 Tim 1, 6); was sie vom Apostel gehört, das sollten sie andern tauglichen Männern anvertrauen, die wiederum andere unterrichten und so die apostolische Lehre fortpflanzen sollten (2 Tim 2, 2). Der Apostel Johannes ordnete nach seiner Rückkehr von Patmos die Kirchen, nahm die vom Heiligen Geiste Bezeichneten in den Klerus auf und weihte Bischöfe, wie für Smyrna den Polykarp[1]. Überhaupt sagt uns der Apostelschüler Klemens von Rom, daß die Apostel in der Voraussicht, daß über den Namen der Aufsicht (Episkopat) Streit sein werde, Kirchenvorsteher aufstellten und ihnen das Recht der Mitregierung gaben, auf daß, wenn sie selbst entschlafen sein würden, andere erprobte Männer ihr Amt übernehmen sollten; diese von ihnen selbst oder nachher von den durch sie Erprobten aufgestellten Männer, die mit Zustimmung der ganzen Kirche tadellos und mit aller Anerkennung gewirkt hätten, könne man nicht ohne Verletzung der Gerechtigkeit ihres Amtes entsetzen[2]. Beim Tode der Apostel traten die von ihnen selbst als Vorsteher in den Gemeinden eingesetzten Schüler deren Nachfolge an und setzten ihr Werk fort. Auf diese Weise bildete sich im Ausgang der apostolischen Zeit und auf der Grundlage der apostolischen Autorität der monarchische Episkopat, das Amt der Bischöfe, welche Träger der Sendung und der Autorität der Apostel wurden. Die christliche Literatur in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts kennt keine andere Verfassung der Gemeinden als den auf die Apostel zurückgehenden monarchischen Episkopat. Vom Anfang des 2. Jahrhunderts an setzte sich immer mehr als stehende Bezeichnung für den alleinigen obersten Vorsteher der Gemeinde der Ausdruck Episcopus fest, während mit Presbyteri die seinen Rat bildenden Gehilfen in der Leitung der Gläubigen bezeichnet wurden.

---

[1] Über die von Johannes bestellten Bischöfe vgl. Clem. Alex., Quis dives salv., bei Euseb., Hist. eccles. 3, 23. Tertull., De praescript. c. 31—33; vgl. Adv. Marc. 4, 5: Etsi Apocalypsim (Ioannis) Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensus in Ioannem stabit auctorem.

[2] Clem. Rom., Ad Cor. 44, 1—4; vgl. 42, 4 (ed. Funk, Patr. apost. I² 154 f 152).

Im Anfang der apostolischen Zeit, ehe der monarchische Episkopat bestand, war die Stellung der Presbyter vielfach verschieden von derjenigen, welche diese später inne hatten. Persönlicher Einfluß bei der ersten Verkündigung des Christentums, freies Wirken je nach ihren Fähigkeiten zur Befestigung der Gemeinden, Erweisen von Wohltaten an die Gläubigen, vielfach auch der Umstand, daß sie die Erstlinge der Bekehrten waren, gaben ihnen eine besondere Ehrenstellung, die selbstverständlich nicht ausschloß, daß einzelne aus ihnen entweder als Episkopen oder neben den von ihnen verschiedenen Episkopen an der Leitung der Gemeinde tätigen Anteil hatten und bei der eucharistischen Feier den Vorsitz führten.

Anders ist es mit dem Amte der Diakonen, welche, abgesehen von den sieben der Urgemeinde in Jerusalem, zuerst in der Anrede des Philipperbriefes erwähnt werden. Sie erscheinen im ersten Timotheusbriefe als die Gehilfen der Episkopen in der Verwaltung, welche den Vorstehern der Christengemeinden oblag (1 Tim 3, 12 13), und die gleiche Stellung haben sie in den Quellen der unmittelbar nachapostolischen Zeit. Es waren der Dienst bei dem eucharistischen Mahle und bei den Agapen, die Verwaltung der Gaben für die Armen unter der Leitung der oberen Vorsteher und überhaupt die Leistungen im Dienste der letzteren, die den Diakonen oblagen. Auch christliche Witwen erscheinen am Ende der apostolischen Zeit im Dienste der christlichen Gemeinden tätig: die Vorläuferinnen der späteren Diakonissen.

So bildete sich bis zum Ende der apostolischen Zeit eine dreifache Gliederung in der kirchlichen Vorsteherschaft aus: ein einziger oberster Leiter der Gemeinde (Episkopat), eine Anzahl von Ratgebern und Mitarbeitern des obersten Vorstehers, die zugleich eine eigene Ehrenstellung einnahmen (Presbyterat), und mehrere, besonders dem Bischof zu Diensten stehende Gehilfen zur praktischen Ausübung der Verwaltung (Diakonat). Alle diese Ämter gehen in ihrem Ursprung und in ihrer wesentlichen Grundlage auf die Apostel zurück.

Wohl ist mehrfach und in verschiedener Form behauptet worden, es sei erst lange nach den Aposteln im 2. Jahrhundert durch Verdrängung älterer demokratischer Formen, durch Unterjochung der früher ganz gleichen Ältesten (Presbyteri) die bischöfliche Gewalt aufgerichtet worden, es habe sich die Episkopalgewalt über die uranfänglich gleichberechtigte Presbyterialbefugnis erhoben durch Usurpation und Umgestaltung der älteren Verfassung. Allein diese Annahme erweist sich als völlig haltlos. Sie widerspricht 1) dem Charakter der ersten Christen, die an dem Überlieferten festhielten und sich nimmer die ursprünglichen kirchlichen Einrichtungen hätten entziehen lassen. 2) Ein solcher Umschlag hätte nicht ohne die größten und heftigsten Kämpfe vor sich gehen können; von solchen Kämpfen finden wir aber keine Spur — auch nicht in den korinthischen Wirren —, und mindestens leise Spuren müßten sich davon doch auffinden lassen. 3) Unmöglich hätte eine solche Umgestaltung an allen Orten zugleich sich durchführen lassen; irgendwo müßte noch die alte Verfassung sich länger erhalten haben, und Regierungsformen, die man wechselt, gestalten sich bei verschiedenen Völkern verschieden. 4) Diese Hypothese unterbricht allen inneren Zusammenhang zwischen der kanonischen und patristischen Literatur, zwischen der Apostelgeschichte und den apostolischen Briefen einerseits und den Zeugnissen der ältesten Kirchenväter anderseits, deren Zusammenhang so innig ist, daß die Gegner nur durch die Umdeutung und Verwerfung vieler derselben, insbesondere durch die haltlose Voraussetzung der Unechtheit der paulinischen Pastoralbriefe, einen Schein von Begründung zu gewinnen vermochten. 5) Die älteren Bischofskataloge, auf welche sich die Väter mit großem Nachdruck berufen, wären sicher nicht vorhanden, hätte es nicht von

Anfang an Bischöfe gegeben; ja die Reihenfolge der Bischöfe ist mit dem ganzen Traditionsbeweise aufs innigste verknüpft, und aus ihr als einer unbestreitbaren Tatsache ziehen die Väter Folgerungen von höchster Bedeutung. Nie ward ihnen von den Irrlehrern entgegnet, die Apostel hätten gar keine Bischöfe eingesetzt, noch besorgten sie eine derartige Entgegnung. Ja die Gnostiker und andere Sekten suchten womöglich selbst eine bischöfliche Sukzession für sich zu gewinnen. 6) Die bestimmten Zeugnisse des nachapostolischen Zeitalters, besonders des hl. Ignatius von Antiochien, stehen einer derartigen Annahme entgegen. Ignatius kennt in seinen Briefen bloß eine Form der kirchlichen Verfassung, und diese besteht faktisch auch in allen Gemeinden, über die er überhaupt genauere Angaben macht; es ist die auf dem monarchischen Episkopate beruhende Verfassung[1].

9. Die Irrlehren im apostolischen Zeitalter.

Literatur. — Ch. W. F. Walch, Entwurf einer Geschichte der Ketzereien. 11 Bde. Leipzig 1762—1785. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884; Judentum und Judenchristentum. Ebd. 1886. Fromberger, De Simone Mago. I. De origine pseudo-Clementinorum (Diss.). Vratislaviae 1886. Präficke, Leben und Lehre Simons des Magiers nach den pseudoklementinischen Homilien. Ratzeburg 1895. Waitz, Simon Magus in der altchristl. Literatur, in Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1904, 121 ff. Lütgert, Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. Gütersloh 1909. L. Seesemann, Die Nikolaiten. Ein Beitrag zur älteren Häresiologie, in Theol. Studien und Kritiken 1893, 47—82. D. Völter, Cerinth in der Apokalypse, in Theol. Tijdschr. 1891, 259—292. Wurm, Cerinth, ein Gnostiker oder Judaist? in Tüb. Theol. Quartalschr. 1904, 20—38. L. Lange, Die Ebioniten und Nikolaiten. Leipzig 1828. F. Chr. Baur, De Ebionitarum origine et doctrina. (Progr.) Tubing. 1831. Ermoni, L'ébionisme dans l'église naissante, in Revue des quest. histor. LXVI (1899) 481 ff. Wirthmüller, Die Nazaräer. Regensburg 1864. R. Treplin, Die Essenerquellen gewürdigt ꝛc., in Theol. Studien und Kritiken LXXIII (1900) 28—92. Hönnicke, Das Judenchristentum im 1. und 2. Jahrhundert. Berlin 1908.

Gleichwie Ärgernisse in der Welt unvermeidlich sind (Mt 18, 7), so sind auch Irrlehren, falsche Meinungen im christlichen Gemeinwesen, das gleich seinem Stifter ein Zeichen war, dem widersprochen werden sollte (Lk 2, 34), vermöge

---

[1] H. de Genouillac, L'église chrétienne au temps de St Ignace d'Antioche, Paris 1907. — Die Schwierigkeiten, die gegen die apostolische Einsetzung des Episkopates erhoben werden, beruhen vielfach darauf, daß bis Ende des 1. Jahrhunderts keine technische Terminologie zur Bezeichnung der kirchlichen Vorsteher allgemein feststand (vgl. besonders Bruders, Die Verfassung der Kirche [oben S. 117] 3—113); dann übersieht man, daß eine innere Entwicklung noch keine wesentliche Umänderung bedeutet, sowie daß eine solche Entwicklung nicht überall zu gleicher Zeit in derselben Weise vor sich gehen mußte. Das Zeugnis des hl. Ignatius verbunden mit dem Zeugnis des hl. Klemens von Rom über die von den Aposteln eingesetzten Vorsteher und die positiven Anordnungen der Apostel betreffs der Nachfolgerschaft im kirchlichen Vorsteheramte (Clem. Rom., Ad Cor. c. 42—44) lassen für den unbefangenen Historiker keinen Zweifel an der apostolischen Einsetzung des monarchischen Episkopates bestehen, wobei eine Entwicklung in der Organisation von der Mitte des 1. bis in den Anfang des 2. Jahrhunderts keineswegs ausgeschlossen ist. Vgl. besonders Batiffol, L'Église naissante et le catholicisme, deutsche Ausgabe 101—148. Auch spätere Verschiedenheiten in der Stellung der Presbyter in einzelnen Gebieten sind damit sehr wohl vereinbar. Die Behauptung des hl. Hieronymus (Comment. in Tit. 5, 1; Epist. 82 ad Oceanum; Epist. 101, al. 85 ad Evangel.), ursprünglich seien Bischöfe und Priester gleich gewesen, widerspricht den Ausführungen des gleichen Kirchenvaters an andern Stellen seiner Schriften (z. B. Comment. in Matth. c. 26; Dial. adv. Lucifer.) und ist nicht ein Ergebnis historischer Erwägungen, sondern momentaner Aufregung.

der menschlichen Verkehrtheit unvermeidlich und in gewissem Maße notwendig, auf daß die Bewährten offenbar werden (1 Kor 11, 19). Durch die Erscheinung des Gottessohnes auf Erden ward eine gewaltige Gärung im Denken der Menschheit herbeigeführt, und fast gefährlicher noch als die äußeren Feinde sollten der Kirche die inneren werden, Menschen, die in sie eintraten, ohne dem Geiste nach zu ihr zu gehören (1 Jo 2, 19 f. 2 Jo 9), die Sekten und Häresien (2 Petr 2, 1 ff) begründeten, und indem sie den Glauben an Christus, den sie bloß äußerlich oder nicht mit völliger Hingabe erfaßt, mit vorhergehegten, ihm aber fremdartigen jüdischen oder heidnischen Lehren in Verbindung zu bringen trachteten, der apostolischen Lehre entgegentraten oder doch sie bedeutend verfälschten. Die Briefe der Apostel Johannes, Petrus und Paulus wie auch die in der Offenbarung des ersteren enthaltenen Sendschreiben deuten bestimmt auf frühzeitig entstandene, das Evangelium entstellende, es mit außerkirchlichen religiösen und philosophischen Ideen vermischende, von einer fälschlich so genannten Erkenntnis (Gnosis, 1 Tim 6, 20) ausgehende Irrlehren hin, deren Fortentwicklung in der Folgezeit immer klarer sich zeigte.

1. In der apostolischen Zeit treten besonders zwei Hauptformen von Irrlehren auf. In der einen machte sich der jüdische Partikularismus geltend, der unter verschiedenen Formen die Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz als etwas Bleibendes zur Pflicht machte und die Nachkommen Abrahams als vor den Heiden dauernd bevorzugt ansah; in der andern zeigte sich eine freche Auflehnung wider jedes Gesetz (Antinomismus), verbunden mit sittlicher Ausgelassenheit. Beide Richtungen waren vielfach mit phantastischen Spekulationen vermischt. Im eigentlichen Judentum war zwar für letztere weniger Boden, aber die hellenistischen Juden waren dafür sehr empfänglich. Wohl hatte das Ansehen der Apostel noch größere Spaltungen verhütet; aber die Keime zu vielen Verirrungen fanden sich schon zu ihrer Zeit, und später traten sie noch weit stärker hervor. In Kolossä bekämpfte Paulus Judenchristen, die an dem Gesetze und der Beschneidung festhielten, die Beobachtung der mosaischen Speisegesetze, Feste, Neumonde und Sabbate forderten und damit eine gegen den Leib als Kerker der Seele maßlos strenge Aszese sowie einen abergläubischen, auf falscher Demut beruhenden Engeldienst verbanden. Die Engel dachten sie als Mittelwesen zwischen dem unnahbaren Gott und den Menschen nach Art der Heiden, setzten die Würde Christi herab, der als bloßer Prophet gefaßt wurde, dem sich nur ein Engel niederer Ordnung geoffenbart habe. Sie schöpften aus einer auf heidnischem Boden erwachsenen Philosophie (Kol 2, 8). Auch in Ephesus gab es jüdische Gnostiker mit esoterischer Lehre, die Paulus in den Pastoralbriefen bekämpfte. Sie beschäftigten sich mit Mythen (1 Tim 4, 7) und endlosen Genealogien (1 Tim 1, 4 — wohl die späteren Äonenreihen) mit ganz willkürlicher Begrenzung, die sie aus einem mit heidnischer Spekulation befruchteten Judentum geschöpft (Tit 1, 14). Sie verboten die Ehe und den Genuß gewisser (besonders Fleisch-) Speisen (1 Tim 4, 3). Zwei dieser Irrlehrer, Hymenäus und Alexander, behaupteten, die Auferstehung (die geistig zu fassen und auf das zeitliche Dasein zu beziehen) sei bereits geschehen (wahrscheinlich mit dem Eintritt in die Erkenntnis eines früheren höheren Daseins und der erhabenen Bestimmung des Menschen). Gegen

die Auferstehungslehre erhoben sich sowohl die Sadduzäer als die Heiden; auch in Korinth ward gegen sie Widerstand erregt, und zwar bis zu dem Grade, daß damit jede Vergeltung im jenseitigen Leben geleugnet ward (1 Kor 15, 32). Damit stand eine sehr freie Spekulation in der Sittenlehre in Verbindung, welche die christliche Freiheit in Zügellosigkeit verkehrte. Die im zweiten Briefe des Petrus und in dem des Judas bekämpften Irrlehrer waren der Fleischeslust ergeben, verachteten jedes Gesetz unter dem Vorwande der Freiheit und bestritten die Wiederkunft Christi und den Weltuntergang. Die in der Apokalypse des Johannes bekämpften Nikolaiten in Ephesus, Pergamum und andern Städten Kleinasiens waren ganz so gesinnt; sie bequemten sich dem heidnischen Götzendienste an, hielten den Genuß von Götzenopfern für gleichgültig und schritten bis zur Weibergemeinschaft vor; für ihren Stifter gaben sie, wahrscheinlich mit Unrecht, den Nikolaus, einen der ersten sieben Diakonen von Jerusalem, aus [1].

2. Der Apostel Johannes bekämpft in seinen Briefen Irrlehrer, welche die Identität von Jesus und Christus sowie die wahre Menschwerdung ganz in der Weise der späteren Gnostiker leugneten; sie gaben dem Herrn nur einen Scheinleib, waren daher eigentliche Doketen. Ganz dieselben Häretiker hat später Ignatius von Antiochien im Auge, und seine Äußerungen schließen sich enge an die des Apostels an [2]. Vielleicht ging der Irrtum aus der Meinung hervor, die Sündelosigkeit des Herrn lasse sich nicht gut mit der Leiblichkeit vereinigen. Dieselbe Scheidung von Jesus und Christus, aber ohne daß ersterem der wirkliche Menschenleib abgesprochen worden wäre, vertrat der mit alexandrinischer Bildung ausgestattete Jude Cerinthus. Ihm war Jesus ein bloßer Mensch, Sohn der Maria und des Joseph, nur gerechter und weiser als die gewöhnlichen Menschen. Bei der Taufe kam über ihn Christus (der Geist Gottes) herab, in dessen Kraft er Wunder wirkte, der ihn aber beim Leiden wieder verließ, weil er selbst leidensunfähig und rein geistig war. Nach philonischer Auffassung war dem Cerinthus die höchste Gottheit über alles erhaben, unsichtbar und unnennbar, von der irdischen Welt durch eine unendliche Kluft getrennt. Sie konnte nicht deren Urheberin sein, sondern nur eine weit von ihr verschiedene, sie nicht einmal erkennende Kraft, ein Engel, der Weltbildner (Demiurg), der diese Welt ausgestaltete und das mosaische Gesetz gab. Diesem soll Cerinthus trotz der Herabsetzung seines Ursprungs gleichwohl eine teilweise Verbindlichkeit zugeschrieben, das Evangelium nach Matthäus gebraucht, die Schriften von Paulus und Johannes, der noch selbst gegen ihn auftrat, verworfen haben. Die Vorstellung von einem tausendjährigen Reiche des wiederkehrenden Christus auf Erden wird ihm vorzüglich zugeschrieben, obschon sie

---

[1] Die Bileamiten oder Balaamiten (Offb 2, 14. Jud 11. 2 Petr 2, 15) bezeichnet Döllinger (Christentum und Kirche 131) als verschieden von den Nikolaiten. Allein es sind 1) von jenen keine verschiedenen Merkmale aufzuweisen, die Lehren vielmehr ganz dieselben; 2) der Name Nikolaiten stimmt ganz genau mit dem der Bileamiten überein (*νικᾶν τὸν λαόν* בִּלַּע עַם [Buxtorf, Lex. rabb.]); 3) auf Bileam (Nm 22, 5 ff) als Verführer der Gläubigen konnte man den Nikolaiten gegenüber passend verweisen. So nimmt die Mehrzahl der Gelehrten mit Grund beide für identisch.

[2] 1 Jo 4, 2—3. 2 Jo 7. Ignat., Ad Smyrn. c. 2; Ad Trall. c. 9 10; Ad Ephes. c. 7—18.

vielfach in geläuterter Gestalt (im Anschlusse an Offb 20, 2—6) auch bei Papias, Justinus und Irenäus sich findet [1].

3. Als Stammvater der Häresie wird von den Alten gemeinhin der Magier Simon aus Gitthon in Samaria genannt, der aber, obschon er durch den Diakon Philippus sich taufen ließ, weniger christlicher Häretiker als falscher Messias genannt zu werden verdient. Er hatte in seinem Heimatlande durch seine Gaukeleien, die er, wahrscheinlich mit manchen physikalischen Kenntnissen ausgerüstet, blendend zu machen wußte, den größten Anhang für sich gewonnen; er gab sich für eine „große Kraft Gottes" aus, und nur die Größe der von den Bekennern der Lehre Jesu gewirkten Wunder brachte ihn dahin, zur Erlangung noch größerer Erfolge ihnen sich anzuschließen. Er bot den Aposteln Petrus und Johannes Geld an, wenn sie ihm die Macht, den Heiligen Geist mitzuteilen, verleihen wollten, ward aber von Petrus in strafender Rede zurückgewiesen. Im 2. Jahrhundert erscheint eine gnostische Sekte, die Simonianer, welche Simon den Magier als ihren Urheber ansah. Einer Nachricht des hl. Justinus zufolge, die aber auf unsicherer Basis beruht, soll derselbe auch nach Rom gekommen sein. In den Pseudo-Klementinen wird ihm eine Hauptrolle zugeteilt, indem er als der Gegner des Apostels Petrus erscheint; jedoch hat diese Darstellung nicht die mindeste historische Grundlage [2]. Dieser „Erzvater der Häresie" soll ein tragisches Ende gefunden haben. Nach dem einen Bericht ließ er sich, nachdem er seine in drei Tagen erfolgende Auferstehung verheißen hatte, ein Grab bereiten, aber von einem Wiedererscheinen zeigte sich keine Spur (Philosophumena); nach dem andern gab er vor, sich in den Himmel emporzuheben, stürzte aber herab und starb eines jämmerlichen Todes [3].

---

[1] Quellen über Cerinth: Iren., Adv. haer. 1, 26, 1; 3, 3, 4. Philosophumena 7, 33. Epiph., Haer. 28, 1 ff.

[2] In neuerer Zeit hat man oft die Existenz des Simon und seiner Sekte angefochten (z. B. Baur, Die christliche Gnosis 310. Hilgenfeld, Die klement. Rekognitionen und Homilien, Jena 1848, 317 ff); allein an der Tatsache, daß Simon existiert hat, ist nicht zu zweifeln, und ebenso sicher ist, daß im 2. Jahrhundert eine gnostische Sekte bestand, welche den Namen „Simonianer" trug und ihren Ursprung auf Simon den Magier zurückführte. Über den Magier siehe folgende Quellen: Ioseph., Antiq. 20, 7, 1 2. Iustin., Dial. c. Tryph. n. 120; Apol. 1, 26 56, bei Euseb., Hist. eccles. 2, 3. Hegesipp. bei Euseb. a. a. O. 4, 22. Iren., Adv. haer. 1, 23, 1 2; 27, 1; 4, 6, 4; 33, 3; 2, 9, 2; 31, 1; vgl. Praef. in l. 2 et in l. 3. Philosophum. 6, 7 f (ed. Miller 160 f). Die Darstellung des Systems gehört in den Abschnitt über den Gnostizismus. — Die Nachricht, daß Simon nach Rom gekommen sei, beruht auf dem Zeugnisse des Justinus (a. a. O.), von welchem es die andern alten Schriftsteller übernommen haben. Und Justinus teilt entweder eine unter dem christlichen Volke Roms verbreitete Ansicht mit, die an eine angeblich auf der Tiberinsel aufgestellte Statue des Simon mit einer ihm geweihten Inschrift anknüpfte, oder Justinus selbst schloß seine Ansicht aus dem Vorhandensein dieser Statue. Es ist jedoch nicht zu bezweifeln, daß die angebliche Statue des Magiers dem alten sabinischen Gott Semo Sancus geweiht war; damit fällt die Grundlage für die historische Glaubwürdigkeit des Zeugnisses Justins über das Auftreten Simons in Rom dahin. Vgl. P. Lugano, Le memorie leggendarie di Simon Mago e della sua volata, in Nuovo Bullettino di Archeol. crist. 1900, 29—66.

[3] Simons Tod in den Philosophumena 6, 20 ganz verschieden von Arnob., Adv. nat. 2, 12 u. a.

4. Im Kreise der Judaisten dauerte noch längere Zeit der Widerstand gegen den kirchlichen Universalismus und das Festhalten an ererbten Vorurteilen fort. Nach Hegesippus verdarb ein gewisser **Thebuthis** aus Ärger darüber, daß er nach dem Tode des hl. Jakobus nicht Bischof von Jerusalem ward, diese bis dahin unbefleckte Kirche und bildete eine Partei, die gegen den zweiten Bischof Simeon sich erhob und ihn verfolgte. Beide Teile kamen vor der Zerstörung Jerusalems nach Pella und in die Dekapolis, und die Abgeschlossenheit der Sektierer hinderte wohl nicht, daß sie von den Essenern dieser Gegenden manches annahmen. Die Anhänger des Thebuthis blieben in allem, soweit es anging, Juden, nur daß sie Jesum als den Messias anerkannten[1]. Sie erhielten den Namen der **Ebioniten** (Arme) wohl wegen geistiger und leiblicher Armut zugleich, vielleicht auch weil Thebuthis als arm bezeichnet ward oder sich Ebion nannte[2]. Dieselben werden von Irenäus als Häretiker angeführt, die bloß das Matthäusevangelium gebrauchten, den Apostel Paulus als Abtrünnigen des Gesetzes verwarfen, die Propheten willkürlich deuteten, am mosaischen Ritus, selbst an der Beschneidung, festhielten und Jerusalem als das Haus Gottes verehrten. Origenes (und nach ihm Eusebius und Theodoret) zählen zwei Klassen von Ebioniten auf: a) die einen erklären Jesum für einen gewöhnlichen Menschen, den Sohn Josephs und der Maria, b) die andern gaben seine wunderbare Geburt aus der Jungfrau zu; beide Teile erkannten die Gottheit Jesu nicht an. Die zweite Klasse war entweder dem Irenäus und Tertullian unbekannt, oder sie hat sich erst später herausgebildet; die erstere Ansicht scheint die ursprünglich ebionitische zu sein. Sie nahm wahrscheinlich an, Jesus sei durch seine Gesetzeserfüllung gerecht geworden, habe bei der Taufe die messianische Weihe erhalten und werde bei seiner zweiten Ankunft glorreich erscheinen, ähnlich wie Cerinthus lehrte. Beide Richtungen kamen in der Beobachtung des mosaischen Gesetzes, in der Verwerfung des Paulus und seiner Schriften sowie in der alleinigen Annahme des aramäischen Evangeliums nach

---

[1] Hegesipp. bei Euseb. a. a. O. 4, 22; vgl. mit 3, 32. Routh, Reliq. sacr. I 233 f.

[2] Der Name des Ebioniten אֶבְיוֹנִים wird verschieden gedeutet: a) Arme, d. i. an irdischen Gütern Mangel Leidende (Clem. Alex., Hom. 15, 7—9), Angehörige der armen jerusalemischen Gemeinde. b) Arme dem Geiste nach (Orig., De princ. 4, n. 22: *πτωχοὶ τῇ διανοίᾳ*) wegen des dürftigen Standpunktes des von ihnen festgehaltenen Gesetzes (C. Cels. 2, 1) oder wegen ihrer ärmlichen Ansicht über Christus (In Matth. tr. 16, n. 12; Migne, Patr. gr. 13, 1413: *πτωχεύων περὶ τὴν εἰς Ἰησοῦν πίστιν*. Euseb., Hist. eccles. 3, 27. Epiph., Haer. 30, 7). c) Nach andern kommt der Name von den Juden, welche zuerst ihn den Christen wegen der äußerlich armen Beschaffenheit ihrer Gemeinde gaben, sie als Pöbel (Jo 7, 49) betrachteten. d) Haneberg (Bibl. Offenbarung 511) leitet ihn ab von aba, עבא, dem groben Kleide der Bettelmönche. e) Andere denken an Rabbi Jaba oder Abun (nach Tract. Soma und Sohar). f) Wieder andere fassen Ebion als historische Person auf mit Berufung auf Tert., De praescript. c. 10 33; De virgin. vel. c. 6; De carne Chr. c. 14. Orig., In Rom. l. 3, n. 11 (Migne, Patr. gr. 14, 957: Hoc et Ebion facit, sc. ut Marcion.). Hier., Adv. Lucif. c. 23 (wo Ebion als Nachfolger des Cerinth erscheint). Epiph., Haer. 30, 24 (wo Ebion mit Cerinth verwechselt wird); n. 1 2 (wo der Name überhaupt von einem Manne abgeleitet wird). Philosophum. 7, 35 (von der Schule des Cerinth und des Ebion). Pacian., Ep. 1 ad Sympron.

Matthäus überein. Die milderen Ebioniten, welche die jungfräuliche Geburt Jesu zugaben, sind von einigen als die später unter dem Namen der Nazaräer bekannt gewordenen Separatisten, von andern aber als von diesen verschieden bezeichnet worden [1].

Eusebius (Hist. eccles. 3, 27) sagt von beiden Klassen, daß sie bloß das Hebräerevangelium festhielten mit Geringschätzung der andern Schriften (des Neuen Testamentes), während Irenäus (Adv. haer. 1, 26, 2) vom Matthäusevangelium spricht. Theodoret (Haer. fab. 2, 1) sagt, daß die Gegner der jungfräulichen Geburt des Hebräerevangeliums sich bedienten, die milderen Ebioniten, die neben dem Sabbat auch den Sonntag feierten, des Evangeliums nach Matthäus. Diese verschiedenen Ansichten sind wohl am besten so zu vereinigen, daß der aramäische Matthäus, auch Evangelium *καθ' Ἑβραίους* genannt, in zweifacher Gestalt existierte, bei jeder der beiden Parteien mit eigentümlichen Zusätzen, nicht unverändert, aber in der Hauptsache dem kanonischen Texte konform. In der Gestalt, die es bei den milderen Judenchristen (Nazaräern) hatte, schrieb es Hieronymus ab und übersetzte es; mehrfach teilte er Stellen daraus mit. Aus der ebionitischen Rezension stammt wohl der von Origenes (In Io. tr. 2, n. 6; vgl. In Ier. hom. 15, n. 4 [Migne, Patr. gr. 14, 132 f; 13, 433]) aus dem Hebräerevangelium angeführte Satz: „Meine Mutter, der Heilige Geist, nahm mich an einem meiner Haare und trug mich fort auf den großen Berg Thabor." Sie war es wohl auch, die Symmachus, der bedeutendste der Ebioniten (andere nennen ihn Samaritaner: Epiph., De pond. et mens. c. 16. Pseudo-Athan. bei Migne, Patr. gr. 28, 433 f. Phot., Amphil. q. 154, ed. Par. 820 f), nach dem sogar der Name Symmachianer aufkam (Pseudo-Ambros., Prooem. in Gal. August., C. Crescon. 1, 31), der Verfasser einer neuen griechischen Übersetzung des Alten Testamentes, aufrecht erhalten wollte, als er das in der Kirche gebrauchte griechische Matthäusevangelium bekämpfte (Euseb., Hist. eccles. 4, 17). Das von Papias benutzte Hebräerevangelium soll die Geschichte von der wegen vieler Sünden vor Christus angeklagten Frau enthalten haben (ebd. 3, 39 fin.). Ob an Jo 8, 3 ff oder Lk 7, 39 oder an eine andere Stelle zu denken, ist zweifelhaft. Die Ebioniten hatten noch die Periodi Petri, angeblich von Klemens, desgleichen eine besondere Apostelgeschichte (Epiph., Haer. 30, n. 15 16).

5. Die Nazaräer waren wahrscheinlich Abkömmlinge der nach Pella geflüchteten und großenteils am Toten Meere angesiedelten Judenchristen, die in ihrer Abgeschlossenheit der kirchlichen Entwicklung ganz entfremdet wurden. Sie hatten nur ihren hebräischen (syro-chaldäischen) Matthäus, erkannten den Paulus

---

[1] Quellen: Iren., Adv. haer. 1, 26, 2; 2, 21, 1; 4, 33, 4; 5, 1, 3; 3, 25, 1 f. Philosophum. 7, 34 (ed. Miller 257 258). Euseb., Hist. eccles. 3, 27. Epiph., Haer. 30. Orig., In Matth. tr. 11, n. 12 (Migne, Patr. gr. 13, 940: *ὀλίγῳ δὲ διαφέροντες τῶν Ἰουδαίων Ἐβιωναῖοι*); In Gen. hom. 3, n. 3 (ebd. 12, 179: nonnulli ex iis, qui Christi nomen videntur suscepisse, et tamen carnalem circumcisionem suscipiendam putant, ut Ebionitae); Comment. series in Matth. n. 79 (ebd. 13, 1728: der falle in den Ebionitismus, der nach Christi Beispiel Ostern more iudaico feiern zu müssen glaubt); In Ier. hom. 18, n. 12 (ebd. 485 f von der Lästerung des Paulus); vgl. C. Cels. 6, 65. Hier., In Matth. 12, 2. Zwei Klassen von Ebioniten bei Orig., C. Cels. 5, 61 65; In Matth. tr. 16, n. 12 (Migne, Patr. gr. 13, 1412). Gewöhnlich bezeichnet er die Gegner der jungfräulichen Geburt als Ebioniten schlechthin (In Luc. hom. 17 [ebd. 13, 1844]. In Ep. ad Tit. [ebd. 14, 1304]). Zwei Klassen auch bei Euseb., Hist. eccles. 3, 27. Theodoret., Haer. fabul. 2, 1. Daß Iren., Adv. haer. 1, 26, 2 nicht non similiter ut Cerinthus etc., sondern nach Grabe consimiliter gelesen werden muß, zeigt nebst der Argumentation daselbst (4, 33, 4) der ganz entsprechende, aus Irenäus herübergenommene Text in den Philosophum. 7, 34: *ὁμοίως τῷ K.* Vgl. Theodoret., Dial. 2 (Opp. IV, 129, ed. Schulze).

als Heidenapostel an, beobachteten aber für sich das mosaische Gesetz einschließlich der Beschneidung; sie bekannten Christi jungfräuliche Geburt, Tod und Auferstehung sowie seine Würde als Gottes Sohn. Sie behielten den ursprünglich allen Christen gegebenen Namen (Apg 24, 5) bei, waren reine Judenchristen, die den Heiden nicht das Judentum aufdrängen wollten, wogegen schon der hl. Ignatius (Brief an die Philadelphier Kap. 6) eiferte. Justinus unterschied zwei Klassen von Judenchristen: solche, die das Gesetz beobachten mit Behauptung seiner Notwendigkeit zum Heile und mit gleicher Anforderung an die bekehrten Heiden, sowie solche, welche es für sich beobachten, aber dies nicht von andern fordern, noch das Gesetz als unerläßliche Bedingung des Heiles betrachten. Die ersteren erkennt er nicht an, die letzteren läßt er als wahre Christen gelten. Origenes unterscheidet drei Klassen: 1) solche, die den Mosaismus völlig aufgegeben und mit den Heidenchristen dessen Gebote typisch erklären; 2) solche, die den mystisch-typischen Sinn des Gesetzes mit dem buchstäblichen verbinden wollen, das Gesetz für sich beobachten, ohne dessen absolute Geltung zu behaupten (entsprechend den Nazaräern); 3) solche, die den mystischen Sinn ganz verwerfen, bei dem Buchstaben des Gesetzes stehen bleiben gleich den fleischlichen Juden und den beschränkten Glauben an Jesus mit dem Festhalten an dem Mosaismus zu verbinden sich bemühen (die Ebioniten). Von seiten der rechtgläubigen Heidenchristen wurden meistens die judaisierenden Parteien ignoriert, die letzteren wie Juden angesehen. Wir können heutzutage den Entwicklungsgang dieser Parteien nicht mehr genau bestimmen und namentlich nicht mehr entscheiden, ob die Nazaräer früher von Anfang an dasselbe lehrten und annahmen, was später Epiphanius und Hieronymus von ihnen berichteten.

Theodoret (Haer. fab. 2, 2) sagt: „Die Nazaräer gebrauchen das Evang. secundum Petrum und halten Christum für einen bloßen Menschen." Allein sicher war Hieronymus (vgl. De vir. ill. c. 33) besser über sie unterrichtet. Er bemerkt (Ep. 74, al. 89 ad Aug.): Credunt in Christum Filium Dei, natum de Virgine Maria, et eum dicunt esse, qui sub Pilato passus est et resurrexit, in quem et nos credimus, und führt weiter an, daß sie Juden und Christen zugleich sein wollen, das Gesetz nicht den Heiden aufdrängen (In Is. 1, 12), nicht den Apostel Paulus hassen (ebd. 9, 1), das syrochaldäische Evangelium nach Matthäus gebrauchen (C. Pelag. 3, 2). Epiphanius (Haer. 29, 9) sagt, daß sie τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον ἑβραϊστί haben, vielleicht (was doch unwahrscheinlich) ohne die Genealogie am Anfange; so wenig als ihre Christologie (ebd. n. 9) kannte er ihr Evangelium genauer; ihm lag wohl die ebionitische Rezension vor, wie dem Hieronymus (In Ezech. 24, 7; In Matth. 12, 13; 23, 35) die nazaräische. In dem ebionitischen Exemplar war aber doch, soviel Fremdartiges es enthielt, der echte Matthäus (von Kap. 3 an) noch erkennbar (Epiph. a. a. O. 30, 13 f). Hegesippus (bei Euseb., Hist. eccles. 4, 22) führt mehreres an ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ συριακοῦ, darunter auch Mt 13, 16 (Steph. Gobar. bei Phot., Cod. 232, ed. Becker 288). Hieronymus (In Is. 11, 1) gibt die Stelle: Descendit super eum omnis fons Spiritus Sancti (vgl. Epiph. a. a. O. 30, 13), sowie (C. Pelag. 3, 2) die andere von der Taufe: Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum quod dixi ignorantia est. Er bemerkt zu Mt 12, 13: der homo habens manum aridam (Mt 12, 10) sei in dem von ihm übersetzten hebräischen Evangelium coementarius. Die Worte Christi: Δόκιμοι τραπεζῖται γίνεσθε zu Mt 25, 27 werden Orig., In Io. tr. 19, n. 2 (Migne, Patr. gr. 14, 540), und Clem. Alex., Strom. 1, 28, ed. Potter p. 355; 2, 4, p. 365; 6, 10, p. 655; 7, 15, p. 754, überhaupt von vielen Alten angeführt (vgl. Apell. bei Epiph.

a. a. O. 44, 2. Socr., Hist. eccles. 3, 16. Nicephor. Call., Hist. eccles. 10, 26), von Dionysius Alexandr. (bei Euseb. a. a. O. 7, 7) als apostolisch, von Cyrillus von Alexandrien (In Is. 1, 22; 3, 3) als paulinisch (vgl. 1 Thess 5, 21). Nach Usser (Proleg. in ep. Ignat. c. 8) u. a. stammen diese vielgebrauchten Worte aus dem Hebräerevangelium. Über die Judenchristen vgl. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 47, der die Glaubenseinheit scharf hervorhebt und die Rechtgläubigen von den Ketzern genau unterscheidet (c. 63 80 116). Vgl. Orig., C. Cels. 2, 3; In Gen. hom. 3, n. 5 [1].

Zweiter Abschnitt.

Die Verbreitung der Kirche in den Mittelmeerländern und die Ausgestaltung des innerkirchlichen Lebens.

(Vom Ausgang des 1. bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts.)

Literatur. — Allgemeine Werke über die drei ersten Jahrh. oben S. 76. — Knopf, Das nachapostolische Zeitalter. Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians. Tübingen 1905. H. de Genouillac, L'église chrétienne au temps de St Ignace d'Antioche. Paris 1907.

1. Die Ausbreitung des Christentums in den verschiedenen Ländern.

Literatur. — Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig 1902; 2. Aufl., 2 Bde, ebd. 1906. Batiffol, L'extension géographique de l'église, in Revue biblique 1895, 137 ff. Rivière, La propagation du christianisme dans les trois premiers siècles. Paris 1907. (Science et Religion.) Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule. Bd I. Paris 1894; 2e éd. ebd. 1907. Ughelli, Italia sacra. Ed. 2a auctore Coleti. 10 Bde. Venedig 1717—1722. Morcelli, Africa christiana. 3 Bde. Brixiae 1816 f. Le Quien, Oriens christianus. 3 Bde. Paris 1740.

Die Geschichte der Missionstätigkeit der Apostel hat gezeigt, in welchen Gegenden sie persönlich die Lehre des Heiles verkündet und christliche Gemeinden gestiftet haben. In derselben Zeit war jedoch in zahlreichen andern Städten das Christentum bereits bekannt geworden durch die Tätigkeit von Glaubensboten, über die uns keine Quelle berichtet hat. Wenn wir das Gebiet überblicken, auf dem sich gegen Ausgang des 1. Jahrhunderts geordnete Christengemeinden vorfinden, so müssen wir staunen über die große räumliche Ausdehnung des Christentums, die wir feststellen. Diese Verbreitung dauerte im

[1] Aus diesen judenchristlichen Kreisen stammen vielleicht auch die in syrischer Sprache erhaltenen und von Rendel Harris (The Odes of Salomon. London 1909) zuerst veröffentlichten Oden Salomos, ursprünglich wahrscheinlich hebräisch geschrieben. Sie enthalten verschiedene eigentümliche Lehranschauungen, besonders auch über den Logos. Doch ist die wissenschaftliche Untersuchung darüber noch nicht zum Abschlusse gelangt. Flemming-Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem 1. Jahrhundert (Texte u. Untersuchungen, 3. Folge, XXXV, 4), Leipzig 1910. Übersetzung des Textes von Ungnad und Staerk in Kleine Texte für theolog. u. philolog. Vorlesungen von Lietzmann, Hft 64, Bonn 1910. Artikel von Spitta, Schultheß, Gunkel in Zeitschr. für neutestamentl. Wissenschaft 1910, 193 ff 249 ff 291 ff. Zahn, Die Oden Salomos, in Neue kirchl. Zeitschr. 1910, 667—701 747—777. Diettrich, Die Oden Salomos. Aus dem Syrischen ins Deutsche übersetzt und mit einem Kommentar versehen, Berlin 1911. Grimme, Die 19. Ode Salomos, in Theologie u. Glaube 1911, 11—18. Artikel von Batiffol und Labourt in Revue biblique 1910, 483 ff, mit mehreren Fortsetzungen.

Laufe des 2. Jahrhunderts in dem gleichen Maßstabe fort. Zwar erfahren wir selten oder nie, durch welche Glaubensboten zuerst in dieser oder jener Stadt das Evangelium verkündet worden ist. Nur ganz zufällig, bei irgend einer geschichtlichen Veranlassung, treten uns vollständig organisierte Christengemeinden entgegen, greifen in die historische Entwicklung ein und offenbaren das in ihnen pulsierende kirchliche Leben. Die Zusammenstellung dieser Nachrichten über die Christengemeinden verschiedener Länder bietet uns ein wenn auch notwendigerweise unvollständiges Bild der Ausbreitung der Kirche bis gegen Ausgang des 2. Jahrhunderts.

1. Am spärlichsten fließen die sichern Quellen für die meisten römischen Provinzen des Abendlandes. Abgesehen von Rom, wo die Christengemeinde von der apostolischen Zeit an in hellem Lichte strahlt, wissen wir über die Kirchen Italiens sehr wenig. Als der hl. Paulus auf dem Boden Italiens landete, fand er in Puteoli eine Gemeinde christlicher Brüder, bei denen er sieben Tage verweilte (Apg 28, 13). In Pompeji hat man, wie es scheint, flüchtige Spuren des Christentums gefunden[1]. Wenn nun in diesen beiden Städten das Christentum so früh Eingang gefunden hatte, so ist nicht zu bezweifeln, daß in bedeutenden Hafenstädten Süditaliens und Siziliens, die in so regem Verkehr mit dem Orient standen, wie in Neapel, Brindisi, Messina, Syrakus, sich ebenfalls schon christliche Gemeinden gebildet hatten. Zwar rühmen sich mehrere Städte in Mittel- und Norditalien, wie Pisa, Lucca, Ravenna, Mailand, Aquileja, von Schülern der Apostel das Evangelium erhalten zu haben; allein die Legenden, die dies berichten, sowie die Märtyrerakten, die von Blutzeugen dieser Städte aus der Neronischen Verfolgung sprechen, können keine historische Glaubwürdigkeit beanspruchen. Sicher ist jedoch, daß es gegen Ausgang des 2. Jahrhunderts Bischöfe in mehreren Städten Italiens gab; in der Angelegenheit des Osterfeierstreites versammelte Papst Viktor eine Synode in Rom, deren Mitglieder ohne Zweifel Bischöfe italienischer Gemeinden waren[2]. In Unteritalien traf Klemens von Alexandrien christliche Lehrer[3], woraus man den Bestand von Christengemeinden mit Sicherheit schließen kann. Und nach dem, was wir über die andern Länder des Römerreiches wissen, bestanden diese Christengemeinden vorwiegend in den Hauptstädten der Halbinsel. Von Rom aus ist offenbar der christliche Glaube in die übrigen Städte Italiens gebracht worden[4].

In Dalmatien hat ein Paulusschüler, der hl. Titus, gewirkt (2 Tim 4, 10); die monumentalen Funde auf dem altchristlichen Cömeterium von Salona lassen keinen Zweifel über das Bestehen der dortigen Christengemeinde im 2. Jahrhundert übrig[5].

---

[1] De Rossi, Bullett. di archeol. crist. 1864, 69—72 92—93.

[2] Euseb., Hist. eccles. 5, 26. [3] Strom. 1, 1 11.

[4] Lanzoni, Le origini del cristianesimo e dell' episcopato nell' Umbria romana, in Rivista storico-critica delle scienze teol. 1907, 739 ff 820 ff; Le origini del cristianesimo nella Campania Romana, ebd. 1910, 25 ff (mit Forts.). Paschini, La Chiesa Acquilejese ed il periodo delle origini, Udine 1909.

[5] Jelić, Das Cömeterium von Manastirine, in Röm. Quartalschr. 1891, 10 ff 105 ff 266 ff. Zeiller, Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dal-

In Gallien hat vielleicht ebenfalls ein Apostelschüler seine Missionstätigkeit ausgeübt, nämlich Crescenz, der nach einer durch bedeutende Handschriften gestützten Lesart vom hl. Paulus εἰς Γαλλίαν gesandt wurde[1]. Im südöstlichen Teile des Landes bestanden jedenfalls im 2. Jahrhundert blühende Kirchen; in Vienne in der Provinz Narbonnensis und in Lyon, der Hauptstadt der Provinz Lugdunensis, hielten die Gläubigen die furchtbare Verfolgung des Jahres 177 aus, der auch der greise Bischof Pothinus von Lyon zum Opfer fiel; sein Nachfolger wurde der hl. Irenäus. Dieser spricht im allgemeinen von der Verbreitung des Christentums bei den Germanen, den Kelten und den Iberern[2] und bezeugt dadurch jedenfalls das Vordringen des christlichen Glaubens in die Gegenden des mittleren und östlichen Galliens[3], selbst wenn seine Worte wie die ähnlichen Ausdrücke bei Tertullian[4] nicht urgiert werden dürfen. Schon das Vordringen des Gnostizismus im südlichen Gallien, den Irenäus in seiner Schrift bekämpft, beweist die Ausbreitung des Christentums; Städte wie Marseille und Arles hatten jedenfalls im 2. Jahrhundert ihre Bischofssitze; wohl auch einige Hauptstädte in Gallien und Germanien[5].

Über Britannien haben wir bloß ein allgemeines Zeugnis Tertullians[6], aus dem nichts anderes geschlossen werden kann, als daß es dort Christen gab. Die Legende von der Bekehrung des britischen Königs Lucius zur Zeit des Papstes Eleutherus hat keinen historischen Wert[7].

Die Tatsache, daß der hl. Paulus seine im Römerbrief (15, 24) ausgesprochene Absicht, nach Spanien zu reisen, sehr wahrscheinlich verwirklicht hat, haben wir bereits früher erwähnt (S. 96). Einzelheiten über die Ausbreitung des Glaubens auf der Iberischen Halbinsel erfahren wir jedoch keine in dieser ganzen Zeit; nur im allgemeinen bezeugen Tertullian und Irenäus, daß es dort im 2. Jahrhundert Christen gab, und dieses Zeugnis ist sicher als historisch anzunehmen.

Nach den lateinischen Provinzen Nordafrikas ist der christliche Glaube wohl von Rom aus gebracht worden, wie man bei dem lebhaften Verkehr zwischen der Hauptstadt des Reiches und Karthago, der wichtigsten Stadt der drei Pro-

---

matie, Paris 1906 (Bibliothèque de l'École des Hautes-Études); Une légende hagiographique de Dalmatie. St Domnius de Salone, in Revue d'hist. et de litt. relig. 1906, 193—218 385—407. Bulić, Dell' iscrizione che ricorda Furius Camillus Scribonianus e dell' epoca dell' introduzione del cristianesimo in Salona, in Bullett. di archeol. e storia dalmata 1905, 3—34.

[1] 2 Tim 4, 10. Andere Handschriften haben: εἰς Γαλατίαν.

[2] Iren., Adv. haer. 1, 2.

[3] Vgl. Duchesne, Fastes épiscopaux I 40 f.

[4] Adv. Iudaeos c. 7.

[5] Die späteren Legenden über Gründung von Christengemeinden in Gallien durch direkte Apostelschüler sind von Duchesne (a. a. O.) als durchaus unhistorisch erwiesen worden. Vergeblich haben einzelne Historiker, wie Bellet (Les origines des églises de France et les fastes épiscopaux, Paris 1898), dagegen Einwendungen zu erheben versucht.

[6] Adv. Iudaeos c. 7.

[7] Duchesne, Liber Pontificalis I, Introduction CII—CIV. Harnack, Der Brief des britischen Königs Lucius an den Papst Eleutherus, in Sitzungsber. der Berliner Akad. 1904, 906—916.

vinzen Afrika, Numidia und Mauretania, annehmen kann[1]. Jedenfalls war dort zur Zeit Tertullians die Zahl der Christen schon sehr beträchtlich; denn wenn auch bei seinen Schilderungen die rhetorischen Übertreibungen in Rechnung gebracht werden müssen, so ist doch das stolze Bewußtsein, mit dem er in seinen apologetischen Schriften[2] den Heiden die große Zahl der Christen vor Augen hält, ein Beweis dafür, daß es zahlreiche Gläubige in jenen blühenden Provinzen gab. Seine Angaben werden bestätigt durch ein späteres Zeugnis des hl. Cyprian, daß einer seiner Vorgänger auf dem bischöflichen Stuhle von Karthago, Agrippinus (Anfang des 3. Jahrhunderts), eine Synode von zahlreichen (plurimi) Bischöfen aus Afrika um sich versammelt hatte[3]. Von Anfang an erscheint Karthago als das Zentrum des kirchlichen Lebens in diesen Provinzen; von dort aus sind jedenfalls die andern Christengemeinden jener Länder organisiert worden.

2. Mehr Einzelheiten hinsichtlich der Ausdehnung, die das Christentum in dieser Periode gewonnen hatte, besitzen wir über die orientalischen Provinzen. Die Hauptstadt Ägyptens, Alexandrien, war das Zentrum, von dem aus der christliche Glaube in diesem uralten Kulturland sich verbreitete. Eusebius hat seiner Kirchengeschichte das alte Verzeichnis der alexandrinischen Bischöfe einverleibt. Wir zählen dort 16 Bischöfe vor Konstantin d. Gr. (bis zum hl. Petrus von Alexandrien einschließlich), und die Zeit der sechs letzten läßt sich durch andere Quellen feststellen. Daß die dortige Christengemeinde im 1. Jahrhundert entstanden ist, unterliegt keinem Zweifel; wir haben keinen historischen Grund, die alte Tradition der alexandrinischen Kirche abzuweisen, nach welcher der hl. Markus das Evangelium dort verkündet und eine christliche Gemeinde gegründet hat; vielleicht ist der Anfang derselben noch früher anzusetzen. Der Kaiser Hadrian spricht in seinem Briefe an Servianus vom Jahre 131 von den Christen Alexandriens[4]. Ihre große Bedeutung erhielt die dortige Kirche durch die Katechetenschule und deren Lehrer Klemens und Origenes.

Palästina, die Wiege des Christentums und der Schauplatz der Tätigkeit Jesu Christi selbst, hatte durch die beiden Kriege unter Vespasian und unter Hadrian furchtbar gelitten. Judäa war kein jüdisches Land mehr, sondern eine römische Provinz mit hellenistischer Kultur, die besonders in den Städten am Meere, in Cäsarea Stratonis, der Hauptstadt, in Joppe, Gaza, dann in Neapolis, Sebaste und andern ihren Mittelpunkt hatte; an die Stelle der heiligen Stadt der Juden war Älia Capitolina gegründet worden. Alle diese Städte und gewiß zahlreiche andere, auch die Küstenstädte Phöniziens, Tyrus, Sidon, Berytus, umschlossen christliche Gemeinden[5].

Weiter nördlich erreichen wir Antiochien, die bedeutende Hauptstadt des Orients, und die Provinz Syrien. Dorthin waren die ersten Christus-

---

[1] Vgl. Lejay, Les origines de l'église d'Afrique et l'église romaine, in Mélanges Godefroid Kurth II, Liège 1908, 41 ff.

[2] Apol. c. 37; Ad Scap. c. 15. [3] Cypr., Ep. 73, 3.

[4] Vopiscus, Vita Saturnini c. 8 (Müller, Fragm. hist. gr. III 624).

[5] Ermoni, Les églises de Palestine aux deux premiers siècles, in Revue d'hist. ecclés. 1901, 15—32.

gläubigen gekommen, welche durch die jüdische Verfolgung aus Jerusalem vertrieben worden waren. Eusebius hat uns ebenfalls die Liste der Bischöfe von Antiochien aufbewahrt; unter ihnen ragt in dieser Periode besonders der heilige Märtyrer Ignatius hervor. Von Antiochien ausgehend, überschritt das Christentum hier im Osten frühzeitig die Grenzen des Römerreiches. Es fand Eingang in die Landschaft Osrhoëne mit der Hauptstadt Edessa, wo wir Ende des 2. Jahrhunderts den christlichen Fürsten Abgar Bar Manu treffen. Die früh entstandene Legende von dem Briefwechsel Christi mit dem König Abgar (Königsname) von Edessa[1] bezeugt die Verbreitung des Christentums in diesen Gegenden. Auch andere Städte des großen Reiches der Parther am Euphrat und Tigris hatten Christengemeinden in dieser Zeit; sogar bis ins nordwestliche Indien scheint die Predigt des Evangeliums bereits damals vorgedrungen zu sein[2].

Unter den zahlreichen Provinzen Kleinasiens gab es in dieser Periode wohl keine mehr, in der nicht christliche Gemeinden bestanden hätten. Die Tätigkeit der Apostel Paulus und Johannes in diesen Gebieten haben wir besprochen. An die Gläubigen in Pontus, Galatien, Kappadozien, Asien und Bithynien ist der erste Petrusbrief gerichtet. Für die beiden nördlichsten Provinzen Bithynien und Pontus haben wir das wichtige Zeugnis im Briefe des Plinius an Trajan aus dem Jahre 112, nach welchem der christliche Glaube bereits unter der Landbevölkerung Eingang gefunden hatte; schon sind die heidnischen Tempel verlassen, die feierlichen Opfer unterbleiben, selten wird noch Opferfleisch gekauft. In den Briefen des Bischofs Dionysius von Korinth werden die beiden Kirchen von Nikomedien und Amastris (unter dem Kaiser Mark Aurel) erwähnt. Kappadozien, Galatien und Paphlagonien treten weniger hervor in dieser Zeit; doch finden wir auch hier die Kirchen von Cäsarea und von Amastris. Ein blühendes christliches Leben dagegen herrschte in den Provinzen der West- und Südküste, besonders in Asia, dem reichsten unter diesen Gebieten. Durch die Briefe des hl. Ignatius erfahren wir, daß in Ephesus, Magnesia, Tralles, Philadelphia, Smyrna Christengemeinden bestanden, jede mit ihrem Bischof, ihren Priestern und Diakonen. Die Quellen über die Geschichte des hl. Polykarp, über den Montanismus und den Osterfeierstreit lehren uns andere Kirchen kennen: Philomelium, Hierapolis, Sardes, Hieropolis, Synnada, Komane und Pepuza; Pergamum und Thyatira haben ihre Blutzeugen in dieser Zeit. Die Nachrichten des Eusebius über die christlichen Schriftsteller jener Gegenden lassen die hohe Bedeutung dieser Gemeinden klar hervortreten. Die beiden Inseln Cypern[3] und Kreta waren seit der apostolischen Zeit in den

---

[1] Tixeront, Les origines de l'église d'Edesse et la légende d'Abgar, Paris 1888. E. v. Dobschütz, Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus, in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1900, 422 ff.

[2] Vgl. Dölger, ΙΧΘΥΣ. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit I, Freiburg u. Rom 1910, 25 ff; Lillie, India in primitive Christianity, London 1909. Über Georgien vgl. Palmieri, La Chiesa Georgiana e le sue origini, in Bessarione, 2. ser. I (1901) 218 ff u. Forts.

[3] Hackett, History of the orthodox Church of Cyprus from coming of apostles Paulus and Barnabas to commencement of British occupation, London 1901.

Kreis der christlichen Missionstätigkeit gezogen worden. Unter den Briefen des Bischofs Dionysius von Korinth, die dem Eusebius vorlagen, gab es auch solche an die Bischöfe von Gortyna und von Knossus auf der Insel Kreta.

Die vier hellenistischen Provinzen der Balkanhalbinsel: Thrakien, Mazedonien, Epirus und Achaja, waren zum Teil längere Zeit der Schauplatz der Tätigkeit des hl. Paulus gewesen. Die Städte Byzanz, Anchialus, Develtus in Thrakien werden gelegentlich als Sitze christlicher Gemeinden erwähnt[1]. In Mazedonien behielt Thessalonich seine Bedeutung als Zentrum des christlichen Lebens; an die kaiserlichen Beamten dieser Stadt war unter anderem das Schreiben des Kaisers Antoninus Pius zu Gunsten der Christen gerichtet, von welchem Melito von Sardes in seiner Apologie spricht[2]. Unter den Gemeinden Griechenlands behielt Korinth die erste Stelle; an diese Kirche ist das Schreiben der römischen Kirche durch Klemens gerichtet; hier wirkte unter Mark Aurel der berühmte Bischof Dionysius, von dessen Pastoralschreiben an verschiedene Gemeinden, darunter diejenigen von Lakedämonien und Athen in Achaja, Eusebius ein Sammlung besaß.

Es ist somit ein gewaltiges Gebiet, über welches sich das Christentum im Laufe von etwa 150 Jahren ausgebreitet hatte. Man kann sagen, daß gegen Ende des 2. Jahrhunderts alle um das Mittelmeer gelegenen Länder ihre christlichen Gemeinden in größerer oder geringerer Anzahl besaßen. Die Geschichte dieser Ausbreitung des Evangeliums im einzelnen entzieht sich völlig unserer Kenntnis. Wir wissen, abgesehen von einzelnen Städten, in denen der hl. Paulus die apostolische Lehre verkündete, von keiner der zahlreichen Gemeinden, wer sie gegründet hat; nur von wenigen kennen wir die Namen der kirchlichen Vorsteher, der Bischöfe, in dieser Zeit. Auch über die Art der Missionstätigkeit haben wir bloß Andeutungen. Sicher gab es stets eifrige Gläubige, die dem Beispiele der Apostel folgten und die Verbreitung des Christentums zu ihrer Lebensaufgabe machten; die Didache bezeugt es wenigstens für die Gegend, wo sie entstanden ist. Christliche Philosophen, die nach ihrer Bekehrung ihre öffentliche Lehrtätigkeit in den Städten fortsetzten, die der Mittelpunkt des geistigen Lebens waren, werden manche unter den Gebildeteren zum Glauben an Christus gebracht haben. Der Einfluß reicher und vornehmer Bekenner des christlichen Glaubens, nicht nur in Rom, sondern auch in andern Städten des Reiches, wirkte auf deren Umgebung und den zahlreichen Anhang von Sklaven und Klienten. Der rege Handelsverkehr zwischen den Hauptstädten des Reiches unter sich, besonders zwischen den großen Hafenstädten, war ein Hauptmittel zur Verbreitung des wahren Glaubens. Dadurch erklärt es sich, wie nicht bloß in Rom, sondern auch in Südgallien die griechische Sprache unter den Christen in dieser Epoche vorherrschend war. Jeder einzelne Gläubige, mochte er in seiner Vaterstadt sein oder in der Ferne weilen, wurde gleichsam ein Missionär für seine Umgebung, schon durch sein Leben, das sich so sehr von dem seiner heidnischen Mitbürger unterschied, und das die Aufmerksamkeit auf die neue Religion, der er angehörte, lenken mußte.

---

[1] Euseb., Hist. eccles. 5, 15. Tillemont, Mémoires II 315.
[2] Euseb. a. a. O. 4, 33.

2. Die Kirche und die heidnische Welt. Förderung und Hindernisse in der Ausbreitung des Christentums; Stellung des Christentums zum Heidentum.

Literatur. — F. H. v. Arneth, Das klassische Heidentum und die christliche Religion. 2 Bde. Wien 1895. Bigelmair, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in der vorkonstantinischen Zeit. München 1902. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums (oben S. 130). Leclercq, Comment le christianisme fut envisagé dans l'Empire romain, in Revue Bénédictine 1901, 141—176. — Über die angebliche „Hellenisierung" des Christentums vgl. E. Hatch, The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church. London 1890; deutsch von E. Preuschen, Griechentum und Christentum. Freiburg 1892. Jentsch, Hellenentum und Christentum. Leipzig 1903. Harnack, Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche, in Die christliche Religion (Die Kultur der Gegenwart von Hinneberg), Berlin 1906, 129 ff. Soltau, Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche. Berlin 1906. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testamentes. Gießen 1909. Sohm, Wesen und Ursprung des Katholizismus, in Abhandl. der Kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch. Leipzig 1909. Sabatier, Les religions d'autorité et la religion de l'esprit. Paris 1904. Glover, The Conflicts of Religions in the early Roman Empire. London 1909. — Gegen diese Auffassung vgl. Blötzer, Die Entstehung des Christentums im Lichte der Geschichtswissenschaft, in Stimmen aus Maria-Laach LXIX (1905) 353 ff; Das heidnische Mysterienwesen und die Hellenisierung des Christentums, ebd. LXXII (1907) 37 ff 182 ff 508 ff. A. d'Alès, Mithriacisme et christianisme, in Revue pratique d'apologétique III (1907) 462 ff 519 ff. Batiffol, L'église naissante et le catholicisme 172 ff; deutsche Ausg. von Seppelt, 149 ff. Allo, Premiers rapports historiques du christianisme et du syncrétisme gréco-oriental, in Bessarione, 3. ser. VI (1909) 18 f; L'Évangile en face du syncrétisme païen. Paris 1910.

1. Die rasche Verbreitung des Christentums über das gewaltige Ländergebiet des Römerreiches und im Osten über die Grenzen dieses Reiches hinaus zeigt, daß manche fördernde Faktoren in der heidnischen Welt vorhanden waren, welche die gute Aufnahme der christlichen Wahrheit begünstigten. In der Tat, abgesehen von den rein äußerlichen Umständen, welche die Tätigkeit der christlichen Glaubensboten förderten, als: Erleichterung des Verkehrs durch die Vereinigung so großer Gebiete zu einem einzigen Reiche, weite Verbreitung der griechisch-hellenistischen Sprache und Kultur, zahlreiche Beziehungen zwischen weit auseinander liegenden Städten und Ländern, barg das Christentum in sich und offenbarte in seiner Erscheinung zahlreiche Anziehungspunkte für die so vielfach religiös zerrüttete und doch nach religiöser Befriedigung dürstende Zeit. Das war vor allem die innere Gewalt der im Christentum gebotenen Wahrheit selbst, dann der positive Gehalt und die Allgemeinverständlichkeit der Lehre. Dazu kamen die Erweise göttlicher Kraft in den Wundern und Charismen. Die sittliche Kraft der christlichen Wahrheit zeigte sich in dem reinen Leben der Gläubigen, deren Sitten der Spiegel ihrer Lehre waren: in ihrer Bruderliebe, ihrer Keuschheit. Im Christentum erkannte der Mensch seine wahre, hohe menschliche Würde; namentlich erhielt die Frau ihre richtige gesellschaftliche Stellung zurück, und die durch die Sklaverei bedingten sozialen Abstände wurden durch den Brudersinn der Christen und durch die Lehre von der christlichen Liebe sehr gemildert. Die Glaubensfreudigkeit und der Heldenmut der Märtyrer machten auf viele Zeugen dieses eigenartigen, nur auf der inneren Überzeugung von der Wahrheit beruhenden Heroismus tiefen Eindruck.

Die Christen der verschiedensten Stände wurden durch ihr Leben wie durch ihr Wort zu Missionären des Evangeliums [1]. Dann offenbarte das Christentum einen über allen nationalen Partikularismus und über äußere Formen erhabenen Charakter, der es befähigte, in alle Formen der Gesellschaft einzugehen, die Welt umzugestalten und zu veredeln, alle Bedürfnisse des Geistes und des Herzens zu befriedigen. Demgegenüber befand sich der Polytheismus einerseits in einem Prozeß der Zersetzung, welcher das Verlangen anregte nach einem über die Trübungen der Sinnenwelt erhabenen göttlichen Leben und der sich vielfach offenbarte in einer krankhaften Hinneigung zu fremden Kulten. Anderseits aber hatte in manchen gebildeten Kreisen der Polytheismus sich durch monotheistische und reinere sittliche Ideen geläutert, wozu namentlich die besseren Philosophen beigetragen hatten. Zahlreiche Anknüpfungspunkte bot der geschichtliche Zusammenhang mit dem Mosaismus: bei den Proselyten des Tores und bei einzelnen hellenistischen Juden war dem christlichen Glauben durch die reinere Gotteserkenntnis und die höhere Moral der Boden trefflich vorbereitet worden. Im Verlaufe des 2. Jahrhunderts gewann das Christentum eine Reihe philosophisch gebildeter Bekenner, welche durch Wort und Schrift bestrebt waren, die Vorurteile gegen den Christenglauben und dessen Bekenner zu zerstreuen und die Erhabenheit der Glaubenslehren wie der Sittengesetze des Evangeliums gegenüber dem Polytheismus und der heidnischen Philosophie zu schildern. Es ist nicht zu bezweifeln, daß diese Darstellungen der christlichen Apologeten auf manche Gebildete Eindruck machten und sie der Kirche zuführten.

2. Aber gegenüber diesen fördernden Momenten waren die dem Christentum feindlichen Kräfte kaum geringer. Zahlreiche Hindernisse standen der Verbreitung der christlichen Lehre entgegen. Die Macht tief eingewurzelter Vorurteile und des hartnäckigen Unglaubens, das Abschreckende der die Vernunft übersteigenden Geheimnislehren und der geforderten Selbstverleugnung, der Anstoß an dem, wie es schien, streng geforderten „blinden Glauben", die Entstellung einzelner christlichen Dogmen lähmten die Tätigkeit der Glaubensboten. Ihren Wundergaben stellte man einerseits die angeblichen heidnischen Wunder und Orakel gegenüber, anderseits suchte man sie durch magische Künste zu erklären; von näherer Prüfung nahm man Abstand, indem man schon an der einfachen schlichten Form, in der das Christentum auftrat, sich ärgerte und alles durch Goetentum und leeren Wahn zu erklären suchte. Gegen das reine Leben der Christen zeigten sich viele abgestumpft; man hielt den Gläubigen die Schändlichkeiten einzelner gnostischen Sekten entgegen und urgierte die Parteiungen unter den Christen, mißdeutete die edelsten Handlungen, wenigstens in ihren Beweggründen; zudem hielt gerade die Furcht vor einer strengen Moral viele vom Glauben ferne. Während man einerseits den Märtyrern die Standhaftigkeit der Philosophen, besonders der Stoiker, entgegenhielt, verlästerte man anderseits das Martyrium als Schwärmerei und blinde Todesverachtung; die

---

[1] Bezüglich der Soldaten vgl. Harnack, Militia Christi, Tübingen 1905. Bezüglich des Einflusses der Frauen vgl. Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christl. Kirche, Göttingen 1902; von der Goltz, Der Dienst der Frau in der christl. Kirche, Potsdam 1905.

Pöbelwut entbrannte noch heftiger beim Anblick ihrer Opfer, und die den Genußsüchtigen eigene Scheu vor jeder Gefahr und Verfolgung zog von der Berührung mit den Christen und von der Annahme, ja der bloßen Prüfung ihrer Lehre ab. Die abgestumpfte Sinnlichkeit und der feine Skeptizismus des Heidentums, das materielle Interesse ganzer Stände, insbesondere das der Götzenpriester, der Künstler, namentlich der Bildhauer, der Kaufleute und Handwerker, das ganze vom Polytheismus durchsäuerte Privatleben der Heiden legten der christlichen Predigt die größten Hindernisse in den Weg. Dem christlichen Universalismus trat die partikularistische Richtung unter Juden, Griechen und Römern, der Barbarenhaß der alten Welt entgegen; diese Welt wollte ihr selbstsüchtiges, widergöttliches Wesen mit allem Nachdruck behaupten; die Religion des Kreuzes, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit (1 Kor 1, 23), kam in Kampf mit der herrschenden Denkweise und Sitte; man konnte nicht begreifen, daß die Menge „philosophieren" könne, daß Auswärtigen, Ungebildeten, Sklaven dieselbe religiöse Erkenntnis zukomme wie den Landsleuten, den Gebildeten, den Freien. Waren die Christen anfangs als jüdische Sekte unbeachtet geblieben, so schadete ihrer Sache die Verachtung, mit der man über den barbarischen und jüdischen Ursprung, über die Armut und geringe Bildung vieler der ersten Bekenner herabsah vermöge des Bildungsaristokratismus der alten Welt. Wohl brachte die Reichseinheit viele Vorteile; aber damit war auch im römischen Staate eine Vermischung des Religiösen und des Politischen gegeben. Die Staatsreligion, damit der Staat selbst, schien gefährdet, die Verfolgung der Christen gerechtfertigt, ja gefordert. Mit der Verbreitung der griechischen Sprache war auch der verderbliche Einfluß der heidnischen Literatur gemehrt, besonders in der Erziehung. Nicht bloß die sittliche Roheit, sondern auch die verfeinerte pantheistische und materialistische Bildung der alten Welt, ihre Mythologie, ihre Staatskunst, alle Wissenschaften und Künste standen dem Christentum gleichmäßig fern, ja entgegen; die unerschöpfliche Sophistik der Leidenschaft war gegen dasselbe erregt. Bei aller religiösen Zerrüttung imponierte doch nicht wenigen der Glanz des polytheistischen Kultus, der Tempel und Altäre, der sichtbaren Götter, so daß man den Christen zurief: „Zeigt uns euern Gott!" Während aber der Aberglaube viele Gemüter erfüllte, hatte andere völliger Unglaube und die Nacht der Verzweiflung übermannt; später schrieb man dieses Elend gerade der neuen Religion zu. Der Hinneigung vieler Zeitgenossen zu den sacra peregrina stand die Anhänglichkeit anderer an die ererbte Religion entgegen, die einst das römische Staatswesen so gehoben, gehegt vom Aberglauben, von dem argwöhnischen Charakter des Despotismus samt allen Verirrungen der Schwärmerei, gestärkt durch Eigensinn und Hartnäckigkeit. Während aber andere Kulte sich dem bestehenden heimischen anschmiegten, trotzte ihm der christliche mit dem „unduldsamen" Anspruch, der einzig wahre, der einzig berechtigte zu sein. Gerade dadurch ferner, daß die heidnische Religion geläutert ward, schien das Bedürfnis nach einer neuen vermindert; man glaubte bei den Philosophen des Altertums dasselbe Wahre und Gute zu finden, noch dazu in schönerer Form; ja man behauptete, aus ihnen hätten Christus und seine Jünger geschöpft. Überhaupt war der Philosophenstolz und der Hang zu irdischem Wohlleben äußerst schwer zu besiegen. Bei

den Juden stand die herrschende Idee von dem Jüdischen als dem absolut Wahren und Ewigen, die gefälschte Messiasidee, der Parteihaß, der Zorn über die Aufnahme der Samariter, endlich der Rabbinismus der christlichen Heilsbotschaft mächtig entgegen; die träumerischen und phantastischen Spekulationen der Hellenisten unter ihnen drohten der Reinheit des Glaubens Gefahr. Indem das Christentum Frauen und Sklaven anzog und emporhob, bildete sich die Meinung, nur geistesschwache, verächtliche, ungebildete Menschen schlössen sich ihm an, es führe zu einer gefährlichen Umwälzung, gefährde die römische Weltherrschaft. Die Anschuldigungen des Atheismus, des Hochverrats, der Schwärmerei, der thyesteischen Mahlzeiten, der Blutschande, der Anstiftung alles Unheils, der Anbetung des Kreuzes, eines Esels usw. waren in weiten Kreisen verbreitet. Man glaubte um so mehr daran, als der christliche Kultus sorgfältig vor den Augen der Heiden verborgen gehalten ward. So Treffliches auch diesen Anschuldigungen gegenüber die Apologeten leisteten, sie fanden doch nur bei ganz vorurteilsfreien Gemütern Eingang, die den Zauberbann der Lüge durchbrachen; denn die heidnischen Gelehrten machten die bedeutendsten Anstrengungen, das Christentum teils wissenschaftlich teils mit Spott und Hohn zu bekämpfen, und waren hierin von vielen äußeren Mitteln, namentlich von der Gunst der Großen, unterstützt. Die Macht aller menschlichen Leidenschaften stand ihnen zur Seite; man haßte an den Christen die Wahrheit (Iustin., I. Apol. 24—28).

3. Bei dieser Stellungnahme des Heidentums dem Christentum gegenüber und angesichts des so tief einschneidenden Gegensatzes zwischen dem christlichen Glauben und dem gesamten Paganismus ist eine direkte Beeinflussung der Entwicklung christlichen Lebens durch heidnische Institutionen und Anschauungen auszuschließen. Das ganze Heidentum als Religion mit seinen verschiedenen Einrichtungen war den Christen eine Verirrung, ein Greuel, und die Heiden sahen ihrerseits das Christentum als eine vernunftwidrige und unwürdige Religion an. Daher ist nicht anzunehmen, daß die Christen heidnische Elemente bei der Ausbildung ihres Kultus, ihrer Organisation, ihrer kirchlichen Einrichtungen überhaupt übernommen oder daß heidnische Anschauungen einen positiven Einfluß ausgeübt hätten. Bei der Beurteilung von äußerlich ähnlichen Institutionen im Christentum und im Heidentum ist daher die größte Vorsicht anzuwenden; und es ist besonders zu berücksichtigen, was nicht immer geschehen ist, daß das allgemein menschliche Denken und Fühlen sowie der natürliche Verband zwischen den Menschen auf religiösem Gebiet ähnliche Erscheinungen bewirkt, ohne daß die Grundanschauung dieselbe ist und ohne daß eine direkte Beeinflussung des Christentums durch das Heidentum anzunehmen wäre.

Die Auffassung des Christentums als einer „synkretistischen Universalreligion“ [1], die in ihre Lehre, in ihre Einrichtungen und ihren Kultus alle möglichen Elemente aus der griechischen Philosophie, dem heidnischen Priestertum, den heidnischen Mysterienkulten u. dgl. aufgenommen hätte, widerspricht nicht nur dem übernatürlichen Charakter der Stiftung Jesu Christi, sondern auch der unbefangenen geschichtlichen Auffassung. Die kirchlichen Theologen gingen bei aller philosophischen Spekulation doch wesentlich von

[1] Harnack (Mission und Ausbreitung des Christentums I² 261 ff) faßt diese Grundidee der liberalprotestantischen Theologie zusammen.

dem Inhalt der kirchlichen Lehrüberlieferung aus und hielten daran fest. Die in den Häresien hervortretenden Abweichungen wurden auf Grund der Überlieferung abgewiesen. In den kirchlichen Einrichtungen und in der Hierarchie bildeten sich notwendigerweise Parallelen zu heidnischen Institutionen durch die Macht der Bedürfnisse, ohne daß jedoch eine direkte Beeinflussung in den wesentlichen Zügen nachweisbar wäre. Was die Gnadenmittel der Kirche, besonders die feierliche Aufnahme (initiatio) durch Taufe und Eucharistie sowie die Feier des eucharistischen Opfers und Mahles angeht, so mögen Einzelheiten im Gegensatz zu ähnlichen heidnischen Mysteriengebräuchen eingeführt und ähnliche Ausdrücke aufgekommen sein; eine Übernahme der Sache selbst aus dem Heidentum ist völlig ausgeschlossen. Noch weniger wird die rein rationalistische religionsgeschichtliche Auffassung des Christentums als einer der vielen religiösen Erscheinungen, die wie alle andern nur natürlich zu erklären ist[1], der Geschichte gerecht. Damit soll nicht geleugnet werden, daß ernste religionsgeschichtliche Forschungen zur Erklärung einzelner Erscheinungen helfen können.

4. Vergleichen wir alle die angeführten Faktoren miteinander, so stellt sich klar heraus, daß ohne besondern göttlichen Beistand die Kirche unterlegen wäre und nie den Sieg errungen hätte, den sie wirklich errang. Noch deutlicher tritt der göttliche Beistand hervor in der Reinerhaltung der Glaubensüberlieferung die Christus seiner Kirche anvertraut hat. Seit den Tagen des engherzigen, häretischen Judenchristentums, das die ganze Grundlage des Christentums bedrohte, waren so viele und so mannigfaltige Gefahren für Irrlehren und Abweichungen vorhanden, so viele Einflüsse um die Kirche herum, die ihr Wesen bedrohten, daß nur der übernatürliche Charakter und der besondere göttliche Schutz die Kirche vor Irrungen bewahren konnte. Keine ähnliche religiöse Erscheinung kann in dieser Beziehung mit ihr verglichen werden. Und schon die ältere Zeit fand in jener wunderbar großartigen Entfaltung der Kirche einen deutlichen Beweis ihrer göttlichen Stiftung, einen überreichen Inbegriff von Gründen der Glaubwürdigkeit; die unermeßliche Kluft zwischen den (menschlich betrachtet) so ungenügenden und geringen Mitteln und den staunenswerten Erfolgen ihrer Vertreter können rein natürliche Ursachen niemals überbrücken oder ausfüllen. Was den Untergang zu bringen schien — die blutige Verfolgung —, das führte gerade die volle Blüte herbei. Die übernatürliche Kraft, die weltüberwindende Stärke des Glaubens tritt uns in den Zeugen und Bekennern Jesu entgegen. Von ihnen konnte man sagen: „Was die Seele im Leibe, das sind die Christen in der Welt. Die Seele ist über alle Glieder verbreitet, so die Christen über alle Städte der Erde. Die Seele wohnt zwar im Leibe, aber sie ist nicht vom Leibe; ebenso wohnen die Christen in der Welt, aber sie sind nicht von der Welt. Unsichtbar wird die Seele im Leibe verwahrt, und die Christen werden erkannt, indem sie in der Welt bleiben, aber ihre Gottesverehrung bleibt unsichtbar. Das Fleisch haßt und bekriegt die Seele, die ihm keine Unbill zufügt, weil sie den sinnlichen Lüsten zu frönen wehrt, und die Welt haßt die Christen, obschon sie ihr nichts Übles zufügen, weil sie ihren Begierden widerstreben. Die Seele liebt das Fleisch, das ihr Feind ist, und die Glieder, und die Christen lieben ihre Feinde. Die Seele ist zwar

---

[1] Wie neuestens z. B. Reinach (Orpheus. Histoire générale des religions, Paris 1909) versucht hat. Vgl. dagegen Batiffol, Orpheus et l'évangile, ebd. 1910; Lagrange, Quelques remarques sur l'Orpheus de M. Salomon Reinach, ebd. (o. J.).

vom Leibe eingeschlossen, hält aber den Leib zusammen, und die Christen werden zwar wie in einem Gefängnisse in der Welt festgehalten, sie selbst aber halten die Welt zusammen. Unsterblich wohnt die Seele in sterblicher Hülle, und die Christen wohnen im Vergänglichen, die Unvergänglichkeit im Himmel erharrend. Hart gehalten in Speise und Trank wird die Seele vollkommener, und die Christen, tagtäglich gepeinigt, nehmen immer mehr zu. In diese Stellung hat sie Gott gesetzt, und dieser dürfen sie sich nicht entziehen" (Brief an Diognet c. 6).

3. Die Verfolgung der Christen durch die heidnisch-römische Staatsgewalt im 2. Jahrhundert.

Quellen. — Briefwechsel zwischen Plinius und Kaiser Trajan, bei Lightfoot, Apostolic Fathers Tl 2, Bd I, 2nd Ed., 50 ff. Vgl. Kleffner, Der Briefwechsel zwischen dem jüngeren Plinius und Kaiser Trajan, die Christen betreffend. Paderborn 1907. Reskript des Kaisers Hadrian an Minucius Fundanus (bei Iustin., I. Apol. 69. Euseb., Hist. eccles. 4, 9; vgl. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen I 330—345. Callewaert in Revue d'hist. et de litt. relig. 1903, 152 ff). Reskript des Antoninus Pius an das *Κοινόν* von Asien (Otto, Corpus apologetarum I, ed. 2, 244 ff); vgl. A. Harnack in Texte und Untersuchungen XIII, 4, Leipzig 1895; V. Schultze in Neue Jahrbücher für deutsche Theol. 1893, 131 ff. Märtyrerakten: Polykarp (Funk, Patrum apostol. opera I, 2. ed., 315 ff; vgl. Müller, Das Martyrium Polycarpi, in Röm. Quartalschr. 1908, Arch., 1—16; Aus der Überlieferungsgesch. des Polykarp-Martyriums, Paderborn 1908; Corssen, Die Vita Polycarpi, in Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch. 1904, 266 ff; Baden, Der Nachahmungsgedanke im Polykarpmartyrium, in Theologie u. Glaube 1911, 115—122), Carpus, Papylus und Agathonice (Harnack in Texte u. Untersuchungen III, 3—4), Justinus (Otto, Corpus apologetarum II, ed. 2, 266 ff; vgl. Pio Franchi de' Cavalieri, Note agiografiche, in Studi e Testi n. 8, Roma 1902), Pothinus von Lyon und seine Genossen (Euseb., Hist. eccles. 5, 1 ff), Apollonius (Analecta Bollandiana 1895, 284—294. Klette in Texte und Untersuchungen XV, 2, Leipzig 1897. Max, Herzog zu Sachsen, Der heilige Märtyrer Apollonius von Rom. Mainz 1903), Märtyrer von Scili (Usener, Index scholar. Bonnae 1881. Robinson in Texts and Studies I, 2); vgl. O. v. Gebhardt, Ausgewählte Märtyrerakten und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit der christl. Kirche, Berlin 1902; Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten, in Sammlung kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften II, 2, Tübingen 1901. Leclercq, Les martyrs, Bd I ff, Paris 1903 ff; Bardenhewer, Patrologie, 3. Aufl., 200 ff. Brief des Ignatius von Antiochien an die Römer (Funk, Patr. apost. opp. I 212 ff). Schutzschriften der verschiedenen Apologeten (s. unten). Verschiedene Angaben bei Euseb., Hist. eccles. l. 3—5.

Literatur. — Charakter der Verfolgungen: J. E. Weis, Christenverfolgungen. Geschichte ihrer Ursachen im Römerreiche. München 1899; dort die neuere Literatur über den Charakter der Christenverfolgungen. Th. Mommsen, Der Religionsfrevel nach römischem Recht, in Histor. Zeitschr. 1890, 389—429. C. A. Kneller S. J., Hat der römische Staat das Christentum verfolgt? in Stimmen aus Maria-Laach LV (1898) 1 ff 122 ff 276 ff 349 ff. Overbeck, Studien zur Geschichte der alten Kirche I (1875) 93—157. Linsenmayer, Die Christenverfolgung im römischen Reiche und die moderne Geschichtschreibung, in Histor.-polit. Blätter CXXVII (1901) 237 ff 317 ff; Die juridische Basis der Christenverfolgungen im römischen Reiche, in Theol.-prakt. Monatsschr. 1902, 585 ff. Kuhn, Betrachtungen über Majestät und Majestätsbeleidigungen im römischen Kaiserreich. München 1901. Mair, Römische Beamte als Christenverfolger, in Katholik LXXXIII (1903) 8 ff 148 ff. Allard, Die Christenverfolgungen und die moderne Kritik; deutsch von Holzmann. Straßburg 1905. E. Le Blant, Sur les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs,

in Comptes-rendus de l'Académie des Inscr. 1866, 358—377; Les sentences rendues contre les martyrs, in Mélanges J.-B. de Rossi, Paris 1892, 29—40. Callewaert, Les premiers chrétiens furent-ils persécutés par édits généraux ou par mesures de police? in Revue d'hist. ecclés. 1901, 771 ff; 1902, 5 ff 324 ff 601 ff; Les premiers chrétiens et l'accusation de lèse-majesté, in Revue des quest. histor. LXXVI (1904) 5 ff; Les persécutions contre les chrétiens dans la politique religieuse de l'empire romain, ebd. LXXXII (1907) 5 ff; La méthode dans la recherche de la base juridique des premières persécutions, in Revue d'hist. ecclés. 1911, 5—16 (mit Fortsetzungen). Rambaud, Le droit criminel romain dans les Actes des martyrs. 2[e] éd. Lille 1907. — Allgemeine Werke über die Verfolgungen: K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian. Bd I. Leipzig 1890. E. G. Hardy, Christianity and the Roman Government. London 1894. P. Allard, Le christianisme et l'empire romain de Néron à Théodose. 7[e] éd. Paris 1908 (Bibl. de l'enseign. d'hist. ecclés.). Le Blant, Les persécuteurs et les martyrs aux premiers siècles de notre ère. Paris 1893. G. Uhlhorn, Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum. 5. Aufl. Stuttgart 1889. Linsenmayer, Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat bis zum Tode des Kaisers Julian. München 1905. Harnack, Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten christlichen Jahrhunderten (mit Schriften von zwei andern Verf.). Leipzig 1905. Allard, La législation persécutrice aux trois premiers siècles, in Revue cath. des Inst. et du Droit, 2[e] sér. XXXV (1905) 103 ff mit Forts. Workmann, Persecution in the early Church. London 1906. — Über die Verfolgungen des 2. Jahrhunderts: P. Allard, Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles. 3[e] éd. Paris 1903; La situation légale des chrétiens pendant les deux premiers siècles, in Revue des quest. histor. LIX (1896) 5—43. Aubé, Histoire des persécutions de l'église jusqu'à la fin des Antonins. 2 Bde. Paris 1875—1878. Callewaert, Le délit du christianisme dans les deux premiers siècles, in Revue des quest. histor. LXXIV (1903) 28 ff. Manaresi, L'impero romano e il cristianesimo nei primi tre secoli. I: Da Nerone a Commodo. Roma 1909.

1. Das Christentum erschien bei seinem ersten Auftreten der römischen Staatsgewalt als ein Zweig, eine Sekte des Judentums. Lange Zeit hindurch bestand diese Ansicht bei den römischen Behörden; und dank den Privilegien, welche die Juden für die Ausübung ihres Kultus besaßen, konnten die christlichen Gemeinden in den Gebieten des Reiches gegründet und eingerichtet werden. Gegen Ende des 1. Jahrhunderts jedoch, vielleicht anläßlich der Erhebungen für die von den Juden geforderte Tempelsteuer, die jetzt für den Tempel des Jupiter Capitolinus eingetrieben wurde, stellte sich der Unterschied zwischen den Juden und den von diesen gehaßten und verleugneten Christen heraus. Die Duldung, welche dem jüdischen Religionswesen im Römerreiche zu teil wurde, ging nun aber nicht auf das Christentum über; dieses wurde vielmehr rechtlich als eine verbotene Religionsgemeinschaft betrachtet und behandelt. Der heidnische Staat kannte keine allgemeinen Menschenrechte, keine Gewissensfreiheit: er sah in der Religion bloß eine Staatseinrichtung und verbot, fremde Kulte ohne seine Genehmigung einzuführen sowie Proselyten zu machen; er sah in der Kirche eine verbotene Verbindung, in der Weigerung der Anbetung der Staatsgötter eine hartnäckige Gottlosigkeit, im Fernbleiben von den Festlichkeiten zu Ehren der vergöttlichten Kaiser eine hochverräterische Gesinnung. Wohl hatte man Volksgötter geduldet, aber nur für die Angehörigen besiegter Nationen oder kraft eines Senatsbeschlusses, und auch diese nur, wenn sie nicht ausschließlich herrschen wollten. Dazu witterte der Argwohn mehrerer

kaiserlichen Despoten überall politische Zwecke; ihre Habsucht trieb sie zu Gewaltmaßregeln gegen Verdächtige, ihr Fanatismus zur Unterdrückung der Verächter ihrer geträumten Gottheit. Ebenso äußerte sich oft die blinde Wut eines fanatisierten Pöbels[1], der in seinem Aberglauben alle Unglücksfälle im Reiche auf die verhaßten Bekenner der neuen Lehre zurückführte und dieselben den beleidigten Göttern zur Sühne geopfert wissen wollte. Im ersten christlichen Jahrhundert gab es noch kein besonderes Gesetz gegen die Christen, die unter Klaudius noch nicht von den Juden unterschieden, unter Nero vorzüglich wegen angeblicher Brandstiftung in Rom und geheimer Verschwörung verfolgt worden waren (oben S. 102). Unter Domitian lastete auf ihnen die Anklage der Gottlosigkeit und der jüdischen Gebräuche (oben S. 109), welche wiederum der mildere Nerva verbot. Der von den Juden unter Vespasian und Titus mit Strenge eingeforderte Leibzoll für den Tempel des Jupiter wurde damals auch von den Christen eingetrieben[2].

2. Bei der Feststellung der Verschiedenheit des Christentums von dem Judentum war wenigstens für die Praxis der Rechtssatz geltend geworden, daß das Christentum verboten sei (christianos esse non licet); die Christen erschienen als ein staatsfeindliches, die öffentliche Ordnung gefährdendes Element. Unter Trajan (98—117) finden wir zuerst ein richterliches Vorgehen gegen die Christen um ihrer Religion willen. Daß die christlichen Bekenner tatsächlich als Christen, d. h. als Anhänger des Christenglaubens, und nicht als der ihnen vom heidnischen Pöbel vorgeworfenen gemeinen Verbrechen Schuldige verurteilt wurden, ergibt sich mit Sicherheit aus den echten Märtyrerakten und aus den Ausführungen der Apologeten des 2. Jahrhunderts. An Trajan wandte sich der Statthalter von Bithynien, der jüngere Plinius, mit der Anfrage, was gegen die in seiner Provinz besonders zahlreichen Christen geschehen solle, an denen er kein grobes Verbrechen, wohl aber einen übermäßigen Aberglauben gefunden habe. Der Kaiser antwortete, es sei im allgemeinen keine feste Regel zu geben; er finde für gut, die Christen nicht aufzusuchen; würden sie aber angeklagt, so seien sie, im Falle sie überwiesen würden, zu bestrafen, jedoch so, daß die, welche den christlichen Glauben verleugnen und durch die Tat sich als Verehrer der Götter zeigen, für das Vergangene Verzeihung erhalten sollten. Die Art der Bestrafung wird nicht angegeben; allein aus der Bezugnahme auf den Brief des Plinius durch den Kaiser geht hervor, daß die poena capitalis gemeint ist. So sehr diese Entscheidung vom sittlichen Standpunkt aus verwerflich war[3], so wollte der Kaiser eben von seinem politisch-rechtlichen

[1] Tertull., Ad Scap. c. 3; Apol. c. 40. Orig., C. Cels. 3, 15; Comment. ser. in Matth. n. 39 (Migne, Patr. gr. 13, 1654).

[2] Xiphilin., Epit. Dion. Cass. 68, 1. Tertull., Apol. c. 5. Lact., De mort. pers. c. 3. Euseb., Hist. eccles. 3, 20 fin. Die den Juden gewährte Duldung (Ioseph., Antiq. 19, 5, 3) schloß Strafgesetze gegen den Übertritt römischer Bürger zum Judentum (Tacit., Ann. 2, 85) nicht aus.

[3] Die Briefe (Plin. iun., Ep. 10, n. 97 98; ed. Keil 231 f) wurden von Gibbon, Semler, Corrodi, Held u. a. bezweifelt, dagegen von Haversaat, Gierig, Gieseler, Neander u. a. verteidigt; die Übereinstimmung in den Handschriften, die Zeugnisse von Tertullian (Apol. c. 2) und Eusebius (a. a. O. 3, 33) sowie innere Gründe sprechen für die Echtheit. Zur Beurteilung des Vorgehens durch die Apologeten siehe

Standpunkt aus die öffentliche Mißachtung der Staatsreligion schwer bestraft wissen. Es waren damit die Christen der Willkür der Behörden und dem Hasse ihrer Ankläger preisgegeben. Der berühmteste Blutzeuge aus der Zeit Trajans ist der hl. Ignatius, Bischof von Antiochien, der in Fesseln gelegt und nach Rom geschleppt wurde, wo er von wilden Löwen im Kolosseum zerrissen ward. Mit heiliger Standhaftigkeit starb der große Mann, der von der Reise aus sieben Briefe geschrieben und die Römer insbesondere gebeten hatte, nichts für seine Befreiung zu tun, da er sich freue, als Korn Gottes durch die Zähne der Tiere gemahlen zu werden, damit er als reines Brot befunden werde[1]. Ebenso wurde in Palästina auf Anstiften der Juden der hl. Simeon, zweiter Bischof von Jerusalem, 120 Jahre alt, gekreuzigt[2]. In Rom fanden Nereus und Achilleus wahrscheinlich um diese Zeit den Martertod[3].

Unter Hadrian (117—138), der, wenn er auch nicht dem religiösen Synkretismus huldigte, doch anfangs den Christen geneigt erschien[4], steigerte sich der Haß der Heiden gegen die Christen so, daß bei öffentlichen Festen durch wütendes Toben die Obrigkeiten genötigt wurden, dieselben ohne weitere Untersuchung hinrichten zu lassen. Darüber entrüstet, machte Serennius Granianus, Prokonsul von Asien, beim Kaiser Anzeige und Vorstellung. In der an dessen Nachfolger Minucius Fundanus gerichteten Antwort verbot der Kaiser, die Christen auf bloßes Pöbelgeschrei hin zu verurteilen; nur wegen erwiesener Verbrechen, nämlich wegen des standhaften Bekenntnisses des christlichen Glaubens, sollten dieselben, außerdem aber auch die falschen Ankläger bestraft werden[5].

Antoninus Pius (138—161) hob nicht nur das den Juden so verhaßte Verbot der Beschneidung wieder auf, sondern erwies sich auch mild gegen die Christen, die der heidnische Pöbel aus Anlaß eines Erdbebens in Asien und auf Rhodus sowie anderer Unglücksfälle verfolgte. Ihm reichten Aristides

---

Tertull. a. a. O. Über die Verfolgung durch Plinius s. C. F. Arnold, Studien zur Geschichte der plinianischen Christenverfolgung, in Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreußen, Königsberg 1887, Hft 5.

[1] Den Tod des hl. Ignatius (Euseb. a. a. O. 3, 26 32 36) setzen die einen auf 115—116, andere auf 107, Borghesi (Ann. archeol. XVII 331), Mozzoni (Sec. II, not. 3) auf 114. Siehe Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur II, 1, 381 ff; Lightfoot, Apostolic Fathers Tl 2, I[2], Lond. 1889, 1 ff.

[2] Hegesipp. bei Euseb. a. a. O. 3, 32. Acta SS. 18. Febr., c. 107.

[3] Kraus, Roma sotterr. 42 f 74. De Rossi, Bullett. di archeol. crist. 1874, 5 ff 68 ff 122 ff; 1875, 5 ff.

[4] Dem Zeugnisse des Lampridius (In Alex. Sev. c. 43) über den Plan Hadrians, Christum unter die Götter aufzunehmen, steht Spartianus (In Hadr. c. 22: sacra Romana diligentissime curavit, peregrina contempsit) entgegen. Das Christentum berührte er sonst nur als ein Element alexandrinischer Religionsmengerei (Ep. ad Serv. Cos. Vopisc. c. 8). In den Sibyllen heißt er aber πανάριστος ἀνήρ.

[5] Das Edikt an Minucius Fundanus bei Iustin., I. Apol. 69; Euseb., Hist. eccles. 4, 9. Wahrscheinlich ist der lateinische Text bei Rufinus (Hist. eccles. 4, 9) Original der griechischen Übersetzung. Sulpic. Sever., Chron. 2, 31; ed. Halm 86: Quarta sub Adriano persecutio fuit, quam tamen postea exerceri prohibuit, iniustum esse pronuntians, ut quisquam sine crimine reus constitueretur. Vgl. Oros., Hist. adv. pagan. 7, 13. Das an sich ziemlich unbestimmte Edikt wandten die Statthalter verschieden an, mehrere auch zur Rettung der Christen (vgl. Tertull., Ad Scap. c. 5). Mecklin, Hadrians Reskript an Minucius Fundanus (Dissert.), Leipzig 1900.

und der zum Christentum bekehrte Philosoph Justinus aus Flavia Neapolis (dem alten Sichem) Schutzschriften für die Christen ein, die auch günstige Aufnahme gefunden zu haben scheinen; wenigstens war Antoninus bestrebt, ähnlich wie sein Vorgänger, die Christen gegen die tumultuarischen Forderungen und die Aufläufe des Pöbels zu schützen, und er erließ in diesem Sinne Schreiben nach Griechenland. Doch kamen unter der Regierung dieses Kaisers Martyrien vor, besonders aus Anlaß von heidnischen Volksaufläufen. Der berühmteste Blutzeuge dieser Zeit ist der hl. Polykarp, Bischof von Smyrna, Schüler des Apostels Johannes, gegen den der heidnische Pöbel besonders getobt hatte; er starb (155 oder 156) auf dem Scheiterhaufen, indem er freudig sich als Zeugen des Herrn bekannte, dem er 86 Jahre gedient habe[1]. Ihm waren daselbst andere Märtyrer vorangegangen, wie Germanikus. Die einsichtigen Gläubigen boten sich nicht von selbst den Richtern und Häschern dar, wie ein Phrygier Quintus, der sich selbst unaufgefordert für einen Christen erklärte, aber aus Furcht vor den wilden Tieren, denen er vorgeworfen werden sollte, opferte und so abfiel; es war eine heilige Pflicht, den Glauben vor den fragenden Obrigkeiten nicht zu verleugnen, aber eine vermessene Schwärmerei, sich tollkühn in die Gefahr zu stürzen, der man durch die Flucht sich entziehen konnte. Der Tod des heiligen Bischofs kühlte in Smyrna die Verfolgungswut; aber auch an vielen andern Orten Kleinasiens machte sie sich geltend, und nur ein winziger Teil dessen, was wirklich geschah, ist zu unserer Kenntnis gekommen[2]. Bereits ward alles aufgeboten, die Christen verhaßt und lächerlich zu machen; der Zyniker Crescens, der Redner Fronto, dann der Satiriker Lucian wie der Philosoph Celsus regten immer mehr die Massen auf und wetteiferten darin mit den Juden und Goeten, von denen namentlich Alexander von Abonoteichos als Aufhetzer umherzog und die Ausrottung der Christen betrieb.

3. Diese Hoffnungen der erbitterten Heiden schienen sich zu erfüllen unter dem Kaiser Markus Aurelius (161—180), der ebenso der stoischen Philosophie als der Staatsreligion ergeben war und in den Christen nur staatsgefährliche Fanatiker sehen wollte[3]. Es durften nicht nur die Behörden und die Ankläger gegen die Christen frei schalten, sondern sie wurden auch durch kaiserliche Befehle dazu ermächtigt, sie aufzusuchen und zu martern[4]. In einer diesem Kaiser eingereichten Schutzschrift sprach Bischof Melito von Sardes, einer der tüchtigsten christlichen Schriftsteller, aus, es würden von schamlosen An-

---

[1] Ep. de mart. Polyc. bei Euseb. a. a. O. 4, 15 und in der Ausgabe der Opera Patr. apostol. Über das Todesjahr des hl. Polykarp s. Lightfoot, Apostolic Fathers Tl 2, I² 644 ff; Schwartz in den Abhandlungen der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen 1904—1905; Corssen in Zeitschr. für neutest. Wissensch. 1902, 61 ff.

[2] Iul. Capitol., Vita Antonini Pii c. 9. Euseb. a. a. O. 4, 26. Über das Edikt πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας im Anhange von Iustin., Apol. 1, 70, bei Euseb. a. a. O. 4, 13, fälschlich dem Nachfolger Antonins beigelegt, s. die oben S. 141 zitierten Abhandlungen; dasselbe ist als unecht oder wenigstens als interpoliert anzusehen.

[3] J. Dartigne-Peyron, Marc-Aurèle dans ses rapports avec le christianisme, Paris 1897.

[4] Mark Aurels Monologe εἰς ἑαυτόν l. 9, 3; 12, 28. Iul. Capitol., Vita M. Aurel. c. 13 21. Epigramme über seine Opferschlächtereien bei Ammian. Marcellin., Hist. rom. 25, 4.

gebern und raublustigen Menschen unter dem Vorwande der neuen Edikte die Christen Tag und Nacht ausgeplündert und gehetzt; er bezweifle, ob solches der Kaiser angeordnet, aber dieser selbst möge als gerechter Richter von der Schuld der Angeklagten sich überzeugen, sie nicht einer Behandlung preisgeben, die sich nicht einmal Barbaren und Feinden gegenüber gezieme. Betreffs des Christentums selbst bemerkt er: „Die philosophische Schule, der wir angehören, ist zwar zuerst unter den Barbaren aufgekommen, nachher aber, als sie unter den Völkern deines Reiches seit der berühmten Herrschaft des Augustus, deines Vorfahrs, emporgeblüht, wurde sie in ganz vorzüglichem Maße für dein Reich ein glückverheißendes Gut; denn von da an hat die Hoheit des römischen Namens sich an Größe und Ruhm erweitert. . . . Bloß Nero und Domitian haben, durch übelwollende Menschen überredet, unsere Religion zu brandmarken gesucht; von ihnen sind falsche Gerüchte, von der leichtgläubigen Menge ohne alle Prüfung angenommen, auch auf die Gegenwart herabgekommen. Was aber jene aus Unkunde gefehlt, haben deine frommen Vorfahren wiedergutgemacht, indem sie diejenigen, welche betreffs der Christen etwas zu neuern wagten, oftmals mit mehreren schriftlichen Erlassen rügten. In diesem Sinne hat dein Großvater Hadrian sowohl an andere als auch an Fundanus, Prokonsul Asiens, geschrieben; dein Vater aber hat zu der Zeit, in der du mit ihm die Regierung führtest, den Städten den Befehl gesandt, gegen uns keine Neuerung einzuführen, so namentlich an die Larissäer, Thessalonicher, Athener und an alle Griechen. Von dir aber, der du nicht bloß die gleiche Meinung von uns hast, sondern noch eine viel menschenfreundlichere und der Weisheit mehr entsprechende, hegen wir die Hoffnung auf Erfüllung aller unserer Bitten." [1]

Aber weder diese noch die andern Verteidigungsschriften, die damals zahlreich eingereicht wurden — von dem Bischofe Claudius Apollinaris von Hierapolis, von dem Athener Athenagoras u. a. m. —, machten auf den kalten kaiserlichen Philosophen einen Eindruck. Die wunderbare Errettung im Kampfe gegen die Markomannen (174), die nach der Darstellung der christlichen Apologeten dem Kaiser und dem Heere durch das Gebet der christlichen Legio fulminata erwirkt worden war, wurde von dem Kaiser dem regenspendenden Jupiter zugeschrieben [2]. Nicht bloß wurde das altrömische Gesetz, das

---

[1] Melito bei Euseb., Hist. eccles. 4, 26. Routh, Rel. sacr. 1, 109 f.

[2] Die Geschichte der Legio fulminea oder fulminata findet sich bei Tertull., Apol. c. 5; Ad Scap. c. 4; Claud. Apollin. bei Euseb. a. a. O. 5, 5, und im wesentlichen stimmen die heidnischen Berichte über die Tatsache, daß die Gefahr des Verschmachtens beseitigt wurde, überein, schreiben dieselbe aber dem Gebete des Kaisers (Iul. Capitol. a. a. O. c. 24; Cl. Claudianus, In VI. cons. Honorii carm. 28; Themist., Oratio τίς ἡ βασιλικωτάτη τῶν ἀρετῶν) oder dem ägyptischen Magier Arnuphis (Dio Cass., Hist. rom. 71, 8) zu. Eine dem Kaiser vom Senate errichtete Bildsäule sowie Münzen feierten den Mark Aurel als Erretter seines Heeres. Übrigens bestand der Name Legio fulminatrix, eigentlich fulminata, schon lange (Dio Cass. a. a. O. 55, 23) und kam nicht erst auf, wie Claudius Apollinaris oder auch Eusebius, der diesen vielleicht nur flüchtig las, annahm. Vgl. die Untersuchungen von A. Harnack in Sitzungsberichten der Akad. der Wissensch. zu Berlin 1894, 835—882; Weizsäcker in Einleitung zur akademischen Preisverteilung in Tübingen 1894; Mommsen in Hermes 1895, 90—106; Petersen in Rhein. Museum für Philologie 1895, 453—474; Geffken in Neue Jahrb. für das klass. Altertum 1899, 253 ff.

von Sklaven Geständnisse gegen ihre Herren zu erpressen verbot, den Christen gegenüber nicht geachtet, sondern es wurde auch ein neues, wenn auch auf dieselben nicht ausschließlich, so doch vorzüglich berechnetes Gesetz erlassen: es seien die auf eine Insel zu verbannen, „welche etwas tun, wodurch den beweglichen Gemütern der Menschen eine abergläubische Furcht vor der Gottheit eingeflößt werden könnte" [1].

Die Verfolgung wütete am meisten in Rom, dann in Kleinasien, darauf in Gallien. In Rom hatte sich eine Frau, die früher mit ihrem Manne sehr ausschweifend gelebt, zum Christentum bekehrt und sich lange vergeblich bemüht, diesen zu bessern; da er immer lasterhafter wurde, ein Zusammenleben mit ihm ohne schwere Sünde nicht möglich war, derselbe in Alexandrien noch Ärgeres verübte, trennte sie sich von ihm mittels eines Scheidebriefes oder machte vielmehr von einem den Gläubigen zustehenden Rechte (1 Kor 7, 15) Gebrauch. Nun klagte sie der Ehemann als Christin an; der Prozeß erhielt einen Aufschub, da die Frau ein kaiserliches Reskript erlangte, daß sie vorher ihr Vermögen und ihren Haushalt in Ordnung bringen dürfe. Nun klagte der Ehemann den Ptolemäus an, der seine Frau in der christlichen Religion unterrichtet hatte; dieser wurde, bloß weil er sich als Christen bekannte, vom Stadtpräfekten Q. Lollius Urbicus nach harter Gefangenschaft zum Tode verurteilt; als man ihn zum Tode abführte, machte ein anderer Christ namens Lucius dem Präfekten Vorwürfe über die Hinrichtung eines Mannes, dem kein Verbrechen nachgewiesen sei; auch er ward, da er auf die Frage des Urbicus sich als Christ bekannte, hingerichtet, desgleichen ein dritter. Justinus, der dies in Rom miterlebte und in seiner Schutzschrift dem Kaiser entrüstet vortrug, sah sich von den Nachstellungen des Zynikers Crescens bedroht, und wirklich traf auch ihn bald danach mit mehreren andern Christen das Todesurteil (163—167) [2]. Viele andere römische Christen endeten damals als Märtyrer.

Zu Pergamum in Kleinasien erlitt der Bischof Karpus von Thyatira mit einem Diakon Papylus den Martertod. Sie wurden zum Scheiterhaufen verurteilt und verbrannt. Eine Christin Agathonice, die dies sah, bekannte laut ihren Glauben und wartete kein Urteil ab, sondern stürzte sich freiwillig in die Flammen [3].

Besonders heftig war die Verfolgung in Gallien, zumal 177 in der Kirche von Lyon und Vienne, welche darüber den kleinasiatischen Kirchen ein ausführliches Schreiben sandte. Hier waren heidnische Volksmassen und die Obrigkeiten im Bunde; die Christen wurden, wo sie öffentlich erschienen, beschimpft, mißhandelt, in ihren Häusern geplündert. Dann wurden die Angesehensten unter ihnen ergriffen und den Stadtbehörden vorgeführt. Bei Ab-

---

[1] Über das im Anhange bei Iustin., Apol. 1, 71 stehende Edikt des Kaisers s. oben S. 145 A. 2.

[2] Iustin., Apol. 2, 1—3. Euseb. a. a. O. 4, 16 f. Über die Zeit siehe A. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius II, 1, 274 ff.

[3] Der Martertod dieser Blutzeugen fällt eher in die Verfolgung unter Mark Aurel als in die Decische Verfolgung. Zu dieser Frage vgl. J. de Guibert, La date du martyre des ss. Carpos, Papylos et Agathonice, in Revue des quest. histor. LXXXIII (1908) 5 ff.

wesenheit des kaiserlichen Statthalters wurden sie einer qualvollen Haft unterworfen; als dieser kam, wurde die Untersuchung mit der Folter begonnen, um sie unnatürlicher Laster überführen zu können. Da nun, empört hierüber, ein junger Mann (Vettius Epagathus) vor den Behörden für die Unschuld seiner Brüder in Christus eintrat und Gehör verlangte, wurde ihm dies nicht bewilligt, er vielmehr als Verteidiger der Christen eingekerkert. Heidnische Sklaven sagten auf der Folter Verbrechen ihrer christlichen Herren aus, wie man sie wollte; alle Mittel wurden aufgeboten, die Angeklagten zur Verleugnung des Glaubens zu bringen. Der neunzigjährige Bischof Pothinus von Lyon starb unter zahllosen Mißhandlungen, Sanktus, Diakon von Vienne, der Neophyt Maturus, Attalus von Pergamum, die Sklavin Blandina, der Knabe Pontikus bewiesen ihren christlichen Heldenmut, und selbst solche, die aus Schwäche abgefallen waren, bekannten sich nachher laut als Christen, um ihren Abfall zu sühnen. Viele Christen warf man wilden Tieren vor; andere, die römische Bürger waren, wurden enthauptet. Sechs Tage blieben die Leichen der Getöteten unbeerdigt; dann verbrannte man sie und streute die Asche in die Rhone. Die Zahl der Blutzeugen war sehr bedeutend in Gallien. Der Konsular Heraklius wunderte sich, daß in Autun ein junger Christ, Symphorianus, der einer öffentlich umhergefahrenen Bildsäule der Kybele keine Verehrung bezeigte und als Störer des Kultus erschien, der Aufmerksamkeit der Behörden entgangen war; er ließ denselben nach seinem standhaften Bekenntnis, zu dem seine Mutter ihn mahnte, enthaupten [1].

Unter Commodus (180—192), der seinem Vater sehr unähnlich war und lieber den Athleten als den Philosophen spielte, wurden keine Befehle gegen die Christen erlassen; es gab deren mehrere am kaiserlichen Hofe, und sogar Marcia, des Kaisers Frau, gehörte zu ihnen oder war ihnen doch sehr günstig [2]. Ein römischer Priester, Hyacinthus, war deren Pflegevater gewesen, und sie selbst stand in Beziehungen zu dem römischen Bischof Viktor. Aber viele Statthalter fuhren noch fort, die Christen zu verfolgen, wie der Prokonsul von Kleinasien, Arrius Antoninus, und in Rom selbst ward Apollonius als Christ hingerichtet [3]; wahrscheinlich fällt auch das Martyrium der hl. Cäcilia in diese Zeit [4]. Zum erstenmal floß jetzt (180), nach Tertullian [5], das Blut der Christen auch in Afrika. Neben andern wurden Gläubige aus Scili in Numidien durch den Prokonsul P. Vigellius Saturninus in Karthago als Christen zum Tode verurteilt. Allein im ganzen genoß die Kirche Ruhe, besonders in den

---

[1] Ep. eccles. Lugdun. et Vienn. bei Euseb., Hist. eccles. 5, 1 f. Routh, Rel. sacr. I 267—296. Baumann, Les martyrs de Lyon. Paris 1906.

[2] Iren., Adv. haer. 4, 30. Philosophum. 9, 12; ed. Miller 287 288. Dio Cass., Hist. rom. 72. 4. Vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus 187 f; Pasciucco, Marcia concubina di Commodo, S. Maria Castel-Vetere 1905. Concubina hieß auch die nicht ebenbürtige, mit ungleichem Rechte gewählte Frau (L. 3, cod. 5, 27; l. 144 Dig. de V. S.; l. 32 Dig. de donat.).

[3] Über die Apolloniusakten s. die neuere Literatur bei Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, 587 ff und oben S. 141.

[4] J. P. Kirsch, Die hl. Cäcilia in der römischen Kirche des Altertums, in Studien zur Gesch. u. Kultur des Altertums IV, 2, Paderborn 1910. Dort die übrige Literatur.

[5] Ad Scap. c. 2 3.

späteren Jahren der Regierung des letzten Kaisers aus der Familie der Antonine. Die politischen Unruhen nach der Ermordung des Commodus und die Bürgerkriege zwischen Pescennius Niger im Orient, Clodius Albinus in Gallien und Septimius Severus waren der Sache der Christen verderblich; es wurden fortwährend einzelne Bekenner des christlichen Glaubens verbrannt, gekreuzigt oder enthauptet [1].

4. Die Bekämpfung des Christentums durch die heidnische Philosophie im 2. Jahrhundert.

Literatur. — Allgemeines: Tzschirner, Fall des Heidentums. Leipzig 1820. Kellner, Hellenismus und Christentum. Köln 1866. A. Réville, La religion à Rome sous les Sévères. Paris 1886. Aubé, Histoire des persécutions de l'église. II. La polémique païenne à la fin du 2e siècle. Paris 1878. Vgl. Harnack, Das Christentum bei den heidnischen Schriftstellern, in Geschichte der altchristl. Literatur I, Leipzig 1893, 865 ff.

Die einzelnen Philosophen. — Celsus: Origenes, Contra Celsum, in Origenes' Werken Bd I u. II, herausgeg. von P. Koetschau. Leipzig 1899. Keim, Celsus' „Wahres Wort" hergestellt, übersetzt und erläutert. Zürich 1873. Muth, Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum. Mainz 1899. Funk, Die Zeit des „Wahren Wortes" von Celsus, in Kirchengesch. Abhandl. II (1899) 152 bis 161. Pélagaud, Celse. Paris 1879. — Lucian: Opp., ed. Lehmann. Lips. 1822. K. G. Jakob, Charakteristik Lucians von Samosata. Hamburg 1832. Planck, Lucian und das Christentum, in Studien und Kritiken IV (1851) 826 ff. Bernays, Lucian und die Cyniker. Berlin 1879. Viéla, Lucien et les chrétiens. (Thèse.) Montaubau 1902. Vgl. Meiser in den Sitzungsber. der Bayer. Akad. der Wissensch., München 1906, 281 ff. — Seneca und die Stoiker: M. Baumgarten, L. A. Seneca und das Christentum in der tief gesunkenen antiken Weltzeit. Rostock 1895. L. W. Ribbeck, A. Seneca der Philosoph und sein Verhältnis zu Plato, Epikur und dem Christentum. Hannover 1887. J. Kreyher, L. A. Seneca und seine Beziehungen zum Christentum. Berlin 1887. Friedländer, Der Philosoph Seneca, in Histor. Zeitschr. 1900, 193—249. S. Talamo, Le origini del cristianesimo e il pensiero stoico, in Studi e documenti di storia e diritto. Roma 1887 ff; auch separat, ebd. 1902. Th. Zahn, Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum. Erlangen 1896. A. Chollet, La morale stoïcienne en face de la morale chrétienne. Paris 1899. Leipoldt, Christentum und Stoizismus, in Zeitschr. f. Kirchengesch. 1906, 120 ff. Labordère, Notes sur les pensées de l'empereur Marc-Aurèle, sur le stoïcisme. Lons-le-Saulnier 1903. — Apollonius von Tyana: Baur, Apollonius von Tyana und Christus. Tübingen 1832. Jessen, Apollonius von Tyana und sein Biograph Philostratus. Hamburg 1885. J. Göttsching, Apollonius von Tyana. Leipzig 1889. Wundt, Apollonius von Tyana. Prophetie und Mythenbildung, in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1906, 309—366. Mead, Apollonius of Tyana, the philos. Reformer of the first Cent. London 1901. Whittaker, Apollonius of Tyana and other Essays. Ebd. 1906. Campbell, Apollonius of Tyana. A Study of his Life and Times. Ebd. 1908. Ghezzi, Apollonio di Tiane nella storia e nella leggenda, in Rivista storico-critica delle scienze teol. 1910, 364—390. — Heraklit: E. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit im Lichte der Mysterienidee. Berlin 1886 (vgl. Jahrb. f. protestant. Theol. 1887, 177—218).

1. Wie die römische Staatsgewalt, so sah sich auch die heidnische Philosophie veranlaßt, von ihrem Standpunkte aus dem Christentum gegenüber Stellung zu nehmen. Sie tat es in zweifacher Hinsicht. Zuerst indem sie der christ-

---

[1] Weitere Verfolgungen bei Clem. Alex., Strom. 2, 20. Tertull., Ad Scap. c. 2; Apol. c. 35.

lichen Lehre und Sitte positiv feindlich gegenübertrat und bald ernste bald spottende Angriffe gegen die christliche Religion, ihren Stifter, seine Apostel, seine Anhänger als Menschen und als Staatsbürger richtete, und zwar in den verschiedensten Formen. Dann indirekt und ohne sich dabei immer geflissentlich auf das Christentum zu beziehen, durch positive Befestigung, Idealisierung und Vergeistigung, Neubelebung und Läuterung des Heidentums mittels der Philosophie, der allegorischen Erklärung der Mythen und auch der Verwertung einzelner christlicher Ideen. Ersteres geschah namentlich im 2. Jahrhundert durch mehrere von heidnischen Philosophen verfaßte Schriften, letzteres besonders durch die neupythagoreische und neuplatonische Schule.

Wohl die bedeutendste Schrift gegen die Christen verfaßte unter dem Titel „Wahre Rede" in zwei Büchern der Philosoph Celsus (um 178). Die uns noch aus der 248 verfaßten gediegenen Widerlegung des Origenes bekannte Schrift zeigt neben einer leidenschaftlich bittern Sprache scharfsinnige Berechnung und gewandte Darstellung. Die christliche Lehre ist für Celsus ein Gemisch von jüdischem Wahn, neu ersonnenen Irrtümern und einigen guten, aber den griechischen Philosophen abgeborgten Sittenvorschriften, der Wissenschaft wie dem Staate gleich gefährlich, vertreten von einem Haufen verblendeter Menschen, die mit ihren Torheiten in der Regel nur Unwissende, Lasterhafte, Sklaven oder Weiber und Kinder zu gewinnen imstande sind und selbst wieder in Sekten sich zersplittern. Celsus läßt zuerst einen Juden gegen die Christen sich erheben, der in Christus nur einen im Ehebruch erzeugten jüdischen Goeten sieht; dann tritt er als Schiedsrichter zwischen Juden und Christen auf, indem er den religiösen Indifferentismus verteidigt, die Lehre von der allgemeinen Auferstehung und den letzten Dingen, vom Satan und den Engeln bekämpft, der Philosophie und insbesondere dem Platonismus, ja auch dem Götterdienste den Vorzug zuerkennt[1]. Dagegen war dem Epikureer Lucian von Samosata (120—180) der Götterglaube wie das Christentum gleich lächerlich; er spottete über die Todesverachtung der Christen, die auf Träumereien von einem ewigen Leben beruhe, über ihre einfältige Bruderliebe und ihre von jedem Betrüger ausgebeutete Gutmütigkeit; im De morte Peregrini stellt er einen bei den Christen trotz seiner Verbrechen hochgeehrten, im Gefängnisse von ihnen sorglich gepflegten Betrüger dar, der wegen des Genusses einer verbotenen Speise ausgestoßen ward und zuletzt den Tod im Feuer suchte. Nach einigen aufgefundenen Zufälligkeiten findet er im Christentum nur eine der vielen Arten von Gaukelei und Schwärmerei, wie sie damals oft vorkamen[2]. Auch Arrhian und Mark Aurel sowie dessen Lehrer Korn. Fronto hielten die christliche Todesverachtung für rasende Schwärmerei und bloße Gewohnheit. Letzterer glaubte an die den Christen vorgeworfene regellose Unzucht. Er trat ebenfalls positiv

---

[1] Keim (oben S. 149) und nach ihm andere (Aubé, Pélagaud, oben S. 149, auch Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche I 58 ff; oben S. 142) faßten die Schrift von Celsus als einen wohlgemeinten, irenischen „Bekehrungsversuch". Diese Ansicht ist unhaltbar. Celsus wollte das Christentum vernichten, und seine ganze Tendenz wie der ganze Ton seiner Schrift zielen darauf ab.

[2] Bernays (oben S. 149) wollte in der Schrift Lucians eine Polemik gegen die Zyniker sehen. Doch richtet Lucian seine Satire sicher auch gegen das Christentum.

feindlich gegen das Christentum auf, gleichwie der Zyniker Crescens, ein geiziger Päderast, von dem uns nichts weiter überliefert ist[1]. Aus den Anschauungen des Mark Aurel über das Christentum und aus der Feindseligkeit des Fronto gegen dasselbe ergibt sich, daß die Stoiker in ihrem abstoßenden Tugendstolze das christliche Bekenntnis verachteten. Und doch hatte gerade die stoische Moral, wie Seneca und Epiktet beweisen, mit der christlichen Ethik manche Berührungspunkte, wenn auch die dogmatischen Ausgangspunkte beider völlig verschieden waren[2]. Das Interesse an den religiösen Fragen im öffentlichen wie im privaten Leben, das ernste Streben nach natürlicher Tugend, die Anerkennung eines göttlichen Moralgesetzes und die Betonung der Menschenliebe bei den Stoikern waren Punkte, die geeignet waren, eine Berührung mit dem Christentum herbeizuführen. Gewiß ist für manchen Gebildeten der Stoizismus der Weg zum Christentum geworden. Allein die ganze Richtung führte nicht zur Religion Jesu hin. Vielmehr fanden die Stoiker gerade in dem stolzen Selbstbewußtsein ihrer Tugendhaftigkeit eine Befriedigung, die sie abhalten mußte, sich dem verachteten Christentum zu nähern.

2. Den Neupythagoreismus soll angeblich im 1. Jahrhundert der Magier Apollonius von Tyana zu verbreiten gesucht haben; in seiner auf Anregung der Kaiserin Julia Domna († 217) verfaßten Lebensbeschreibung machte Philostratus aus demselben einen wundertätigen Reformator, einen Halbgott, eine Parallele zu Christus, das Ideal eines der Gottheit verwandten Weisen, der weite Reisen unternahm, durch seine Lehren und seine Taten die Herzen gewann und auf wunderbare Weise verschwand, so daß man kein Grab von ihm zu finden wußte. Es ist sehr schwer, wenn nicht unmöglich, den historischen Kern aus der sagenhaften Gestalt herauszuschälen, die uns in der Apolloniusbiographie des Philostratus entgegentritt. Eine gewisse Bedeutung in der Förderung einer mehr geistigen Auffassung des Polytheismus und in der Verbreitung strengerer ethischer Ansichten muß er jedoch gehabt haben, da sich sonst kaum erklären ließe, wie sich sein Andenken im 2. Jahrhundert erhalten hat und wie gerade er vom Kaiser Septimius Severus in den Kreis der Hausgötter aufgenommen und in der Umgebung dieses Kaisers so hoch verehrt wurde. Nicht lange nach Abfassung der ebenso der Polemik als der herrschenden synkretistischen Richtung dienenden Schrift des Philostratus errichtete man dem so idealisierten Apollonius Heiligtümer und Tempel. Aber sein Kult konnte ebensowenig als die Erneuerung der alten Mysterien und die Verquickung der Staatsreligion mit orientalischen Götterkulten einen durchgreifenden Einfluß ausüben noch die Verbreitung des Christentums aufhalten. In ähnlicher Weise wie das Leben des Apollonius ward nachher das Leben des Pythagoras von Porphyrius und Jamblichus bearbeitet[3].

---

[1] Fronto bei Minucius Felix, Octavius c. 9 31. — Über Crescens vgl. Iustin., Apol. 2, 3. Tatian., Oratio adv. Graec. c. 19. Euseb., Hist. eccles. 4, 16.

[2] Hieron., In Is. zu c. 11, 6 ff (Migne, Patr. lat. 24, 147): Stoici nostro dogmati in plerisque concordant. Vgl. Farel in Revue de théologie et de philosophie 1905, 319 ff 428 ff 521 ff.

[3] Opp. Philostrati, quae supersunt, ed. G. Olearius, Lips. 1709. Über den Kult des Apollonius vgl. Dio Cassius, Hist. rom. 77, 18. Vopisc., In

Eine tiefere religiöse Gesinnung unter den Heiden förderten im Laufe des 2. Jahrhunderts besonders die Vertreter der platonischen Schule durch ihren philosophischen Monotheismus, den sie mit der Vielgötterei der Heiden in Einklang zu bringen suchten, und durch die Betonung des moralischen Lebens. Als Hauptvertreter dieser Richtung sind zu nennen: Plutarch von Chäronea (um 48—125), Numenius von Apamea (um 160), Maximus von Tyrus (um 150), Apulejus von Madaura (um 150). Bei der Verschiedenheit der oft synkretistischen Systeme dieser Philosophen ist die angegebene Grundrichtung ziemlich die gleiche. So mehrten sich die Bestrebungen, welche darauf hinausgingen, eine wirkliche Religiosität unter den Heiden zu wecken und zu erhalten und neben und außer dem Christentum dasjenige zu bieten, was besser gesinnte und von der Zersetzung des Polytheismus abgestoßene Seelen in religiöser Hinsicht suchten.

5. Die Verteidigung des Christentums durch die Apologeten.

Schriften der Apologeten. — Corpus apologetarum christianorum saec. secundi, ed. I. C. T. Otto. 9 Bde. Ienae (Justin in 3. Aufl., 1876 ff; die übrigen [von Bd VI an] 1851 ff). Migne, Patr. gr. 6. Dazu: R. Seeberg, Der Apologet Aristides. Erlangen 1894. Schwartz, Apologie Tatians und Schriften des Athenagoras; Hennecke, Apologie des Aristides, beide in Texte und Untersuchungen IV, Leipzig 1888—1893. Minucius Felix, Octavius, ed. C. Halm (Corp. script. eccles. lat.), Vindob. 1867; ed. Waltzing, Louvain 1903. Tertullian, Apologeticus, ed. Rauschen, Bonn 1906 (Florilegium patristicum VI).

Literatur. — G. Schmitt, Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch-systematischer Darstellung. Mainz 1890. Geffcken, Zwei griechische Apologeten. Leipzig 1907. W. Koch, Die altkirchliche Apologetik des Christentums, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1908, 7—33. Lebreton, Les origines de l'apologétique chrétienne, in Revue pratique d'apologétique VII (1909) 801 ff und mehrere Forts. Über die einzelnen Schriften zu vergleichen: Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 36 ff; Geschichte der altkirchlichen Literatur I, Freiburg 1902, 157 ff; A. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius I 95—114 246—258 483—496. Die Literatur 1884—1900 bei A. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, Freiburg 1900, 198—253 284—292.

1. Die Kirche war seit ihrem ersten Bestehen von den ungläubigen Juden befeindet worden, welche ebenso gegen die „Nazaräer" ihre Angriffe richteten, wie sie es gegen Jesus, den Stifter der Kirche, getan hatten. Die einzelnen Gläubigen standen als Mitglieder der christlichen Religionsgemeinschaft unter der Beschuldigung, einer staatsgefährlichen und gemeinverbrecherischen Sekte anzugehören, und konnten jederzeit als solche vor den Richterstuhl der römischen Reichsbeamten gezogen werden, wo die Verurteilung zum Tode ihnen bevorstand,

---

Aurelian. c. 24. Baur, Apollonius von Tyana (oben S. 149) 132 ff. Auf die Parallele mit Christus bezog sich schon Hierokles, und nur diese war es, die den Eusebius zur Widerlegung bewog (*πρὸς τὰ ὑπὸ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα διὰ τὴν Ἱεροκλεῖ παραληφθεῖσαν αὐτοῦ τε καὶ τοῦ Χριστοῦ σύγκρισιν*. Philostr., Opp. I, 428 f; Migne, Patr. gr. 22, 795 f). Auch neuere Ungläubige suchten diese Parallele wieder auf: Karl Blount in der englischen Übersetzung der zwei ersten Bücher des Philostratus mit Noten (London 1680) und ein deutscher Anonymus, „Gewißheit der Beweise des Apollonismus" (Frankfurt 1787), gegen den Lüdewald den „Anti-Hierokles" (Halle 1793) veröffentlichte.

falls sie bei ihrem Bekenntnis verharrten. Im heidnischen Volke waren die ungeheuerlichsten Anklagen gegen die Gläubigen in Umlauf und wurden geglaubt. Die heidnische Wissenschaft begann das Christentum als eine Summe von lächerlichen Lehren, die Christen als bedauernswerte Fanatiker hinzustellen. Dieser Stellungnahme des Judentums und des Heidentums gegenüber begannen bereits vom ersten Viertel des 2. Jahrhunderts an philosophisch gebildete Christen, ihren Glauben und dessen Anhänger zu verteidigen und das Christentum dem Paganismus wie dem Judaismus gegenüber als die einzige vernunftwürdige Religion zu erweisen. Sie verfaßten zu diesem Zwecke teils für die Kaiser und die Behörden teils für die Zeitgenossen überhaupt bestimmte Verteidigungsschriften (Apologien), von denen uns noch mehrere erhalten sind. Nicht sicher datieren läßt sich der Brief an einen gewissen Diognet, in welchem verschiedene Einwürfe gegen die christliche Religion mit edler Einfachheit und Würde zurückgewiesen werden. Die älteste uns erhaltene Apologie, die sich annähernd datieren läßt, ist die des Aristides, die an Kaiser Antoninus Pius (138—161) gerichtet ist. Um die Mitte und in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts verfaßten dann ihre Schutzschriften der Philosoph Justinus, der in klarer und gewinnender Darstellung die Sache der Kirche vor den Kaisern verteidigte; dessen Schüler, der nachher häretisch gewordene Tatian, der jedoch durch seine (nur noch von einem gewissen Hermias überbotene) Bitterkeit die Heiden eher reizen als überzeugen mußte; ferner der feingebildete Athenagoras, zugleich Verfasser einer gediegenen Schrift über die Auferstehung, und Theophilus von Antiochien. Die ältesten lateinischen Apologeten sind Tertullian, der durch seine juristisch-logische gedrängte Beweisführung hervorragt, und Minucius Felix, der sich durch die elegante Schreibweise in seinem Dialog „Octavius" auszeichnet. Verloren sind die Apologien von Quadratus, die älteste unter allen, die Eusebius in seiner Kirchengeschichte erwähnt; von Miltiades, der „Gegen die Hellenen" wie „Gegen die Juden" schrieb und außerdem eine Schutzschrift „An die Herrscher" (wohl Antonin, Mark Aurel und Verus) richtete[1]; von Melito, Bischof von Sardes, und Apollinaris, Bischof von Hierapolis[2]. Gegen die Juden richtete sich der Dialog zwischen Jason und Papiscus, den man in jüngster Zeit wiederherzustellen versucht hat; dann des Justinus Dialog mit Tryphon, die älteste bis jetzt sicher bekannte Apologie des Christentums gegenüber dem Judaismus[3].

2. In ihren Schriften suchten diese Apologeten zuerst die den Christen zugefügten Mißhandlungen in ihrer vollen Ungerechtigkeit und die gegen sie erhobenen Anklagen in ihrer ganzen Nichtigkeit zu zeigen. 1) Keine Straflosigkeit wegen erwiesener Verbrechen fordern sie für die Ihrigen, sie fordern nur, daß man sie nicht bloß des Namens wegen, weil sie Christen heißen, verfolge[4]. 2) Sie zeigen, die Weigerung, den Kaisern zu opfern, bei ihrem Genius zu schwören, sei kein Beweis der Staatsgefährlichkeit oder der Empörung; in allen erlaubten Dingen seien die

---

[1] Euseb., Hist. eccles. 4, 27; 5, 17. [2] Ebd. 4, 33.

[3] Archambault, Dialogue avec Tryphon de Justin, in Textes et Documents, fasc. 8, Paris 1909.

[4] Athenag., Supplicatio c. 1—3. Iustin., Apol. 1, 7. Tertull., Apol. c. 27.

Christen den Obrigkeiten gehorsam, gewissenhaft in Entrichtung ihrer Steuern und Abgaben, für das Wohl des Reiches und seiner Beherrscher dem Gebete eifrig obliegend, oft mit Aufopferung ihrer Habe und ihres Lebens auf die Ruhe und Sicherheit der Kaiser bedacht, hierin ganz unähnlich ihren Anklägern, die oft gegen dieselben Herrscher, denen sie in jeder Weise geschmeichelt, die hinterlistigsten Aufruhrpläne gehegt und ausgeführt hätten [1]. Sie weisen ferner 3) nach, wie nur Unkenntnis und Bosheit den Bekennern Jesu die rohesten Verbrechen zugeschrieben haben, die unglaublichsten Gerüchte, ausgestreut von erbitterten Feinden, vom leichtgläubigen Pöbel gierig ergriffen, die Rechtgläubigen mit Irrlehrern verwechselt und überall falsch beurteilt und verkannt worden seien; ihre Unschuld gehe schon daraus hervor, daß man mit der Folter sonstige Verbrecher zum Geständnis, die Christen aber zur Ableugnung nötigen wolle, daß man ihnen keines der gröberen Verbrechen nachgewiesen und unwillkürlich ihren Tugenden Bewunderung gezollt habe [2]. 4) Nicht könne man die der Gottlosigkeit beschuldigen, die leblose Götzenbilder, das Werk der Menschenhände, nicht anbeten, aber dafür den allein wahren Gott, den Schöpfer aller Dinge, auf eine seiner würdige Art verehren und verherrlichen [3]; 5) nicht diejenigen der Blutschande, die so weit von Unsittlichkeit entfernt sind, daß sie jede Gelegenheit (Theater, rauschende Feste usw.) ängstlich meiden, welche auch nur leise ihre Herzensreinheit beflecken könnte, die in ihrer Ehe selbst einen keuschen Wandel führen, von denen so viele einem ganz enthaltsamen, jungfräulichen Leben sich widmen, deren Mäßigkeit und Lauterkeit die gerühmtesten und besten Taten der Philosophen überstrahlt und die schönste Verteidigung der Verleumdeten ist [4]; 6) nicht diejenigen des Schlachtens von Kindern, der thyesteischen Mahlzeiten, die sogar vom Tierblut und vom Genusse des Erstickten sich enthalten müssen, die von den blutigen Gladiatorenspielen, von Hinrichtungen der Verbrecher sich zurückziehen, die ihre Nächsten lieben wie sich selbst, die lieber selbst sterben als andere töten [5]. 7) Verdächtigt man das Christentum als etwas Neues, so wird hingewiesen auf seinen geschichtlichen Zusammenhang mit dem über alle hellenischen Philosophen hinaufreichenden Mosaismus, auf die im Götzendienste entstellte, an mehreren Spuren aber noch erkennbare Urreligion, auf die mit den christlichen Glaubenslehren vielfach übereinstimmenden Lehren der besseren Philosophen sowie auf die auch von den Heiden benutzten sibyllinischen und andern Orakel und sonstige ältere Schriften [6]. 8) Gegen den Vorwurf, die Christen seien schuld an allen Unglücksfällen des Staates, wird gezeigt: es habe auch vor der Verbreitung der christlichen Religion solche Unglücksfälle gegeben, die gegenwärtigen seien geeignet, die Ohnmacht der Götter zu zeigen, die ihre Diener und Tempel nicht schützen könnten; die Zahl derselben sei aber durch das Christentum beträchtlich ver-

---

[1] Tertull., Apol. c. 30 33 35 f 42; Ad. Scap. c. 2. Iustin a. a. O. c. 17. Tatian., Oratio adv. Graec. c. 4. Theophil., Ad Autol. 1, 11. Athenag. a. a. O. c. 37.

[2] Athenag. a. a. O. c. 3 35. Minucius Felix, Octavius c. 25 30. Tertull., Apol. c. 1 6 7.

[3] Iustin. a. a. O. c. 1, 6 9. Theophil. a. a. O. c. 1, 1 f. Athenag. a. a. O. c. 4 10. Tertull. a. a. O. c. 21 f 10 f. Minucius Felix a. a. O. c. 23.

[4] Athenag. a. a. O. c. 33. Iustin. a. a. O. c. 1, 14 f. Tatian. a. a. O. c. 22. Tertull., Apol. c. 9 38; Ad Scap. c. 4. Minucius Felix a. a. O. c. 31. Theophil. a. a. O. c. 3, 15.

[5] Tertull., Apol. c. 9. Minucius Felix a. a. O. c. 30 31. Athenag. a. a. O. c. 35. Theophil. a. a. O.

[6] Iustin., Apol. 1, 20 44 54; Cohort. c. 38. Theophil. a. a. O. 3, 19 33—36. Tatian. a. a. O. c. 30. Tertull., Apol. c. 19. Besançon, De l'emploi que les Pères de l'église ont fait des oracles Sib. Paris 1851.

mindert, teils weil durch dasselbe weniger Sünden begangen würden, teils weil jetzt mehr Fürsprecher bei Gott vorhanden seien und die göttliche Barmherzigkeit sich viel gnädiger erweise [1].

3. Von der Verteidigung gegen ungerechte Anklagen gingen aber die Apologeten auch zum Angriff auf das Heidentum über. Sie enthüllten die Nichtigkeit, Verwerflichkeit und Torheit des Götzendienstes, die Unsittlichkeit in den heidnischen Kulten, die Vergötterung der Sünden und Laster in der Mythologie, die Grausamkeit und Barbarei in den Menschenopfern, die Verfinsterung des Geistes durch die Sünde, das Satanische in Lehre und Leben, die Ungerechtigkeit der gegen die Christen erlassenen Edikte, die Verletzung aller Rechtsformen in dem gerichtlichen Verfahren, die Widersprüche in den Gesetzen wie in der heidnischen Philosophie [2]. Dem Judentum gegenüber wurde gezeigt, wie in Jesus Christus die Vorhersagungen der Propheten des Alten Bundes erfüllt worden sind und deshalb die Christen die Verheißungen Gottes an sein Volk geerbt haben.

Auf der andern Seite aber führten sie auch positive Beweise für den göttlichen Ursprung des Christentums und für die Notwendigkeit seiner Annahme an. Diese liegen 1) in der erhabenen göttlichen Persönlichkeit seines Stifters, der das höchste Ideal der Menschheit darstellt, dessen schmachvoller Tod gerade seinen Ruhm erhöht, dessen wunderbare Kraft seine Jünger über die Furcht vor einem ähnlichen Schicksale erhoben hat, den der Alte Bund, in ihm vollständig erfüllt, weissagte, der die Zukunft vorauskannte und durch seine Wunder sich als den Herrn über die Schöpfung erwies; 2) in der völligen Umwandlung und in den Großtaten seiner Apostel, die dem Gekreuzigten so viele treue Anhänger ohne irdische Mittel gewannen; 3) in den Lehren und Einrichtungen des Christentums, die alles Ähnliche der alten Welt bei weitem überstrahlen, durchaus der höchsten Gottheit würdig, allen Bedürfnissen des menschlichen Geistes und Herzens entsprechend, der Natur des Menschen, wie sie von Haus aus beschaffen ist, völlig zusagend, von jedem Irrtum weit entfernt sind; 4) in den Wirkungen der christlichen Religion, die sowohl den einzelnen Menschen als die ganze Menschheit hinsichtlich der Erkenntnis und des praktischen Lebens umgestalten, erneuern, veredeln [3].

4. Eine besondere Bedeutung erhalten die Apologeten und deren Schriften dadurch, daß sie zuerst die christlichen, überlieferten Glaubenslehren mit den Mitteln der Philosophie darzustellen und der menschlichen Vernunft als ihr vollkommen entsprechend vorzulegen suchen. Sie stellen das Christentum als die wahre „Philosophie" dar und zeichnen damit die Grundlinien einer wissenschaftlich-theologischen Behandlung der geoffenbarten und durch die Kirche gelehrten Glaubenswahrheiten, wobei sie jedoch stets von diesen als der sichern und unverrückbaren Grundlage ausgehen und daran immer festhalten. Unrichtig ist es jedoch, die Apologeten als die ersten Zeugen der

---

[1] Tertull., Apol. c. 40 41. Iustin., Apol. 2, 7.

[2] Iustin. a. a. O. 1, 9; 2, 10. Tatian., Hermias (passim).

[3] Iustin. a. a. O. 1, 5 30 f; Dial. c. Tryph. 48 f 69 f. Athenag. a. a. O. c. 6 9. Minucius Felix a. a. O. c. 34. Theophil. a. a. O. 3, 5 f.

Hellenisierung des Christentums, der Durchsetzung desselben mit Grundgedanken der griechischen Philosophie und der dadurch herbeigeführten wesentlichen Umgestaltung in der Auffassung des christlichen Glaubens anzuführen [1]. Selbst in den uns erhaltenen Schutzschriften der Apologeten läßt sich eine solche Umgestaltung des Christentums nicht nachweisen. Ferner besitzen wir nur einen kleinen Bruchteil des literarischen Nachlasses der Apologeten, und zwar hauptsächlich die polemischen Schriften gegen Heidentum und Judentum, in denen an sich weniger Gelegenheit geboten war, innertheologische Fragen zu behandeln, als in den zahlreicheren übrigen, besonders in den gegen den Gnostizismus gerichteten Werken derselben, die verloren gegangen sind. Wir können deshalb auch eine nur unvollkommene Kenntnis der Theologie der Apologeten dieser Epoche gewinnen, und schon aus diesem Grunde ist es untunlich, die Richtung jener Theologie im Gegensatze zu derjenigen späterer Schriftsteller als eine rationalistische zu bezeichnen, und darum unhaltbar, die Apologeten daraufhin als die Förderer der Hellenisierung des Christentums zu charakterisieren.

Über Justinus, Melito von Sardes und Tertullian wird später ausführlicher gehandelt. Die Schrift des ältesten Apologeten Quadratus ist verloren bis auf ein Fragment bei Eusebius (Hist. eccles. 4, 3). — Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 36. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I 95—96; II, 1, 269—271. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900 201—202.

Aristides war nach Eusebius (a. a. O. 4, 3. Hieron., De vir. ill. c. 19) Philosoph in Athen und hat seine Verteidigungsschrift dem Kaiser Hadrian eingereicht. Die Untersuchung des neu aufgefundenen Textes derselben ließ jedoch erkennen, daß dieselbe an Antoninus Pius gerichtet ist (so die meisten Forscher gegen Robinson und Hilgenfeld). Der Verfasser teilt die Menschen in vier Klassen: Christen, Juden, Griechen und Barbaren, und zeigt, daß nur die Christen den wahren Gottesbegriff haben. In armenischer Sprache sind außer der Apologie noch eine Homilie und ein Brieffragment unter dem Namen des Aristides überliefert. — Bardenhewer a. a. O. 36—38. Harnack a. a. O. I 96—99; II, 1, 271—273. Ehrhard a. a. O. 202—212.

Justin der Märtyrer schrieb seine große (erste) Apologie zwischen 150 und 155 und fügte ihr bald danach einen Anhang (zweite Apologie) bei. Der Dialog mit dem Juden Tryphon ist nach der Apologie entstanden. — Bardenhewer a. a. O. 38—46. Harnack a. a. O. I 99 ff; II, 1, 274 ff. Ehrhard a. a. O. 217 ff; s. unten § 10.

Apollinaris war Bischof von Hierapolis in der Provinz Asia. Eusebius (a. a. O. 4, 21 26 27) erwähnt von ihm eine an Mark Aurel gerichtete Apologie, fünf Bücher an die Griechen, zwei Bücher über die Wahrheit und antimontanistische Schriften; außerdem wird eine Schrift über das Osterfest erwähnt. — Bardenhewer a. a. O. 49 f. Harnack a. a. O. I 243—246; II, 1, 358—363.

Athenagoras war, nach der Aufschrift seiner Apologie, Athener und christlicher Philosoph. Die Schutzschrift zu Gunsten der Christen ist gerichtet an Mark Aurel und an Commodus und läßt sich annähernd in das Jahr 177 verlegen. Außer derselben besitzen wir von Athenagoras eine Abhandlung über die Auferstehung der Toten. — Bardenhewer a. a. O. 50—52. Harnack a. a. O. I 356—358; II, 1, 317—319. Ehrhard a. a. O. 243—245.

Theophilus, Bischof von Antiochien, war im Mannesalter Christ geworden durch die Lektüre der heiligen Schriften der Propheten. Seine Apologie hat er kurz nach dem Jahre 180 verfaßt, da er zur Berechnung des Weltalters den Tod des Kaisers Mark Aurel (17. März 180) als Altersgrenze ansetzt. Die Schrift wurde veranlaßt durch Unterredungen des Verfassers mit einem heidnischen Freunde Autolykus, an den sie gerichtet ist (Ad Autolycum libri 3); von den drei Büchern stehen die beiden ersten

---

[1] Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³ 455—507.

bloß in losem Zusammenhang mit dem letzten. Außer der Apologie nennt Eusebius (a. a. O. 4, 24) als Werke des Theophilus: Gegen die Häresie des Hermogenes, katechetische Bücher, Gegen Marcion. Andere ihm beigelegte Schriften sind zweifelhaft. — Bardenhewer a. a. O. 52—54. Harnack a. a. O. I 496—502; II, 1, 319—320. Ehrhard a. a. O. 245—249.

Miltiades, nach Tertullian (Adv. Valentin. c. 5) ecclesiarum sophista, schrieb, wie Eusebius (a. a. O. 5, 17) berichtet, außer einer an Mark Aurel und Lucius Verus gerichteten Schutzschrift für die Christen zwei Bücher gegen die Hellenen, zwei Bücher gegen die Juden und ein Werk gegen die Montanisten. — Bardenhewer a. a. O. 49. Harnack a. a. O. I 496—502; II, 1, 319—320. Ehrhard a. a. O. 245—249.

Der Brief an Diognet von einem unbekannten Verfasser (als welchen Doulcet, Kihn und Krüger jedoch Aristides erweisen wollten) wird oft zu den Schriften der „Apostolischen Väter" gerechnet, gehört jedoch in die Apologetenliteratur. Es ist eine sehr schöne und formvollendete Darstellung des Christentums gegenüber dem Paganismus und Judaismus, worin zugleich die Frage beantwortet wird, weshalb dasselbe so spät in der Welt erschienen ist. — Bardenhewer a. a. O. 54 f. Harnack a. a. O. I 757—758; II, 1, 513—517. Ehrhard a. a. O. 250—252.

Tatian der Assyrer, einer der bedeutendsten Schüler des hl. Justinus, den er in Rom hörte, stammte nach Zahn aus der Gegend östlich vom Tigris, nach Harnack war er ein Grieche. Wann und wo er das Christentum annahm, steht nicht fest. Er kehrte von Rom nach Syrien zurück und wandte sich später dem Gnostizismus zu; er wurde der Stifter oder jedenfalls der hauptsächlichste Vorkämpfer der Sekte der Enkratiten. Seine Apologie „Gegen die Hellenen" schrieb er vor seinem Bruch mit der Kirche. Später verfaßte er noch das „Diatessaron", eine nach den Berichten der vier Evangelisten zusammengesetzte Evangelienharmonie. Andere Schriften sind verloren. Seine Tätigkeit fällt in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts. — Bardenhewer a. a. O. 46—49. Harnack a. a. O. I 485—496; II, 1, 284—289. Ehrhard a. a. O. 235—242. Fiebig, Zur Frage nach der Disposition des *Λόγος πρὸς Ἕλληνας* des Tatian, in Zeitschr. für Kirchengesch. XXI (1900) 149 ff. Kukula, Tatians sog. Apologie. Leipzig 1900. Aimé Puech, Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien. Paris 1903.

Hermias „der Philosoph" schrieb eine kurze Abhandlung zur Aufdeckung der Widersprüche in den Lehren der griechischen Philosophen über die menschliche Seele und das Wesen der Dinge (um 200, vielleicht auch viel später). — Bardenhewer a. a. O. 55. Harnack a. a. O. I 782—783. Ehrhard a. a. O. 252—253. Di Pauli, Die Irrisio des Hermias, in Forsch. zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. VII, 2. Paderborn 1907.

Verfasser der ältesten, aber nicht in ihrer ursprünglichen Form erhaltenen Apologie gegen die Juden (Dialog zwischen Jason und Papiscus) ist Ariston von Pella; er schrieb um 140. — Bardenhewer a. a. O. 38. Harnack a. a. O. I 92—95; II, 1, 268—269. Ehrhard a. a. O. 212—217.

Minucius Felix schrieb seine Apologie in Gestalt eines Dialogs, der nach dem Namen des christlichen Sprechers den Titel Octavius trägt. Die Fragen, ob diese Schrift älter oder jünger ist als der Apologeticus Tertullians, ob einer von dem andern abhängt oder nicht, und in welche Zeit näherhin der Dialog zu setzen sei, sind trotz zahlreicher Untersuchungen, die bis in die jüngste Zeit und von verschiedenen Seiten her geführt wurden, noch immer nicht gelöst. Bedeutende Forscher erkennen mit Entschiedenheit dem Minucius Felix die Priorität zu, während andere nicht minder bedeutende Kritiker Tertullian chronologisch höher hinaufstellen, und eine dritte Meinung beide Apologien ungefähr gleichzeitig ansetzt und eine dritte verlorene Schrift als gemeinsame Quelle beider aufzustellen versucht hat. So schwankt die Zeit, welcher der Octavius zugeschrieben wird, etwa zwischen der Mitte des 2. und der Mitte des 3. Jahrhunderts. Im Dialog vertritt der Heide Cäcilius Natalis den Standpunkt des Skeptizismus, verteidigt den alten heidnischen Götterkult und erhebt die bekannten Anklagen gegen die Christen. Der Christ, Oktavius Januarius, widerlegt Punkt für Punkt die Ausführungen

seines Gegners. — Bardenhewer a. a. O. 55—58. Harnack a. a. O. I 647. Ehrhard a. a. O. 284—292.

Tertullians bedeutendste apologetische Schrift (197 verfaßt) ist sein Apologeticus. Kurz vorher, wahrscheinlich in dem gleichen Jahr, hatte er die Apologie Ad nationes libri 2 geschrieben. Später, nach dem 14. August 212, verfaßte er das gegen den grausamen Prokonsul Skapula gerichtete Sendschreiben Ad Scapulam. — Bardenhewer a. a. O. 157—160; s. unten Abschnitt 3, § 5.

6. Christentum und Judentum nach der Zerstörung von Jerusalem. Die ungläubigen Juden; die Judenchristen und die judaistischen Häresien.

Quellen. — Zweiter jüdischer Krieg: Dio Cassius, Hist. rom. 66, 4 ff; 68, 32; 69, 12 ff. Spartian., In Hadr. c. 14. Euseb., Hist. eccles. 4, 2, 6. Sulpic. Sever., Chron. 2, 31. — Judenchristen und judenchristl. Häresien: Iustin., Dial. c. Tryphone c. 47. Iren., Adv. haer. 1, 26, 2. Philosophumena 7, 34. Orig., C. Celsum 5, 61. Ps.-Tertull., Adv. haer. c. 11. Euseb., Hist. eccles. 3, 21. Philostratus, Haer. c. 37. Epiph. Haer. 30. — Elkesaiten: Philosophumena 9, 13; 10, 29. Epiph., Haer. 19, 15; 30, 17; 51, 7. Theodoret., Haeret. fab. 2, 7. Die pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen; vgl. Waitz, Die pseudoklem. Homil. u. Rekogn., in Texte und Untersuchungen XXV, 4, Leipzig 1904. Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 66 ff.

Literatur. — Die Werke von Ewald, Grätz, Schürer, Wellhausen, Felten (oben S. 62); von Hilgenfeld (oben S. 123). Dazu: Münter, Der jüdische Krieg unter Trajan und Hadrian. Altona 1821. A. Edersheim, History of the Jewish Nation after the Destruction of Jerusalem by Titus. London 1896. F. J. A. Hort, Judaistic Christianity. A Course of Lectures. London 1894. L. Lemme, Das Judenchristentum in der Urkirche und der Brief des Klemens von Rom, in Neue Jahrb. für deutsche Theol. 1892, 325—480. Green, Il cristianesimo giudaico, in La Scuola cattolica, ser. 4, VIII (1905) 62 ff u. mehr. Forts. — D. Chwolson, Die Ssabier und der Ssabäismus. 2 Bde. St Petersburg 1856. Brandt, Die mandäische Religion, ihre Entwicklung und ihre Bedeutung. Leipzig 1889. A. Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Kabbala. 2 Hfte. Leipzig 1852. Bloch, Geschichte der Entwicklung der Kabbala. Trier 1894. S. Ruben, Heidentum und Kabbala. Wien 1893. Bischoff, Die Kabbala. Einführung in die jüdische Mystik und Geheimwissenschaft. Leipzig 1903. Bernfeld, Der Talmud, sein Wesen, seine Bedeutung und seine Geschichte. Berlin 1901. Strack, Einleitung in den Talmud. 3. Aufl. Leipzig 1900. G. Karpeles, Geschichte der jüdischen Literatur. Berlin 1886.

1. Seit dem jüdischen Kriege und der Zerstörung des Tempels (oben S. 103 ff) bildete Palästina eine eigene römische Provinz, die durch kaiserliche Legaten verwaltet wurde. Jenseits des Jordan erhielt sich das kleine jüdische Reich Agrippas II. bis zum Tode dieses den Römern stets ergebenen Fürsten († 100). In Jerusalem selbst begann eine heidnische Bevölkerung sich anzusiedeln. Eine große Anzahl Juden, die zu keiner der extremen Zelotenparteien gehört hatten, blieben im Lande. Viele von ihnen waren aus Jerusalem vor der Belagerung fortgezogen und hatten sich in der Ebene am Meere, in Jabneh und Lydda, niedergelassen. Ein Teil derselben verstrickte sich noch mehr als bisher in die engste Beobachtung des Gesetzes, soweit ihnen diese möglich war; andere suchten mehr den geistigen Kern des Gesetzes festzuhalten und betonten am meisten die Reinheit des Herzens und die tätige Liebe zu den Stammesgenossen. Sie erhielten nach und nach eine Art religiöser Organisation, ein geistliches Gericht, das an die Stelle des alten Sanhedrin trat, und einen Vorsteher (Patriarch). Die Gesetzeslehrer, die Rabbinen, begannen ihre Tätigkeit in der

Auslegung des Gesetzes; sie nahmen zum Teil den Platz des alten jüdischen Priestertums ein: es ist der Anfang des talmudischen Judaismus.

Gegen das Christentum waren die Juden allgemein mit tiefem Hasse erfüllt. Als die judenchristliche Gemeinde mit ihrem Bischof Simeon von Pella nach Jerusalem zurückgekehrt war, wurden die Christusgläubigen vielfach von ihren ungläubigen Stammesgenossen bedrängt. Nach Hegesippus[1] starb Simeon unter Trajan den Martertod (oben S. 144).

Auch außerhalb Palästinas gab es noch immer zahlreiche Juden, die mit fanatischer Zähigkeit an ihren exklusiven religiös-politischen Anschauungen festhielten und die Heiden glühend haßten. Während der Partherkriege Trajans brach in der Kyrenaïke, in Ägypten und auf der Insel Cypern dieser Fanatismus in furchtbarer Weise los, indem die empörten Juden viele Tausende von Heiden ermordeten. Das Strafgericht, das nach Niederwerfung des Aufstandes (in Ägypten durch Marcius Turbo) über die Empörer erging, war nicht minder schrecklich. An diesem Aufstande (116—117) hatten die jüdischen Gemeinden in Palästina keinen Anteil genommen; allein auch hier glimmte der jüdische Fanatismus unter der Asche weiter und brach sechzehn Jahre später los. Als Hadrian (131) die Beschneidung verbot und eine Heidenstadt mit einem Jupitertempel dort zu gründen befahl, erhob sich ein falscher Messias, Bar-Cochba, „Sohn des Sternes" genannt (nach Nm 24, 17—19), und ward von dem als zweiten Moses gefeierten Rabbi Akiba als solcher anerkannt, darauf in der Feste Bether (Bitther) zum Könige gesalbt und gekrönt. Die ganze jüdische Bevölkerung griff zu den Waffen; Jerusalem kam wieder vorübergehend in ihren Besitz. Der vom Kaiser abgesandte Feldherr Julius Severus besetzte zuerst die Küstenstädte und Landespässe, nahm dann Jerusalem und machte Palästina einer Einöde gleich. Rabbi Akiba wurde gefangen und hingerichtet; das Los des Betrügers Bar-Cochba, jetzt „Sohn der Lüge" (Bar-Cosiba) genannt, ist unbekannt. Gegen tausend Ortschaften und fünfzig Städte mit 480 Synagogen wurden von den Römern zerstört; von diesem Schlage hat sich das Gelobte Land nie wieder erholt. Der kaiserliche Plan, eine Heidenstadt Älia Capitolina an die Stelle Jerusalems zu setzen, kam nun zur Ausführung; Tempel, Theater und Bäder wurden errichtet. Den Juden, von denen viele als Sklaven verkauft wurden, ward nicht nur nebst der Abgabe an den Jupiter des Kapitols eine lästige Kopfsteuer auferlegt, sondern auch das Betreten der neuen Stadt bei Todesstrafe verboten. Erst nachmals ward ihnen erlaubt, am Jahrestage der Zerstörung in der Nähe ihres ehemaligen Heiligtums zu wehklagen, wofür sie noch die römischen Soldaten bezahlen mußten. Dennoch verloren die Juden ihr nationales Wesen nicht; das Rabbinentum behielt in Cäsarea am Meere, in Sepphoris in Galiläa seine Sitze, besonders aber in Tiberias, wo später der jüdische Patriarch residierte, während die Israeliten der östlichen Reiche unter einem Fürsten der Gefangenschaft standen.

Aber auch die heiligen Orte der Christen, die von den Anhängern des falschen Messias auf das schwerste verfolgt worden waren, wurden entweiht.

---

[1] Bei Euseb., Hist. eccles. 3, 32.

Neben dem Grabe Christi ward dem Jupiter, auf dem Kalvarienberge der Venus eine Statue errichtet. Die dortigen Judenchristen sollen nach Simeon dreizehn Bischöfe gehabt haben, alle „aus der Beschneidung" entsprossen und dem hergebrachten Ritualgesetze noch zugetan. Eusebius[1] teilt nämlich eine Liste von dreizehn judenchristlichen Bischöfen mit, die nach dem Tode des Simeon bis zum Aufstande unter Bar-Cochba sich in Jerusalem gefolgt wären. Es ist wohl undenkbar, daß in einem so kurzen Zeitraum von kaum dreißig Jahren so viele Bischöfe einander abgelöst hätten. Man hat einen Irrtum bei Eusebius angenommen, indem derselbe entweder mehrere Bischöfe, die gleichzeitig judenchristliche Gemeinden östlich vom Jordan, wohin die Urgemeinde ausgewandert war, leiteten, in eine Liste zusammenzog oder die Bischöfe auf einen zu kurzen Zeitraum zusammendrängte, indem noch längere Zeit hindurch in Pella eine judenchristliche Gemeinde mit ihrem Oberhirten sich erhalten hat. In Älia Capitolina, da jetzt kein Jude mehr die neuerstandene Stadt betreten durfte, erhob sich eine heidenchristliche Gemeinde, und auch der neue Bischof Markus wie die folgenden Bischöfe waren heidnischer Abkunft; sie kamen unter den Metropoliten von Cäsarea[2]. Immer größer war die Scheidewand zwischen den Christen (Minîm genannt) und den Juden geworden; letztere verwünschten erstere in ihren Synagogen[3] und stachelten die Heiden wider sie auf. Von den altchristlichen Schriftstellern werden vielfach die verleumderischen Anklagen, welche gegen die Christen verbreitet waren, auf die Juden als deren Urheber und Verbreiter zurückgeführt, wohl mit Recht[4]. Im Bericht über den Martertod des hl. Polykarp erscheinen die Juden als die eifrigsten Hetzer gegen die Christen

---

[1] Hist. eccles. 4, 5.

[2] Iustin., Apol. 1, 31. Euseb., Hist. eccles. 4, 12. Epiph., De pond. et mens. c. 14 15. Sulpic. Sever., Chron. 2, 31, ed. Halm 86. Über die Stellung der Juden zu den Christen vgl. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 17 108.

[3] Den Traktat Birkath Hamminîm (Minäer = die Christen) soll Rabbi Samuel der Kleine auf Veranlassung des jüngeren Gamaliel, Enkels des älteren, geschrieben haben.

[4] Iustin., Dial. c. Tryph. c. 16 f. Theophil., Ad Autol. 3, 17 f. Die Proselyten der Gerechtigkeit waren nach Justin die heftigsten Feinde der Christen. Christus ward bei den Juden in jeder Weise beschimpft, als im Ehebruch erzeugt dargestellt (Orig., C. Cels. 1, 28 32. Tract. Tholedoth Jeschuach und Midrasch Coheleth), während sie noch oftmals Pseudomessiassen huldigten (Orig. a. a. O. 1, 57. Socrat., Hist. eccles. 7, 38. Niceph. Call., Hist. eccles. 14, 40. Malalas, Hist. chron. 2, ed. Bonnae 1831, 181, u. a. bei Basnage, Hist. des juifs). Gegen die Beziehung der messianischen Stellen des Alten Testaments auf das hebräische Volk kämpfte schon Origenes (a. a. O. 1, 54 f). Die Rabbinen verdrängten die Bibel zuletzt durch den Talmud. Dieser zerfällt in die Mischnah (*δευτέρωσις*, Iustin., Novella 146), angeblich um 220 kompiliert (ed. Gurenhus, Amstelod. 1698—1703), und in die Gemara von Jerusalem (Ende des 3. und 4. Jahrhunderts) und von Babylon (430 bis 521; ed. Venet 1520; Viennae 1806). Ihm ward (als Gold) höheres Ansehen beigemessen als dem Gesetze (Silber); doch widersetzten sich die Karaiten (Karäer) dem kanonischen Ansehen des Talmud und ließen keine Überlieferung gelten. Weitere Auslegungen wurden vom 2. bis 11. Jahrhundert in dem völlig ungeordneten Midrasch zusammengestellt (Wolf, Bibl. hebr. II 2, S. 979 f). Außer den oben (S. 158) erwähnten Werken vgl. noch Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden, Berlin 1832; Brüder Lehmann, Die Messiasfrage; deutsch Mainz 1870. Siehe die Literatur in Realenzykl. der protestant. Theol. u. Kirche XIX[3] 313 ff.

und deren greisen Bischof. Die innere prinzipielle Trennung zwischen getauften und ungetauften Juden war immer mehr zu Tage getreten. Außerhalb Palästinas hatten sich ohnehin die Judenchristen leichter mit den Heidenchristen verschmolzen; nach Hegesippus (um 150) hatten jene keinen bedeutenden Mann mehr und in der christlichen Literatur überhaupt nur eine geringe Vertretung. Die Lehrer der Kirche fuhren fort in dem Bestreben, die Juden dem Christentum zuzuführen und ihre Vorurteile zu bekämpfen [1].

2. Die Geschichte der judenchristlichen Gemeinden, die nach der Zerstörung Jerusalems in den Ländern des Herodes Agrippa II. östlich vom Jordan entstanden waren und sich dort ausgebreitet hatten, ist in völliges Dunkel gehüllt. Wir wissen bloß, daß dort in weiteren Kreisen die extrem judaistische Richtung, gegen die der hl. Paulus so scharf aufgetreten war, sich festsetzte und zur Häresie der Ebioniten führte, die sich noch im Ausgang der apostolischen Zeit zu bilden begann (s. oben S. 127 f). Eine spekulative Fortbildung des älteren Ebionitismus sehen wir in dem Elkesaitismus [2] und in den pseudoklementinischen Homilien [3]; man sucht dort den

---

[1] Zu den Schriften gegen die Juden gehören: Justins Dialog mit Tryphon; Tertull., Adv. Iudaeos; Cyprians Testimonia adversus Iud. ad Quirinum libri 3. Verloren ist der Dialog des Ariston von Pella bei Euseb., Hist. eccles. 4, 6. Orig., C. Cels. 4, 52 53. Maxim. Conf., Schol. in op. de myst. theol. c. 1. Hieron., Comment. in Gal. 3, 13; Quaest. hebr. in Gen. 2, 507. Von judenchristlichen Schriften des 2. Jahrhunderts sind besonders die Testamenta duodecim Patriarch. bekannt (Grabe, Spicilegium ss. Patrum I, Oxon. 1698, 145 f), die Origenes (In Ios. hom. 15 [Opp. II 433, ed. Par.]) anführt.

[2] Bei Epiphanius (Haer. 19, 15; 30, 17; 51, 7) auch der Name *Σαμψαῖοι*, vielleicht von שֶׁמֶשׁ, *ἡλιακοί*, vom Beten gegen die aufgehende Sonne, nach einigen eine Klasse der Essener. Der Name Elxai oder Elchasai wird verschieden abgeleitet: a) von חֵיל כְּסָה, *δύναμις κεκαλυμμένη* (Epiph. a. a. O. 19, 2: Osseni); b) von Elxaiten = Apostaten, nämlich אֱלְכַחְשִׁין von כָּחַשׁ, negare (Baumgarten); c) von אֵל שַׁדַּי, dem Namen Gottes (Ritzsch); d) von אֵל חֶסְאִי, *ὁ Ἐσσαῖος* (Scaliger); e) vom Flecken Elkesi in Galiläa; f) von כְּסֵי חֵיל, einer Bezeichnung des Geistes Gottes (Gieseler); g) vom arab. אל כסא, Sufi, Aszet, Anachoret (Haneberg). Wie der Verfasser der Philosophumena, lernte auch Origenes (In Ps. 82, bei Euseb., Hist. eccles. 6, 38) erst spät die Sekte kennen; beide Angaben stimmen vielfach und auch mit Epiphanius überein, der andere Quellen vor sich hatte. Selbst die Dimensionen des Engels (Christus) sind ganz dieselben; ebenso der ihn begleitende Heilige Geist weiblich (Philosoph. 9, 13. Epiph. a. a. O. 19, 4). Bestätigt wird von allen Seiten die Nachricht bei Epiph. a. a. O. 30, 3, daß viele Ebioniten sich an Elxai anschlossen. Im 4. Jahrhundert sollen zwei von diesem abstammende Frauen Martho (Marthus) und Marthana fast göttliche Ehren bei der Sekte genossen haben (Epiph. a. a. O. 19, 2; 53, 1. Formula renuntiandi Iudaismo bei Cotel., Recogn. I, ed. Par. 1672, 54). Elxai fand nach Epiphanius (a. a. O. 19, 5) bei vier Sekten Anklang. Zu ihnen sollen auch die Mandäer oder Zabier (Ssabier, die sich Waschenden) gehören (D. Chwolson, Die Ssabier, und Brandt, Die mandäische Religion, s. oben S. 158). Lidzbarski, Das mandäische Seelenbuch, in Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. 1907, 689 ff. Die Fragmente des Buches Elxai bei Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum², Lips. 1881, 227 ff.

[3] Zu der pseudoklementinischen Literatur gehören: 1) die von Rufinus übersetzten Recognitiones, Anagnorismen in 10 Büchern, auch syrisch vorhanden (Gallandi, Biblioth. vet. Patr. II 218—327. Migne, Patr. gr. 1; syr. ed. Lagarde, Lips. et Lond. 1861); 2) die griechisch erhaltenen, dem Inhalt nach verwandten Homiliae 20 (Gallandi a. a. O. 600—770. Migne a. a. O. 2; ed.

Dualismus und die Trennung des Weltschöpfers vom höchsten Gott zu beseitigen, die Verirrungen der heidnischen Gnosis, insbesondere der marcionitischen, in der Person des vom Apostel Petrus bekämpften Erzketzers Simon Magus bloßzulegen und das Christentum möglichst enge an das Judentum anzuschließen. Die östlich vom Toten Meere wohnenden essenischen Ebioniten sollen unter Kaiser Trajan ein neues Parteihaupt namens Elchasai oder Elxai erhalten haben, welchem von einem überaus großen Engel ein vom Himmel gekommenes Buch übergeben worden sei. Von Elchasai erhielt dasselbe ein gewisser Sobiai, und mit diesem Buche begab sich um 218 Alkibiades, der zu Apamea in Syrien wohnte, nach Rom, wo er allen Sündenvergebung verhieß, die an dieses geheimnisvolle Buch glauben und der von Elchasai vorgeschriebenen Taufe sich unterziehen wollten. Um in Rom Anhang zu finden, führten die Elkesaiten ihre Tradition auf den Apostel Petrus und seinen Schüler Klemens, dann Jakobus den Gerechten zurück, die in der pseudoklementinischen Literatur an der Spitze stehen [1]. Sie verwarfen den Apostel Paulus wie die gewöhnlichen Ebioniten; in den Homilien des Klemens wird derselbe in der Person des Simon Magus bekämpft [2]; ebenso wird die kanonische Apostelgeschichte verworfen, der in den falschen Klementinen ganz widersprechende Angaben entgegengestellt sind; ja vom Alten wie vom Neuen Testamente ließen die Elkesaiten nur einzelnes gelten, während sie anderes von sich stießen [3]. Desgleichen werden die jüdischen Opfer nach Essener-Art ganz zurückgewiesen, als durch Christus

---

Dressel, Gotting. 1853; ed. Lagarde, Lips. 1865); 3) die daraus geschöpfte Epitome (ed. Turneb., Par. 1555; ed. A. Dressel, Epitomae duae, Lips. 1856). An die Homilien schließen sich an ein Brief des Klemens und einer des Petrus an Jakobus und die sog. *Διαμαρτυρία* (Contestatio). Über die pseudoklementinischen Schriften vgl. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur I 351 ff, und Patrologie [3] 66—68; Hilgenfeld, Der Klemens-Roman, in Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1906, 66 ff; Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung 170 ff.

[1] Überall treten Petrus und Klemens in den Vordergrund, Jakobus ist mit besonderer Autorität ausgestattet, ja den andern Aposteln vorgesetzt (Epist. Clem. ad Iacob., init. Recogn. 1, 17 44 66 68 72; 4, 35. Hom. 1, 20). Beachtenswert ist auch die Stelle des C. Marius Viktorinus zu Gal 1, 15 (Mai, Vet. script. nova coll. III, 3, 9): Iacobum apostolum Symmachiani faciunt quasi duodecimum et hunc sequuntur, qui ad D. N. Iesum Christum adiungunt Iudaismi observantiam (vgl. Act 21, 20), quamquam etiam Iesum Christum fatentur; dicunt enim eum ipsum Adam esse et esse animam generalem, et alia huiusmodi blasphema.

[2] Orig. bei Euseb., Hist. eccles. 6, 38: *τὸν Ἀπόστολον τέλεον ἀθετεῖ* (Elcesait.). Die Pseudoklementinen benutzen nicht nur den Paulus nicht, sondern bekämpfen ihn offen als Simon. Am stärksten ist die Polemik in der Ep. Petri ad Iac. c. 2, deutlich in Hom. 11, 35; 17, 13 f 16 19, leiser in den Recogn. (1, 70 f erscheint der Verfolger Saulus; seine Bekehrung bleibt unerwähnt; ebd. 4, 35 ist er von der Predigt des wahren Evangeliums ausgeschlossen).

[3] Orig., In Gen. tom. 1, n. 14 (Migne, Patr. gr. 12, 85, wo aus den *Περίοδοι Πέτρου* ein Stück [Recogn. 10, 10 f] angeführt wird). Epiph., Haer. 30, 15 16 18; 53, 1; 18, 1. Vgl. die von Cotelier zu Recogn. 1, 54 herausgegebenen Anathematismen für konvertierende Juden (Gallandi, Biblioth. II 329). Bei den Essenern kam ähnliches vor. In den Hom. 2, 38 f 51; 3, 3 f. 42—47 50 f; 16, 14; 17, 19 wird der Widerspruch im Alten Testamente selbst hervorgehoben; nach Epiph. a. a. O. 30, 18 verwarfen die Ebioniten den Elias, David, Samson, Isaias, während sie Abraham, Isaak, Jakob, Moses und Jesus anerkannten.

aufgehoben bezeichnet [1]. An die Stelle der Opfer soll die christliche Taufe treten, und zwar eine zum zweitenmal gespendete, erteilt im Namen des großen und höchsten Gottes und im Namen seines Sohnes, des großen Königs. Mit der Taufe stehen die öfteren Bäder und Waschungen in engster Beziehung, die als Universalmittel gegen Schlangenbiß, Krankheiten, dämonische Zustände usw. angegeben sind und gleich der Taufe unter Anrufung von sieben Zeugen (Himmel, Wasser, die heiligen Geister, die Engel des Gebetes, das Öl, das Salz, die Erde) vorgenommen werden sollten. Das Wasser galt als besonders heilig [2]. Mit Ausnahme der verworfenen alttestamentlichen Bestandteile hielten die Elkesaiten an dem mosaischen Gesetz und an jüdischer Aszese fest, einzelne sogar an der Beschneidung [3]. Sie nannten sich selbst Prognostiker (Vorauserkennende) und huldigten namentlich der Astrologie; den Gestirnen schrieben sie einen großen Einfluß zu [4] und forderten die sorgfältigste Geheimhaltung ihrer Überlieferung

---

[1] Epiph. a. a. O. 19, 3; 30, 16, wo aus dem ebionitischen Evangelium die Worte Jesu angeführt werden: *ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή.* Bei den Essenern war die Geringschätzung der gesetzlichen Opfer schon angebahnt (Ioseph., Antiq. 18, 1, 5). In Recogn. 1, 36 f 54 f und Hom. 3, 45 52 (vgl. Constit. apost. 6, 20 22) werden die jüdischen Opfer als vorübergehende, mehr geduldete als befohlene Einrichtung dargestellt, ja nach Hom. 3, 51 gehörten sie nie zum wahren Gesetz. Insbesondere werden Recogn. 8, 48; 9, 19 die Serer (*Σῆρες*, vgl. Orig., C. Cels. 7, 62—64) wegen ihrer Keuschheit und ihrer Verwerfung der Opfer gepriesen; Philosophum. 9, 13 heißt es von Elxai: *ταύτην (βίβλον) ἀπὸ Σηρῶν τῆς Παρθίας παρειληφέναι τινὰ ἄνδρα δίκαιον.*

[2] Das Abwaschen des Leibes in fließendem Wasser *σὺν τοῖς ἱματίοις* ist, wie Philosoph. 9, 15, so auch bei Epiph., Haer. 30, 17 als Heilmittel angeführt. Nach Hom. 13, 20 würde der Mutter des Klemens, falls sie im Meere ertrunken wäre, dieses Untergehen zur Taufe geworden sein. Das Wasser erscheint als gut und heilig, das Feuer aber als Gott entfremdet (Recogn. 6, 8; 8, 27, vgl. 1, 48; Hom. 11, 24; Recogn. 1, 30; 9, 7 10. Hom. 9, 4—6 9). Die täglichen Waschungen werden durch Beispiel und Lehre des Petrus (Recogn. 4, 3; 5, 36; 6, 11; 8, 1. Hom. 7, 8; 9, 23; 10, 1 26 u. sonst) angelegentlich empfohlen, und auf diesen Apostel beriefen sich auch die Ebioniten (Epiph. a. a. O. 30, 15 21). Die von Hegesippus bei Euseb., Hist. eccles. 4, 22; Constitut. apost. 6, 6; Ps.-Hieron., Indicul. haer. (bei Migne, Patr. lat. 30); Epiph. a. a. O. 17, 1 und der zitierten Formula renuntiandi Iudaismo unter dem Namen Hemerobaptisten erwähnte Sekte (vielleicht identisch mit den Baptisten bei Iustin., Dial. c. Tryph. c. 80) stand mit den Ebioniten und Elkesaiten in näherem Zusammenhang. Epiphanius (Indic. Haer. t. 1) legt ihnen den Satz bei: *μηδένα ζωῆς τυγχάνειν, εἰ μή τι ἂν καθ' ἑκάστην βαπτίζοιτο.* Hom. 2, 23 (vgl. Epit. c. 26) heißt der Täufer Johannes *ἡμεροβαπτίστης* (vgl. Ioseph., Antiq. 18, 5, 2). Die Diamartyria c. 1 2 4 weist sehr deutlich auf den Epiph., Haer. 19, 1 2; 30, 17 und Philosoph. 9, 16 beschriebenen ebionitischen und elkesaitischen Brauch hin, sich täglich in einem Fluß oder in fließendem Wasser zu baden und dort unter Anrufung verschiedener Zeugen, wie bei der Taufe, Enthaltung von aller Sünde zu geloben.

[3] Philosoph. 9, 14. Epiph., Haer. 18, 1; 19, 5; 53, 1. Die Beschneidung wird Diamart. c. 1 und Recogn. 1, 33; 8, 53 sehr empfohlen und für geborene Juden als selbstverständlich vorausgesetzt. Recogn. 5, 36 und Hom. 10, 26 dankt Petrus Gott Hebraeorum more; die Enthaltung vom Fleische gilt für sehr wichtig (Recogn. 7, 6; Hom. 8, 15. Epiph. a. a. O. 30, 15). Nach Epiph. a. a. O. n. 2 war früher in diesen Kreisen die Keuschheit in hohen Ehren, später nicht mehr. In der Ep. Clem. ad Iac. c. 7 8 und Hom. 3, 68 (vgl. Constitut. apost. 4, 11. Epiph. a. a. O. n. 18) ward geboten, die jungen Leute so schnell als möglich zu verheiraten.

[4] Philosoph. 9, 14; 10, 29. Theodoret., Haer. fab. 2, 7. Die *πρόγνωσις*

vor allen Unberufenen, indem sie auch Verstellung bis zur äußeren Verleugnung des Glaubens zuließen [1].

Die Lehrsätze der Elkesaiten, die ein Gemisch von Judentum, Heidentum und Christentum enthalten, sind folgende: 1) Gott oder der Geist Gottes hat sich verschiedentlich in verschiedenen Zeiten mit Menschen vereinigt, mit Adam, dem ältesten Propheten, dann mit Enoch, Noe, Abraham, Isaak, Jakob, Moses und zuletzt mit Jesus. Der über die Engel erhabene Geist Gottes, der höhere Christus, wohnte nämlich in verschiedenen auserwählten Menschen, unterzieht sich überhaupt mehreren Geburten, wechselt die Formen und die Leiber, wandert aus einem Körper in den andern. Der höhere Christus ist in allen derselbe, Adam eigentlich identisch mit Christus, überall der wahre Prophet, an den alle glauben müssen [2]. 2) Alles bewegt sich in der Welt in Paaren (Syzygien), sowohl im physischen als im geistigen Gebiete. Mit dem höheren Christus

---

wird unzähligemal, besonders Hom. 2, 10 f 50; 3, 12 17 42 f 47; 17, 14, erwähnt, und unverkennbar zeigen die Klementinen eine große Verehrung für die Astrologie (Recogn. 1, 28 32; 8, 45. Hom. 3, 36). Die Erzählung von Nimrod (Hom. 9, 4) setzt einen Glauben an den Einfluß der Gestirne voraus, der ganz mit Philosoph. 9, 16 (über die bösen Sterne und Unglückstage) zusammentrifft. Die Sterne und die materiellen Elemente der Schöpfung erscheinen als belebt (Recogn. 5, 16 27; 8, 44—46; 9, 15); die pythagoreische Zahlenlehre übt ihren Einfluß (Hom. 18, 9 f). Wenn nun auch zugleich mit der Magie eine falsche Astrologie bekämpft wird, so ist doch die Polemik stets gegen die streng fatalistische Theorie gerichtet, welche die Willensfreiheit völlig aufhebt; dabei wird die Sache in so eingehender Weise behandelt, daß man sieht, wie nahe dem Verfasser astrologische Lehren lagen.

[1] Philosoph. 9, 17. Ep. Petri ad Iac. c. 3. Diamart. c. 4. Recogn. 1, 21 f 74; 2, 55; 3, 30; 10, 42. Über Geheimtradition, Verstellung und Verleugnung vgl. Orig., C. Cels. 7, 62—64; Epiph., Haer. 19, 1 3; Recogn. 1, 65 f und Hom. 2, 37—39; 3, 2; 5, 2 f.

[2] Über Christus vgl. Philosoph. 9, 14: *πολλάκις γεννηθέντα καὶ γεννώμενον πεφηνέναι καὶ φύεσθαι, ἀλλάσσοντα γενέσεις καὶ μετενσωματούμενον* (pythagoreisch). Hom. 3, 20: *ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων.* Epiph., Haer. 53, 1: *ἀεί ποτε φαινόμενος.* Philosoph. 10, 29: *ἀεὶ ἐν σώμασι μεταγγίζεσθαι κτλ.* Es wird der *ἄνω-* und der *κάτω*-Christus (Philosoph. 10, 29; Theodoret., Haer. fab. 2, 7) wie auch bei den Valentinianern (Iren., Adv. haer. 1, 7, 2) unterschieden; zwischen beiden scheint kein reeller Unterschied zu bestehen, der irdische Christus ist eben nur die Manifestation des höheren. Da höhere Wesen nur mittels der Leiblichkeit den Sinnenwesen sichtbar werden (Hom. 17, 16), so daß Gott selbst der Menschen wegen eine leibliche Gestalt hat (ebd. c. 7), so erschien auch der wahre Prophet Christus fortwährend mit einem Leibe, und zwar mit dem Leibe Adams (Epiph., Haer. 53, 1, vgl. mit 30, 3). Die Abweichungen der Recogn. sind unbedeutend und zeigen auch hier eine minder scharfe Ausprägung der Lehre. Ein mehrmaliges Erscheinen Christi ist auch hier angenommen (Recogn. 2, 22, vgl. mit Hom. 3, 20 Recogn. 8, 59). Die von Ritschl (Die Entstehung der altkathol. Kirche, Bonn 1850, 185) bemerkte Verschiedenheit der Anschauung in beiden Stellen ist nicht nachweisbar; denn das nos (Recogn. 2, 22) geht offenbar auf die Menschen überhaupt, wie das zurückweisende enim allein schon zeigt, nicht auf die Apostel und die Gläubigen. Die Identität von Adam und Christus, wie sie Marius Viktorinus von den Symmachianern, Epiphanius (a. a. O. 30, 3) von einem Teil der Ebioniten vertreten sein lassen, ist geradezu ausgesprochen Recogn. 1, 45 47 60 und Hom. 3, 20 f; 8, 10. Dieser Christus zieht den Adam an und wieder aus, um ihn von neuem anzulegen je nach Umständen (Epiph., Indic. Haer. t. 2, l. 1). Auf die Frage des Klemens über das Heil der vor Jesu Ankunft Verstorbenen sagt Petrus (Recogn. 1, 52): Christus, qui ab initio et semper erat, per singulas quasque generationes piis, latenter licet, semper tamen aderat, his praecipue, a quibus exspectabatur, quibusque frequenter adfuit.

ist als seine weibliche Seite der Heilige Geist verbunden. Es gibt eine doppelte Prophetie, die männliche und die weibliche; erstere ist gut, letztere schlecht und verführerisch. Die schlechte, weibliche Prophetie geht der guten voran und wird von ihr überwunden; so ist Petrus Vertreter der männlichen, Simon der weiblichen Prophetie. Beide sind in stetem Kampfe wie Irrtum und Wahrheit, wie der gegenwärtige und der zukünftige Weltlauf (Äon)[1]. 3) Jedes der beiden Reiche hat seinen Beherrscher; der gute Sohn Gottes, Christus, ist Herrscher des zukünftigen, wie der Teufel Beherrscher des jetzigen Weltlaufs und Reiches, letzterer hervorgegangen aus der Mischung schlechter Elemente[2]. 4) Die Lehre von Gott ist streng monotheistisch gefaßt, und gegen die heidnische Gnosis wird daran festgehalten, daß der höchste Gott auch Weltschöpfer ist. Die Welt wird als Gottes Leib gedacht und mittelbar von Gott durch seine Weisheit als weltbildende Hand gestaltet[3]. 5) Das Christentum erscheint als die im wesentlichen mit dem Mosaismus identische Urreligion, deren Erkenntnis der wahre Prophet vermittelt; die Gnosis, die er spendet, wird überall hochgehalten, ohne daß dabei die Notwendigkeit der guten Werke beseitigt wird, die der Mensch mit freiem Willen vollbringen kann, und ohne daß der kirchlichen Autorität irgendwie zu nahe getreten werden soll[4].

In dieser Polemik gegen die heidnische Gnosis wird nicht nur daran festgehalten, daß der Weltschöpfer kein anderer ist als der höchste Gott selbst, sondern überhaupt die Lehre Marcions ganz besonders bekämpft; neben ihr sind auch andere Systeme berücksichtigt.

7. Der Gnostizismus.

Quellen im allgemeinen: Iren., Adv. haer. libri 5. Hippol., Philosophumena (Refutatio omnium haer.) libri 10. Ps.-Tertull., Adv. omnes haereses (Anhang zu Tertull., De praescr. haer.). Tertull., De praescr. haer.: De carne Christi; De resurrectione carnis; De anima; dazu gegen einzelne Gnostiker: Adversus Valentinianos; Adv. Marcionem. Zahlreiche Stellen in Klemens' von Alex. Stromata und Origenes' Werken. Euseb., Hist. eccles. 2—4 an vielen Stellen. Epiph., Panarion (Adv. haereses). Theodoret., Haeret. fabul. comp. Adamant., Dialogus de recta in Deum fide c. Marcionitas (neue Ausg. Leipzig 1901), gegen Valentin und Marcion. Philastr. Brix., Liber de haeresibus, ed. Oehler, Corpus haereseologicum I 1—185. Verschiedenes bei Oehler, Corpus haereseol. Bd I. Berol. 1856. — Gnostische Schriften: Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften. Bd I: Pistis Sophia, die beiden Bücher des Jeû, unbekanntes altgnostisches Werk. (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh.) Leipzig 1905. (Ein 2. Bd wird das Evangelium der Maria, das Apokryphon des Johannes und die Sophia Jesu Christi

[1] Syzygienlehre Hom. 2, 15—18 33; 3, 16 f 22 27 59. Recogn. 3, 55 f 59 61; 8, 51. Dem entspricht das von Klemens von Alex. (Strom. 3, 9) angeführte Wort aus dem in häretischen Kreisen gebrauchten Ägypterevangelium: ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας. Über Christus und den Heiligen Geist vgl. Philosoph. 9, 13. Epiph., Haer. 53, 1.

[2] Epiph. a. a. O. 30, 16. Recogn. 3, 52; 4, 25; 5, 9; 8, 52; 9, 4. Hom. 8, 21; 15, 7 9. Vgl. Philosoph. 9, 16.

[3] Recogn. 1, 17; 6, 7 f. Hom. 16, 12. Hom. 3, 32 heißt Gott ὁ τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι συστησάμενος, οὐρανὸν δημιουργήσας κτλ.; hier werden die creatio prima und secunda verbunden. Das χοοφορηθεὶς ὑπὸ χειρῶν θεοῦ (Hom. 3, 17 20) und die Lehre vom göttlichen Ebenbilde sind nicht entscheidend.

[4] Hom. 8, 6 f. Recogn. 4, 5, vgl. mit 1, 39. Gnosis: Hom. 9, 14. Recogn. 2, 69; 5, 4 f 8; 9, 31. Der „echte“ Mosaismus, wie ihn z. B. die ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου (Epiph. a. a. O. 30, 16) darstellten (ohne den Opferkultus), will hier vom pharisäisch-jüdischen, nicht essenischen geschieden sein.

enthalten.) E. Amélineau, Pistis Sophia. Ouvrage gnostique de Valentin traduit du Copte en français. Paris 1895; Notice sur la papyrus gnostique Bruce. Texte et Introduction, in Notices et extraits des manuscrits XXIX, 1, Paris 1891. Pistis Sophia, ed. Petermann, Berol. 1851; vgl. A. Harnack, Über das gnostische Buch Pistis Sophia, in Texte und Untersuchungen VII, 2 (1891). Gnostische Schriften in koptischer Sprache herausgeg. von C. Schmidt in Texte und Untersuchungen VIII, 1 u. 2 (1892); vgl. C. Schmidt, De codice Bruciano seu de libris gnosticis etc. Lips. 1872. Preuschen, Die apokryphen gnostischen Adamsschriften aus dem Armenischen übersetzt und untersucht. Gießen 1900. Liechtenhan, Untersuchungen zur koptisch-gnostischen Literatur, in Zeitschr. für wissensch. Theol. 1901, 236 ff. Preuschen, Zwei gnostische Hymnen ausgelegt. Mit Text und Übersetzung. Gießen 1904. Harnack, Der Brief des Ptolemäus an die Flora, in Sitzungsber. der Kgl. preuß. Akad. der Wissensch., Berlin 1902, 507 ff. Wolfg. Schultz, Dokumente der Gnosis. Jena 1910. Hierher gehören ferner zahlreiche apokryphe Evangelien, Apostelgeschichten und Apokalypsen, die in gnostischen Kreisen entstanden sind. Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti. Bd I. Lips. 1832. Tischendorf, Evangelia apocrypha. 2. ed. Ebd. 1876. Robinson, Coptic Apocryphal Gospels. Cambridge 1896. Acta Apostolorum apocrypha, edd. Lipsius et Bonnet. 2 Tle in 3 Bdn. Lips. 1891—1903. Flamion, Les Actes apocryphes de Pierre, in Revue d'hist. ecclés. 1908, 233 ff 465 ff und mehrere Fortsetzungen in den folgenden Jahrgänger. Vollständige neuere Literatur darüber bei Bardenhewer, Patrologie. 3. Aufl. 69—94. Vgl. A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I 1—139; A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900, 123—173. — Zusammenstellung der gnostischen und marcionitischen Schriften bei Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I 143—231; II, 1, 289 ff 533 ff. Die neuere Literatur bei Ehrhard a. a. O. 188—198. Vgl. Lipsius, Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. Leipzig 1875. A. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus. Ebd. 1875. I. Kunze, De histor. gnosticismi fontibus. Lips. 1894. Vgl. Bardenhewer a. a. O. 58—65 (die gnostische Literatur); Geschichte der altkirchl. Literatur I, Freiburg 1902, 315 ff.

Literatur. — Möhler, Versuch über den Ursprung des Gnostizismus, in Gesammelte Schriften I, Regensburg 1839, 403 ff. Baur, Die christliche Gnosis. Tübingen 1835. E. Amélineau, Essai sur le gnosticisme égyptien. Paris 1887. W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, in Texte und Untersuchungen XV, 4 (1897). A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884. A. Harnack, Dogmengeschichte I (3. Aufl.) 211—271. A. Hilgenfeld, Der Gnostizismus, in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1890, 1—63. A. Dieterich, Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums. Leipzig 1891 (mit Publikation des *Βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη μονὰς ἢ ὀγδόη Μωυσέως*). Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnostizismus. Göttingen 1901. Mead, Fragmente eines verschollenen Glaubens. Deutsch von A. Ulrich. Berlin 1902. Schmitt, Die Gnosis. Bd I: Die Gnosis des Altertums. Leipzig 1903. Bischoff, Im Reiche der Gnosis. Ebd. 1906 (Morgenländische Bücherei V). Bousset, Die Hauptprobleme der Gnosis, in Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes X, Göttingen 1907. Bolland, Gnosis en Evangelie. Leiden 1906. E. de Faye, Introduction à l'étude du gnosticisme au 2e et 3e siècle (Extr. de la Revue de l'hist. des relig.). Paris 1903. Swiney, The esoteric Teaching of the Gnostics. London 1909. — Weitere ältere Literatur s. G. Krüger, Art. „Gnosis, Gnostizismus" in der Realenzyklopädie für protestant. Theol. VI (3. Aufl.) 728.

I. Der Gnostizismus im allgemeinen.

1. Aus den schon im 1. Jahrhundert vorhandenen Elementen entwickelte sich im 2. eine Reihe von Irrlehren, die man unter dem Namen der falschen Gnosis (Wissenschaft, Erkenntnis) oder des Gnostizismus begreift. War

es ein natürliches Bedürfnis für höher Gebildete, die im Glauben angenommene christliche Religion soviel als möglich mit der Vernunft zu erfassen, zu einer möglichst vollkommenen Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge zu gelangen, so führte das krankhafte Streben, über die Menge der gewöhnlichen Christen hinauszusehen, fremdartige philosophische Systeme mit christlichen Lehrsätzen zu verknüpfen, sowie außergewöhnliche kultische Einrichtungen und Riten und fremde ethische Prinzipien festzuhalten, zu einer Unzahl von Verirrungen des Geistes, die bei aller Verschiedenheit in den Formen das Gepräge ihrer Zeit und der in ihr vertretenen Richtungen an sich tragen, oft ineinander hinüberspielen und wie Welle an Welle sich fortdrängen. Es ist darum nicht leicht, ein festes Einteilungsprinzip zu finden, gleichwie auch die Frage nach dem geschichtlichen Entstehungsgrund der Gnosis als eine sehr verwickelte, vielfach in verschiedenem Sinne beantwortete erscheint. Die Gnosis stellt sich dar als eine religiös und ethisch völlig ungesunde Erscheinung, gebildet aus Elementen alter orientalischer Religionen, eines krankhaften Mystizismus, eines Pantheismus und sensualistischen Naturalismus, vermischt mit griechischer Philosophie und Mysterienwesen sowie in der falschen christlichen Gnosis mit abenteuerlich gedeuteten Stellen der Heiligen Schrift. Sie hängt zusammen mit dem religiösen Synkretismus, der im 2. Jahrhundert so stark hervortritt[1].

---

[1] Möhler (Vermischte Schriften I 406 ff. Vgl. Kirchengeschichte I 279 ff) ließ die falsche Gnosis unmittelbar aus dem Christentum selbst entspringen, nämlich aus dem praktischen Drange, eine überspannte Weltverachtung spekulativ zu begründen, den Gegensatz gegen die Welt und das Heidentum als einen radikalen und unversöhnlichen zu betrachten. Dagegen hob Baur (Gnosis 74 ff) hervor: Die gnostische Idee des Bösen weist in dem Maße, in dem sie sich von der christlichen entfernt, in die vorchristliche als ihre Heimat zurück; sie konnte, indem sie den sittlichen Begriff des Bösen aufhebt, unmöglich aus dem Christentum hervorgehen und nur Folge eines Mißverständnisses sein, dessen Grund außerhalb des Christentums zu suchen ist. Baur selbst (a. a. O. 18 ff) findet den Ursprung des Gnostizismus in der Betrachtung und Vergleichung der historisch gegebenen Religionen in Verbindung mit philosophischen Prinzipien, die der Religionsphilosophie Hegels ähnlich waren, so daß die Gnosis Religionsgeschichte und Religionsphilosophie über Heidentum, Judentum und Christentum umfaßte. Er unterscheidet danach drei Hauptformen (a. a. O. 114 ff): I. Annäherndes Verhältnis zwischen dem Christentum und den zwei andern Religionen (Valentin, Ophiten, Bardesanes, Saturnin, Basilides); II. Abstoßendes Verhältnis zwischen dem Christentum und allem Vorchristlichen (Marcion); III. Identität von Christentum und Judentum und strenger Gegensatz beider zum Heidentum (Cerinth und Pseudoklementinen). Mehr oder weniger haben andere protestantische Kirchenhistoriker das Einteilungsprinzip Baurs befolgt, so Neander, der den Ursprung der Gnosis in einem vorherrschend spekulativen Interesse und in dem Bedürfnisse sieht, des Zusammenhangs der durch die Offenbarung mitgeteilten Wahrheiten mit dem schon früher vorhandenen geistigen Besitz der Menschheit, sowie des inneren Zusammenhangs der christlichen Wahrheit selbst als eines organischen Ganzen sich bewußt zu werden, und dann die eigentlich gnostischen Sekten einteilt a) in an das Judentum sich anschließende (Cerinth, Basilides, Valentin, Bardesanes) und b) in das Judentum bekämpfende, und zwar α) mit Hinneigung zum Heidentum (Ophiten, Kainiten) oder β) ohne dieselbe (Marcion). Vgl. Neander, Kirchengeschichte I 216 ff; Dogmengeschichte I 45. Die meisten (wie Alzog) haben die Einteilung in hellenistische und syrische Gnostiker, Pantheisten und Dualisten festgehalten. Die bedeutendsten Zentren der falschen christlichen Gnosis waren Syrien und Ägypten, von wo sie nach Rom verpflanzt wurde. In den „religionsgeschichtlichen" Hypothesen über Ursprung und Ver-

Die Kirchenväter leiten den Gnostizismus aus der heidnischen Philosophie, besonders der platonischen, ab, welcher sicher ein hervorragender Anteil gebührt, während auch die orientalischen Religionssysteme ihren Einfluß übten, ja das Heidentum in seiner gesamten Ausbildung, in seiner Mythologie, seinen Mysterien, seiner Astrologie, seinen Philosophemen[1]. Die platonische Philosophie war völlig ausgeartet; die Fragen, die in den Schriften Platos gestellt und behandelt waren, wurden nicht mehr durch vernünftige Schlußfolgerungen, sondern durch phantastische Träumereien der Einbildungskraft zu lösen gesucht; es war mehr Theogonie als Philosophie. Dazu kamen einzelne aus dem Neupythagoreismus entnommene aszetische und moralische Anschauungen sowie der Glaube an die mystische Kraft der Zahlen. Die seltsamen Systeme, die daraus entstanden, wurden mit den heidnischen religiösen Anschauungen verschmolzen und verbanden sich mit dem Mysterienwesen, das durch seine Riten und Weihen den Menschen in einen höheren Zustand zu erheben vorgab. Eine weitere Quelle für diese philosophisch-mystischen Spekulationen bildeten die Kosmogonien der alten Religionssysteme der Chaldäer, Perser, Inder und Ägypter, in den Emanationen, Triaden, Syzygien, Theorien über Planeten die Grundlage von seltsamen theogonischen Systemen bildeten. Dabei wurden die alten Texte und Mythen mit Hilfe der kühnsten Allegorien erklärt und den Systemen angepaßt. Daraus floß namentlich der Inhalt der gnostischen Lehren, während das Christentum fast nur die Form gab. Denn in der häretisch-christlichen Gnosis kam zu jenen verschiedenartigen heidnischen Systemen, Mythen und Texten jetzt noch die Heilige Schrift hinzu, die man mit der kühnsten allegorischen Auslegung jenen dienstbar zu machen suchte. Von spezifisch christlichen Ideen ist es nur die der Erlösung, die diese Gnostiker, aber in einer vollständigen Verflachung und Veräußerlichung, festhielten; die Lehre von der Weltentstehung dagegen nahm man ganz aus dem Heidentum in dessen verschiedenen Ausgestaltungen mit. Vorherrschend war aber in diesem die Vergötterung des Alls (Pantheismus), dann der Gegensatz zweier Grundwesen (Dualismus), mochte man nun, wie meistens geschah, beide als gleich ewig oder das eine nach dem andern entstanden denken; im letzteren Falle sah man das später entstandene (böse, beschränkte) Prinzip

---

breitung des Christentums spielt die Gnosis eine große Rolle, doch sind die wissenschaftlich gesicherten Einzelresultate über die Gnosis selbst noch sehr gering.

[1] Orig., In Ios. hom. 7, n. 7 (Migne, Patr. gr. 12, 863): Furati sunt isti (Valentin, Basilides, Marcion) linguas aureas de Iericho et philosophorum nobis non rectas in ecclesias introducere conati sunt sectas. Tertull., De anima c. 23: Plato omnium haereticorum condimentarius. Vgl. ebd. c. 17; De praescr. c. 6; Adv. Hermog. c. 8. Iren., Adv. haer. 2, 14, 2. In den Philosophumena l. 1 wird die Idee durchgeführt, daß die Lehren der Häretiker nicht aus der göttlichen Offenbarung stammen, sondern *ἐκ δογμάτων φιλοσοφουμένων καὶ μυστηρίων ἐπικεχειρημένων καὶ ἀστρολόγων ῥεμβομένων* (l. 1, Prooem.), ja sogar bei den einzelnen Gnostikern das spezielle Philosophem bezeichnet, aus dem sie geschöpft haben sollen. Für diesen Nachweis hat auch Massuet (In Iren. c. Haer., ed. Par. 1712, diss. 1) vieles geleistet. Vgl. auch Auct. c. Artem. bei Euseb., Hist. eccles. 5, 28 und Plotin., Ennead. 2, l. 9, welcher bezeugt, daß zum Christentum übergetretene Gelehrte, die sich Gnostiker nannten, unter dem Einflusse der alten Philosophie waren. Im Vordergrund stand meistens die Frage über den Ursprung des Bösen, dieses *πολυθρύλλητον ζήτημα* (Euseb. a. a. O. 5, 17. Tertull., De praescr. c. 7; Adv. Marc. 1, 2. Epiph., Haer. 24).

als aus der Materie hervorgegangen an. Die Fragen nach dem Ursprunge der sichtbaren Welt, der Materie, des Bösen, nach dem Verhältnisse von Geist und Materie, von Christentum, Heidentum und Judentum beschäftigten lebhaft die Gemüter; waren einmal die biblischen Ideen von Schöpfung, Sündenfall und Erlösungsgnade aufgegeben oder entstellt, so konnten nur widerchristliche Lehrformen sich gestalten.

2. Grundzüge der häretischen Gnosis sind: 1) eine möglichst abstrakte Idee von der höchsten Gottheit, scharfe Betonung ihrer Transzendenz über die Erscheinungswelt, daher 2) Trennung derselben von dem Urheber der letzteren (Demiurg = Weltbildner), der als beschränkt, unwissend oder böse gedacht und durch eine Reihe von Mittelwesen von derselben geschieden wird; 3) absoluter Gegensatz von Geist und Materie, welch letztere teils als wesenlos, als Chaos gedacht, teils und gemeinhin mit dem Bösen identifiziert ist; daraus ergab sich a) die Leugnung der Leiblichkeit und wahren Menschheit des Erlösers, der vielmehr eine höhere, übermenschliche Natur in einem Scheinleib sein mußte (Doketismus), b) Leugnung der Auferstehung des Fleisches, c) Mißachtung der an sinnliche Zeichen, an materielle Gegenstände geknüpften Sakramente, d) Bestreitung der erlösenden Kraft des Leidens Christi, dessen Aufgabe nur in die Offenbarung des vor ihm den Menschen unbekannten, verborgenen, höchsten Gottes oder in die Zurückführung der in die Materie gefesselten Seelen in das Reich desselben gesetzt wird [1]. 4) Extreme Richtung in der Ethik: entweder überspannte schwärmerische Aszese oder völlige Zügellosigkeit im Antinomismus mit Verachtung der guten Werke bei alleinigem Hervorheben der Gnosis [2]. 5) Annahme eines von Natur gesetzten Unterschiedes der Menschen, die nach der platonischen Dreiteilung von Geist, Seele und Leib in die Geistesmenschen (Pneumatiker — die Gnostiker), Seelenmenschen (Psychiker — die Katholiken) und materielle Menschen (Hyliker — die Heiden) eingeteilt wurden. 6) Mißbrauch, falsche Deutung und Verstümmelung der Heiligen Schrift, Berufung auf andere, angeblich heilige Bücher und auf eine geheime (darum von der öffentlichen kirchlichen verschiedene) Überlieferung [3]. Hier zeigt sich eine Reaktion des im altheidnischen Leben vorherrschenden Aristokratismus der Religion und Philosophie mittels der esoterischen Lehre gegen das ihn stürzende Christentum, vereinigt mit dem Versuch, eine über den allgemeinen religiösen Glauben erhabene philosophische Religionslehre zu gewinnen mittels platonischer Philosophie und orientalischer Theosophie, und dies im Gegensatze gegen die einseitig praktische Richtung der meisten Gläubigen, welche die Geheimnisse des Glaubens demütig annahmen, ohne sie begreifen zu wollen. Der Streit drehte sich hier nicht um einzelne Dogmen, sondern um das Ganze des Christentums, dessen positiver und geschichtlicher Charakter, dessen lebendige Ausprägung hier ganz von eklektischem und synkretistischem Subjektivismus angefochten wurde; das Heidentum schien hier mitten in die christliche Kirche auf Umwegen eindringen zu wollen.

---

[1] Die Hyle ist ein platonisches *μὴ ὄν* oder die Leere (Kenoma), gestaltloses Chaos oder auch das Böse schlechthin. a) Nach einigen hatte Christus nur den Schein *(δόκησις, φάντασμα)* eines menschlichen Leibes, nach andern einen Leib aus einer himmlisch-ätherischen Substanz, nach andern besaß er die Macht, sich eines fremden Körpers als Organ zeitweise zu bedienen *(σῶμα παραστατικόν)*. b) Vgl. Iren., Adv. haer. 1, 22, 1; 24, 5; 27, 3; 5, 13. c) Ebd. 1, 21, 1 f 4. d) Entweder ließ man nur den Menschen Jesus leiden, von dem der Äon Christus wich, oder man stellte den wirklichen Kreuzestod ganz in Abrede.

[2] Siehe besonders Clem. Alex., Strom. 3, 5, ed. Potter 529 f.

[3] Iren., Adv. haer. 1, 8, 1; 3, 1. Tertull., De praescr. c. 17.

Keineswegs wollten die Gnostiker aus der bloßen Vernunft ihre Lehren konstruieren; sie beriefen sich vielmehr insgesamt auf die höhere göttliche Offenbarung. Sie bewegten sich weit mehr in Anschauungen und Bildern als in Begriffen und Lehrsätzen. Ihre Methode ist „die Intuition der phantasievollsten Mystik, welche Gottes eigener Entwicklung zusehen will und welche ihre Ideen nicht in einer logischen Begriffsreihe, nach Art der älteren oder neueren Okzidentalen, sondern mittels lebendiger Gebilde darstellt. Sie beschreibt einen theogonischen Prozeß, eine christliche Mythologie in den kühnsten, die Geschichte des Himmels und der Erde umfassenden Gedichten." Wie schon Philo und andere alexandrinische Juden das Alte Testament mittels der Allegorie ihren besondern Anschauungen anbequemt hatten, so geschah dies hier in noch viel stärkerem Maße mit dem Neuen. Die aus alexandrinischen Kreisen hervorgegangenen Gnostiker pflegen die Allegorien am ausgedehntesten und vertreten die pantheistische Emanation, während bei den Syrern weniger phantastische Gebilde und der düstere Charakter des parsischen Dualismus ihren Einfluß üben. Bei der Haltungslosigkeit und Beweglichkeit der Lehrsätze konnten die Gnostiker meist nur Schulen, selten Gemeinden gründen, und eine kirchliche Organisation kam trotz vieler Bemühungen bei den wenigsten zustande. Zudem wollten die meisten derselben sich nicht äußerlich von der Kirche trennen, vielmehr als Gläubige gelten und neben der Kirchengemeinschaft ihre besondern esoterischen Lehren wie eine Art besonderer Mysterien für die Eingeweihten behaupten und unter den „Psychikern" neue Anhänger werben[1]. Bei allem Gemeinsamen finden sich große Verschiedenheiten zumal betreffs der Zeugungen oder Emanationen der höchsten Gottheit. Die einen dachten diese als ganz von dem natürlichen Gebiete der Menschenwelt entfernt, weder männlich noch weiblich; andere dagegen faßten sie als mannweiblich, beide Geschlechter zugleich in sich begreifend; andere stellten sie sich nach Art der Menschen mit einer weiblichen Seite ausgestattet, in einer Art Ehe (Syzygie) mit dieser gepaart vor[2].

II. Die einzelnen gnostischen Systeme.

Die häretische Gnosis scheint in Asien entstanden und in Alexandrien reicher ausgebildet worden zu sein. Die älteren samaritanischen Häretiker, die Irrlehrer in Kleinasien, die mit den Gnostikern sehr verwandten Johanneschristen weisen darauf hin. Letztere nehmen ein selbständiges Reich der Finsternis mit seinen eigenen Mächten an, wenn es auch auf das Reich des Lichtes keinen Einfluß übt, sowie eine Vermischung beider Reiche, die durch das Vorhaben eines Lichtgenius, unabhängig von dem höchsten Urwesen in dem Chaos eine Welt zu bilden, herbeigeführt ward. Nach ihnen wurde die sichtbare Welt gegründet auf einem dem Reiche der Finsternis abgewonnenen Boden und daher von den auf ihre Herrschaft eifersüchtigen Mächten dieses Reiches forwährend bekämpft. Da der Genius Abatur, der die dritte Stufe der Lebensentwicklung bildet, sich in den finstern Gewässern des Chaos spiegelt, entsteht aus seinem Abbilde in diesen ein unvollkommener Genius, Feta-Hil, der in sich Elemente beider Reiche trägt. Dieser will ebenfalls Genien erzeugen und schafft durch sein Wort die sieben Sterngeister, die durch ihr Wort die falschen Propheten begeistern, deren erster, der Sonnengeist Adonai, der Judengott ist. Diese Johanneschristen oder Zabier, denen Johannes als

[1] Jacobi, Lehrbuch der Kirchengeschichte I 139 f.
[2] Iren., Adv. haer. 1, 11, 5.

Anusch ein inkarnierter Äon ist, verbinden den Dualismus und Doketismus; ihre Lehre scheint, nach ihrem zähen Festhalten an ihren alten Überlieferungen zu schließen, kaum je umgestaltet worden zu sein[1].

A. Die syrischen Gnostiker.

1. Saturnilus.

Quellen: Iustin., Dial. c. Tryph. c. 35. Hegesipp. bei Euseb., Hist. eccles. 4, 22. Iren., Adv. haer. 1, 24. Philosoph. 7, 28 (geht auf Irenäus zurück).

Den in Asien vermöge der Einflüsse des Parsismus viel verbreiteten Dualismus trug vor allem unter Kaiser Hadrian (um 125) Saturnilus[2] im syrischen Antiochien vor in folgenden Sätzen: 1) An der Spitze des Lichtreiches steht das Urwesen, der unbekannte Vater, aus dem eine Reihe von Geistern (Engel, Erzengel, Kräfte, Gewalten) hervorgeht. Auf der untersten Stufe stehen die Geister der sieben Planeten (die weltbeherrschenden Engel). 2) Dem Lichtreiche steht entgegen das Reich der Finsternis mit dem Satan als bösem Prinzip an der Spitze. Auf seinem Gebiete schufen die sieben Planetengeister (die Elohim der Juden) die irdische Welt und was in ihr ist; unter ihnen ist auch der schwache und beschränkte Judengott. Sie müssen stets mit dem Satan kämpfen, der das von ihnen Erbaute zu zerstören sucht. 3) Von dem Lichtreich waren die sieben Geister so weit entfernt, daß nur auf kurze Zeit ein Strahl des Glanzes zu ihnen durchdrang, der sie mit Sehnen erfüllte; sie suchten ihn aufzufangen, waren aber zu schwach dazu. Sie beschlossen nun, diesen Lichtstrahl durch ein nach der ihnen vorschwebenden Lichtgestalt entworfenes Bild in ihr Reich zu bannen; sie schufen deshalb den Menschen nach jenem Bild und Gleichnis. 4) Allein ihr Geschöpf war eine unbeseelte Körpermasse, die sich nicht aufrecht erheben konnte; sie sank aus Schwäche zur Erde nieder und kroch wie ein Wurm. Da erbarmte sich des Geschöpfes der höchste Gott und sandte ihm einen Lebensfunken, wodurch dasselbe beseelt und fähig wird, sich zu erheben. Der göttliche Lebenskeim soll sich in den Menschen, in die er verpflanzt ward, selbständig entwickeln und zuletzt zu dem Urquell in das Lichtreich zurückkehren, und zwar allein, da alles übrige dahin geht, woher es entstanden. 5) Diesen höheren, geistigen Menschen stehen diejenigen bösen Menschen entgegen, die nur das materielle Element in sich haben und Werkzeuge des Reiches der Finsternis sind. Teils vom Satan teils von den Planetengeistern rühren die Weissagungen des Alten Bundes her; die bösen Menschen hatten von beiden Seiten Beistand, obschon der Satan dem Judengott feindselig entgegenstand; die von Natur aus guten waren von beiden Seiten bedrängt. 6) Um nun sowohl das Reich des Satans als das des Judengottes zu zerstören und die mit dem göttlichen Lebensfunken ausgestatteten Menschen in das Lichtreich zu geleiten, sandte der höchste Gott seinen Äon Nus oder Christus in einem Scheinkörper auf die Erde, der diese Menschen lehrt, durch die rechte Erkenntnis und die Aszese (Enthaltung von der Ehe, vom Kinderzeugen wie vom Fleischgenuß als Werken des Satans) von der Materie und vom Judengott sich zu befreien[3].

---

[1] Vgl. Ps.-Clem., Recogn. 1, 54 60. Codex Nazaraeus liber Adam appellatus, ed. M. Norberg, Lond. 1815. Vgl. oben S. 161, A. 2.

[2] Σατουρνεῖλος ist der richtige Name nach Iustin., Dial. c. Tryph. c. 35. Philosoph. 7, 28. Theodoret., Haer. fab. 1, 3. Epiph., Haer. 23. Die lateinischen Übersetzungen bei Iren., Adv. haer. 1, 24, sowie Euseb., Hist. eccles. 4, 7 haben Saturninus.

[3] Zu diesen einzelnen Lehrpunkten ist zu vergleichen: 1) u. 2) Iren., Adv. haer. 1, 24, 1 2. 3) Bei Erschaffung des Menschen sollen die sieben Planetengeister die Worte

2. Die Simonianer und Menandrianer.

Quellen: Iustin., Apol. 1, c. 26 56. Iren., Adv. haer. 1, 23. Philosoph. 6, 9—20; 10, 12. Epiph., Haer. 22. Über die simonianische Schrift Ἀπόφασις μεγάλη vgl. Redlich in Archiv f. Gesch. der Philosophie 1910, 374 ff.

Die Simonianer und Menandrianer führen ihren Ursprung auf Simon den Magier und dessen Schüler Menander zurück. Nach den Berichten der angeführten Quellen gab sich Simon für den Erlöser (den Stehenden, Hestos, Dt 18, 15) aus, die vornehmste Emanation der Gottheit. Er wollte in Samaria als Vater, in Judäa als Sohn, unter den Heidenvölkern als Heiliger Geist erschienen sein, eine Manifestation des ewigen Unvergänglichen. Mit ihm zog eine Buhlerin aus Tyrus, namens Helena, umher, die er für den ersten Gedanken (Ennoia) ausgab, den er aus den Banden befreit haben wollte, die Allmutter, durch die er die Engel erschaffen habe. Seine Schüler waren ausschweifend und gaben die Unzucht für vollkommene Liebe aus, trieben Magie und Theurgie, beschäftigten sich mit Liebestränken, Exorzismen, Inkantationen, erklärten den Götzendienst für etwas Gleichgültiges, das weder gut noch böse sei, und beteten selbst das Bild Simons in der Gestalt des Zeus, das der Helena in der Gestalt der Athene an. Nichts war ihnen von Natur aus gut oder böse; nicht die guten Werke, sondern die Gnade (Charis) sollte die Menschen selig machen. Von der Helena hießen die Sektierer auch Helenianer.

In den „Philosophumenen" wird dem Magier Simon nach einer simonianischen Schrift „Große Verkündigung" ein sehr ausgebildetes, dem Platonismus nahe verwandtes, das valentinianische präformierendes System beigelegt, das wohl erst später so entwickelt worden ist. Ursprüngliches und Späteres läßt sich kaum mehr unterscheiden. Danach gibt es ein ewiges, vollkommenes Urwesen, das Feuer (Dt 4, 24), das sein sichtbares und sein unsichtbares Element, sein Verborgenes und sein Offenbares hat. Das Verborgene ist im Offenbaren verborgen, und letzteres entstand aus ersterem; beide verhalten sich wie bei Platon das Intelligible und das Sinnliche. Von dem Urwesen (aus dem Verborgenen des Feuers) emanierten sechs Mächte (Wurzeln), paarweise verbunden: Nus und Epinoia, Phone und Onoma, Logismos und Enthymesis; von diesen Paaren (Syzygien) entsprechen das erste dem Himmel und der Erde (Js 1, 1 2), das zweite der Sonne und dem Monde, das dritte der Luft und dem Wasser. In diesen sechs Mächten liegt zugleich die gesamte unbegrenzte Macht, nicht der Wirklichkeit, sondern der Potenz nach; diese unbegrenzte Macht ist der Stehende (der stand, steht und stehen wird), die siebte Macht, entsprechend dem siebten Tage der Ruhe (Gn 2, 2), wie die sechs Mächte den sechs Schöpfungstagen. Die siebte Macht war vor aller Welt (Ps 109, 3), ist der über den Wassern schwebende Geist Gottes (Gn 1, 2). Bleibt sie bloß der Potenz nach in den sechs Wurzeln, welche die Welt darstellen, wird sie nicht ausgeprägt und ausgebildet in der Welt, so muß sie untergehen; ist sie aber in ihr ausgebildet, dann ist sie der Sache, der Macht, Größe und Vollkommenheit nach dieselbe mit der unerschaffenen und unbegrenzten Macht des Urwesens (pantheistische Emanation). Im Menschen ist ein Bild dieses Geistes, der siebten Macht, das in Wirklichkeit ausgestaltet werden soll. Diese letztere, der Stehende, wurde mannweiblich gedacht, entsprechend den Äonenpaaren, von denen die übrigen den Ursprung gehabt haben sollen, entsprechend

---

Gn 1, 26 gesprochen haben. 4) ὡς σκώληκος σκαρίζοντος sagen die Philosophumena (7, 28) vom Menschen. 5) Die zwei Klassen von Menschen bezeichnen Irenäus (a. a. O. 1, 24, 1) und die Philosophumena (7, 28) als von den Engeln geschaffen; es scheint dies dem System zu widersprechen, weshalb einige (z. B. Gieseler) die Sache so darstellen, daß der Satan die Bösen den Lichtmenschen entgegengesetzt habe. Die δαίμονες, von denen nachher bei Iren. a. a. O. n. 2 und Philosoph. a. a. O. die Rede ist, scheinen unter den ἄγγελοι einbegriffen. 6) Christus wird bezeichnet als ἀγέννητος, nicht bloß als ἀσώματος und ἀνείδεος (bei Iren. a. a. O. Philosoph. a. a. O.).

dem unbegreiflichen, unnennbaren, im Pleroma wohnenden Urwesen, dem der Gedanke (die Ennoia, auch Sige = Stillschweigen) als Mutter der Äonen zur Seite steht. Die weiteren Zeugungen waren geringer, Erzengel, Engel, der Demiurg und Judengott. Es scheint die Ennoia durch Eifersucht der niederen Geister in die Menschenleiber gebannt und zur Wanderung von einem weiblichen Körper in den andern genötigt worden zu sein, weshalb die „große Kraft" Simon zu ihrer Befreiung ausgesandt ward, sie endlich in der Seele der Helena entdeckte und ihre Erlösung bewerkstelligte dadurch, daß er als die höchste Kraft Gottes wirklich erkannt ward [1].

Mit den Simonianern, die noch im 3. Jahrhundert als eigene Sekte existierten, stehen die Dositheaner und Menandrianer in engster Verbindung, vielfach als Abzweigungen der simonianischen Sekte betrachtet. Simon selbst soll Schüler, dann aber sogar Lehrer des Dositheus gewesen sein, der ebenfalls Samaritaner war und sich als (Dt 18, 18) längst verheißenen Propheten verkündigte. Ihm wird die Beibehaltung des mosaischen Gesetzes, die Verwerfung der Äonenlehre und des unsittlichen Antinomismus sowie die Lehre von der Ewigkeit der Welt zugeschrieben. In seinem Gefolge waren dreißig Jünger und eine von ihm Luna genannte Frau. Noch im Anfange des 7. Jahrhunderts bekämpfte Elogius von Alexandrien Dositheaner, die in Dositheus den von Moses verkündigten Propheten sahen und die von ihm (nach Art der Sadduzäer) bestrittenen Lehren von der Auferstehung und von den Engeln leugneten. Dositheus ward besonders durch seinen tragischen Hungertod berühmt; einige seiner Anhänger glaubten (um 247), er sei nicht gestorben, sondern noch irgendwo auf der Erde verborgen [2]. Simons Nachfolger in der Leitung der Sekte soll Menander, sein früherer Schüler, gewesen sein, der sich aber bald über ihn stellte und selbst der Messias sein wollte. Er trieb Magie wie Simon, lehrte ebenfalls die Weltbildung durch Engel, welche die Ennoia gesandt, und behauptete, durch seine Taufe werde die wahre Auferstehung, Unsterblichkeit und ewige Jugend verliehen. Auch die Menandristen erhielten sich längere Zeit fort. Sie wie die Dositheaner und Simonianer erwähnt auch der Judenchrist Hegesippus. Menander soll die Gnostiker Saturnilus und Basileides zu Schülern gehabt haben. Das Goetentum pflanzte sich fort, wenn auch die Lehrsysteme wechselten und sich reicher gestalteten.

---

[1] Die Stelle der *μεγάλη ἀπόφασις* in den Philosoph. 6, 18. Schriften von Simon und Kleobius werden erwähnt in Constit. apost. 6, 16. — Auch Hieronymus (In Matth. c. 24: Opp. IV 144, ed. Martianay) redet von Schriften Simons (propriae scripturae Simonis sind in Recogn. 2, 38 vorausgesetzt), woraus er die Stelle anführt: Ego sum sermo Dei, ego sum speciosus, ego Paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei. Bei Dionys. Areop., De divin. nominibus c. 6, n. 2 sind *τῆς παρανοίας Σίμωνος ἀντιῤῥητικοὶ λόγοι* erwähnt. Von dem syrischen Bischof Moses Bar Kepha werden in seinem Comment. de parad. l. 3 (ed. de la Bigne, Biblioth. vet. Patr. et antiq. scriptor. eccl. I, Par. 1639, 495 f) dem Simon Einwendungen in den Mund gelegt (gesammelt bei Grabe, Spicil. ss. Patr. I 308 f). Nach der Praef. arab. in Conc. Nic. hatten die Simonianer ein Evangelium unter dem Titel: Liber quattuor angulorum et cardinum mundi.

[2] Als Schüler des Dositheus erscheint Simon bei Ps.-Clem., Recogn. 1, 57 72; 2, 11. Dositheus erinnert an den Rabbi Dusithai (Mischnah Tr. Orlah. 2, 5) aus Jathom. Von ihm und seinem Tode handeln: Orig., C. Cels. 1, 57; 6, 11; In Luc. hom. 25 (Migne, Patr. gr. 13, 1866); Comment. in Matth. n. 33 (ebd. 13, 1643); In Io. tr. 13, n. 27 (ebd. 14, 445); De princ. 4, 17. Epiph., Haer. 13. Theodoret., Haer. fab. 1, 2. Ps.-Clem., Hom. 2, 24. — Origenes (C. Cels. a. a. O.) glaubte, daß die Dositheaner nahe dem Untergange seien; über sie vgl. Eulog. Alex., Orat. 9 fin. bei Phot., Biblioth. cod. 230. Krauss, Dosithée et les Dosithéens, in Revue des études juives XLII (1901) 27 f; vgl. Büchler ebd. 220 f.

Hegesippus (bei Euseb., Hist. eccles. 4, 22) nennt außerdem noch Kleobianer (Kleobius, Mitschüler des Simon bei Dositheus [Constitut. apost. 6, 8. Cotel. ed. Par. 1672, Anm. zu dieser Stelle]), dann Gorthener (al. Gorothener, Gorthäaner, nach Epiph., Haer. 12; 20, 3, ebenfalls eine samaritanische Sekte) und Masbothener (Masbotheaner). Letztere *(Μασβωθαῖοι)* scheinen sich einer abergläubischen Sabbatsfeier hingegeben zu haben (Cotel., In Const. apost. 6, 6, wo sie *Βασμώθεοι* heißen) und bestritten die Vorsehung und die Unsterblichkeit der Seele. Sie sind wohl Ps.-Hier., Indicul. haeres. bezeichnet als Marbonei, die da sagten: ipsum esse Christum, qui docuit illos in omni re sabbatizare.

B. Die Ophiten („Gnostiker") und deren Abzweigungen.

Quellen: Iren., Adv. haer. 1, 29—31. Philosoph. 5, 6 ff; 8, 12—15. Orig., C. Cels. 5, 61 62; 6, 24—38. Epiph., Haer. 25 26 37 38 39 40. Aus diesen älteren Quellen schöpfte Theodoret (Haer. fab. 1, 6—18). — Literatur: J. N. Gruber, Die Ophiten. Würzburg 1864. Lipsius, Über die ophit. Systeme, in Hilgenfelds Zeitschr. für wissensch. Theol. 1863, 411 ff; 1864, 37 ff. A. Hönig, Die Ophiten. Berlin 1889. F. Giraud, Ophitae. Diss. de eorum origine, placitis ac fatis. Par. 1884.

Die Ophiten (Schlangenbrüder, Naassener, auch einfachhin „Gnostiker" genannt) haben ihren Namen von der Schlange, die in ihrer Lehre eine bedeutende Rolle spielte, und erscheinen frühzeitig in mehrere Parteien gespalten [1]. Ihr Urprinzip war der Bythos (Tiefe), auch Urlicht, Urmensch genannt, die Idee der Menschheit, schlechtweg der Äon, dem eine ewige Materie gegenübersteht. Aus ihm emanierte zuerst der erste Mensch, Erzmensch, Adamas, voll Licht und Klarheit, männlich und weiblich zugleich (Ennoia, Sige); aus ihm der zweite Mensch, der Sohn des Menschen, dann folgte eine dritte weibliche Gottheit, der Heilige Geist, das erste Weib, die Mutter der Lebendigen, die obere Sophia (Weisheit). Mit ihr vermählten sich, über ihre Schönheit entzückt, der erste und der zweite Mensch und erzeugten aus ihr die vollkommene männliche Lichtnatur, den himmlischen Christus, sowie aus dem, was überströmte (da mehr Licht vorhanden war, als die Bildung einer göttlichen Person bedurfte, aber doch nicht für zwei hinreichend), eine mangelhafte weibliche Geburt, Prunikos, die niedere Sophia, Achamoth, die Linke genannt. Während

---

[1] Den Namen *Ναασσηνοί* (von נָחָשׁ, Schlange; Philosoph. 5, 6) kennt auch Theodoret (Haer. fab. 1, 13; In l. 4 Reg. q. 49: Opp. I 543, ed. Schulze). Prokopius von Gaza (In 4 Reg. 18, 4: Migne, Patr. gr. 87, 1196) hat *Ἐσθηνοί* = *Ὀφῖται*. Den Namen gibt Theodoret (a. a. O. 1, 13) auch den Barbelioten (Iren., Adv. haer. 1, 29), die sicher mit den Ophiten zusammenhängen, den Namen Ophiten aber (ebd. c. 14) den Sethianern, die ein Zweig derselben sind. Die Ophiten nennt Origenes (C. Cels. 6, 28) *Ὀφίανοι* von *ὄφις*. Vgl. Clem. Alex., Strom. l. 7, fin. Nach Philosoph. 5, 11 nannten sich dieselben selbst „Gnostiker"; ebd. 8, 20 werden die Kainiten, Ophiten und Noachiten als absichtlich übergangen erwähnt, wobei Ophiten und Naassener unterschieden scheinen. Auch Epiphanius bezeichnet eine Sekte als „Gnostiker" (Panarion, haer. 26), die mit den von ihm später behandelten Ophiten zusammenhängen. Wahrscheinlich ging der Name einer Partei (z. B. der Kainiten) allmählich auf die ganze Sekte über. Serpentini heißen sie auch bei den Lateinern, z. B. August., De Genesi c. Manich. 2, 39. Als Stifter nennt Origenes (a. a. O.) einen gewissen Euphrates; denselben nennen die Philosoph. 5, 12; 10, 10 als Stifter der Peratiker neben Ademes oder Akembes (al. Kelbes). Vgl. Theodoret. a. a. O. 1, 17. Nach den einen ist Syrien, nach den andern Ägypten die Heimat der Sekte. Es gab Ophiten auch in Galatien (Hier., Comment. in Gal. l. 3: Migne, Patr. lat. 26, 382). Noch 428 und 530 wurden Gesetze gegen dieselben gegeben (Cod. Iustinian. l. 5, De haer. l. 5 18 19 21).

nun Christus mit dem Heiligen Geiste sowie mit dem ersten und zweiten Menschen in den Schoß des Bythos (Pleroma) einging und diese die wahre und heilige Kirche, eine heilige Vierzahl, ausmachten, stürzte die niedere Sophia in das Chaos, in die Tiefe der Materie durch das Wasser, die Finsternis und den Abgrund; sie wurde für diese Tiefe belebendes und ordnendes Prinzip. Hier erzeugte sie den Jaldabaoth (Sohn des Chaos), den Demiurgen, ein beschränktes, selbstsüchtiges Wesen, aber doch klug, mächtig und unsterblich. Er kannte seine Mutter Achamoth sehr wenig, die im Wasser einen schweren und unbequemen Leib erhalten, aber doch nach Erkenntnis ihrer Verirrung, durch Sammlung ihrer Kräfte und einen Schein des Lichtes von oben gestärkt, sich wieder über das Chaos erhob, endlich auch den Lufthimmel gründete, den Wasserleib abstreifte und eine ruhige und selige Wohnung in dem Orte der Mitte erlangte. Jaldabaoth erzeugte einen Sohn Jao, dieser einen andern, den großen Sabaoth, dieser den Adoneus; von diesen stammten dann Eloeus, Horeus, Astapheus, die eine Ogdoas bildeten. Jeder dieser sieben Geister errichtete sich nach dem Beispiele des Jaldabaoth ein eigenes Reich (die sieben Planeten). Die Herrschsucht des Jaldabaoth führte zur Empörung seiner Sprößlinge; in seinem Unmut darüber erzeugte er, in die finstere Materie hinabblickend, einen neuen, gleich einer Schlange gestalteten Sohn Ophiomorphos, wegen seiner List auch Nus genannt; außerdem brachte er noch viele andere Geschöpfe hervor. Bei ihrem Anblick rief er stolz: „Ich bin der Vater, ich bin Gott, über mir ist niemand!“ Seine Mutter rief ihm aber zu, er solle nicht lügen, der Vater aller Dinge, der erste Mensch, und der Sohn des Menschen seien höher als er. Um die Aufmerksamkeit der Planetengeister abzulenken, schlug der Demiurg ihnen vor, nach ihrem Bilde einen Menschen zu machen (Gn 1, 26). Sie schufen unter Eingebung der Sophia einen sehr großen und dicken Menschen, der aber nicht aufrecht stehen konnte, sondern wie ein Wurm kriechen mußte. Jaldabaoth, von seinen sechs Söhnen nach dem Rate der Prunikos angegangen, hauchte ihm den Geist des Lebens ein, entäußerte sich aber dadurch seiner höheren Kräfte. Der Mensch hatte nun Verstand und Willen und richtete sich in die Höhe, er erkannte den höchsten Gott, den ersten Menschen, und verherrlichte ihn, ohne auf seine ersten Schöpfer, die Planetengeister, zu achten. Nun schuf der Demiurg aus seiner Begierlichkeit die Eva, um durch sie den Adam seiner Kraft zu berauben; aber seine Mutter bewog die Planetenfürsten, dieselbe zu verführen, was auch gelang; Eva gebar ihnen Söhne, die Engel genannt wurden und mit ihnen in ihre Reiche kamen. Adam und Eva erhielten dann von Jaldabaoth ein Gebot (Gn 2, 16 f), das sie aber, durch den von der Prunikos gesandten Ophiomorphos belehrt, übertraten, worauf sie mit höherer Erkenntnis erfüllt, aber von dem erzürnten Jaldabaoth aus dem Paradiese gestoßen wurden, während auch seinen Sohn, den Schlangengeist (der sich sechs Söhne zeugte und mit ihnen eine Hebdomas von Dämonen in der Unterwelt bildete), sein Fluch traf. Aber die Sophia wachte über die Menschen, nährte und stärkte sie, schützte sie gegen Jaldabaoth und den ihnen ebenso feindlichen Schlangengeist, rettete den Noe und die Seinigen von der durch ihren Sohn hervorgebrachten großen Flut. Dieser aber trat mit Abraham und dann mit Moses in Verbindung und gab das Gesetz (als Judengott). Bald suchten sich auch die Planetenfürsten unter den Juden Gesandte und Propheten aus. Wie der Judengott Jaldabaoth den Moses, Josue, Amos, Habakuk erkor, so Jao den Samuel, Nathan, Jonas und Michäas, Sabaoth den Elias, Joel, Zacharias, Adoneus die vier großen Propheten usw. Aber die Sophia redete durch sie gleichfalls vieles von dem ersten Menschen und von der kommenden Erlösung; sie wandte sich an ihre Mutter, den Heiligen Geist, und erlangte, daß ihr der himmlische Christus, ihr Bruder, zur Hilfe gesendet ward. Sie bereitete inzwischen auf Erden die Geburt des Johannes von Elisabeth und des Jesus von Maria durch den nichts ahnenden Sohn vor; beide waren vollkommen, nur Jesus noch gerechter und weiser. Christus

stieg durch die sieben Himmel in Gestalt des Engels Gabriel herab, assimilierte sich in jedem derselben den Fürsten, zog die göttlichen Teile in denselben an sich, vereinigte sich dann mit seiner Schwester Sophia, der er wie ein Bräutigam (Jo 3, 29) erschien, fuhr bei der Taufe Jesu nebst der Sophia in ihn ein, so daß dieser jetzt Zeichen und Wunder wirkte und den unbekannten Vater verkündigte. Jesus vereinigte in sich alle drei Gattungen der Menschen, die geistigen, seelischen und körperlichen. Jaldabaoth und die Planetenfürsten wiegelten die Juden gegen ihn auf und ließen ihn kreuzigen. Hier verließen ihn Christus und Sophia, um in das Pleroma zurückzukehren, wo nun fünf göttliche Personen sind; aber sie sandten eine Kraft auf die Erde, die Jesum in einem neuen himmlischen Leibe vom Tode erweckte, der nun noch längere Zeit auf Erden blieb (18 Monate) und dann in den Himmel zur Rechten des Jaldabaoth auffuhr (der ihn aber nicht sehen kann), um hier die gläubigen Seelen dem Lichtreiche zuzuführen [1]. Die zu der Gruppe der „Gnostiker" oder Ophiten gehörigen gnostischen Vereinigungen trugen nicht den Charakter von Philosophenschulen, sondern von kultischen Vereinen und besaßen eine ungemein reiche (apokryphe) Offenbarungsliteratur [2].

Viele Änderungen und Modifikationen finden sich bei den einzelnen ophitischen Parteien. Die Schlange wird von einigen als gut, als Bedingung der Existenz aller Wesen gedacht und wirklich angebetet. Während einzelne Gruppen wenigstens theoretisch strenge enkratitische Grundsätze vertraten, lehrten andere vollen Antinomismus und ergaben sich den scheußlichsten unsittlichen Orgien.

1. Die Naassener, die wahrscheinlich die ältere Lehre in stoisch-pantheistischem Sinne umbildeten, wiesen der Schlange die Rolle zu, die sonst (bei Irenäus) die Achamoth hat, in der unteren Welt lebenerzeugend zu wirken. Auch hier ist die Menschenvergötterung (Anthropolatrie) auf das schärfste ausgesprochen, die niedere Sophia ist analog der dritten Sohnschaft der Basilidianer; neben der „wahren und heiligen Kirche" ist auch in niederen Sphären eine dreifache Kirche unterschieden, die auserwählte (englische), die berufene (seelische), die gefangene (irdische). Der Ternar tritt überhaupt allenthalben hervor, so in dem (mit Geryon verglichenen) Urmenschen, an dem das Geistige, das Seelische und das Materielle zu unterscheiden ist, in Jesus, durch den drei Substanzen zu drei Menschenklassen redeten. Der Ursprung des Menschenleibes wird unter Berufung auf viele Völkersagen als aus der Naturkraft von selbst erfolgt erklärt (Autochthonen); seine Zeugung soll unerzählbar (Is 53, 8), betreffs der Seelen soll aber gestritten worden sein, ob sie aus sich selber oder aus dem Chaos oder aus einem früheren (ewigen) Sein stammen. Dieselbe phantastisch-allegorische Auslegung, mit der diese Naassener die Bibel behandelten, wandten sie auch auf griechische Mythen und Dichterstellen an, und sie hatten

---

[1] Der Bythos scheint, wie Theodoret deutlich sagt, eigentlich als Wohnung des Urmenschen (Archanthropos) gedacht; die Elemente der Materie sind Wasser, Finsternis Abgrund, Chaos. Erste Tetras bei Iren. a. a. O. 1, 29, 1 2. Die Achamoth (חכמה) hieß auch *Μήτη* (mit Benutzung der griechischen Mythen, Epiph., Haer. 26, 16), ferner Prunikos (meistens als unreine Liebe, Pornie, Abfall von Gott gedeutet, vgl. ebd. 25, 4), dann Aristera, und war mann-weiblich. Über sie und ihren Sohn Jaldabaoth (ילדא und בהות) vgl. Iren. a. a. O. n. 3—5. Die Reihenfolge der Söhne des Jaldabaoth ist eine andere bei Origenes (C. Cels. 6, 31 f) als bei Irenäus (a. a. O. n. 5). Sie beginnt von unten nach oben mit Adonai (אדני), dem vierten bei Irenäus, und Jaldabaoth, geht dann über zu Jao (יהוה), dem Herrn des Mondes, zu Sabaoth (bei Iren. a. a. O. 1, 30, 5) und schließt mit Astapheus, Eloeus, Horeus. Über den Ophiomorphos (auch Samael und Michael), aus dem Vergessenheit, Bosheit, Neid, Streit, Tod hervorgingen, vgl. Iren. a. a. O. n. 5 8 9; Epiph. a. a. O. 37, 4; Theodoret., Haer. fab. 1, 14, für das übrige Iren. a. a. O. n. 6—14. Über den Namen *ΙΑΩ* vgl. Fr. J. Dölger, *ΙΧΘΥC*. Das Fischsymbol in frühchristl. Zeit I 268 ff.

[2] Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften (oben S. 165) XVIII.

ihre eigenen Psalmen und Hymnen mit durchaus geheimnisvoller und dunkler Sprache, wie sie überhaupt durch unverständliche Worte Achtung und Schrecken einzuflößen suchten. Die ganze Lehre war aus griechischen, assyrischen und chaldäischen Elementen geschöpft; ihre Vertreter beriefen sich auf eine gewisse Mariamne, die von Jakobus, dem Bruder des Herrn, diese Geheimnisse erfahren habe, sowie auf das Evangelium nach Thomas und dem nach den Ägyptern[1].

2. Die Sethianer, so genannt, weil sie in Adams Sohn Seth den Stammvater der Pneumatiker sahen, der in Jesus auf Veranlassung der Sophia wieder erschien. Auch bei ihnen herrscht der Ternar. Es gibt nach ihnen drei Prinzipien aller Dinge: oben ist Licht, unten Finsternis, in der Mitte der unversehrte Geist; jedes von den dreien hat unendliche Kräfte. Der Geist ist kein Hauch von Windeswehen, sondern ein Geruch wie von einer Salbe oder von Weihrauch; die Finsternis ist ein furchtbares, aber verständiges Wasser, das mit Macht einen Strahl des Lichtes mit dem Geruche des Geistes

[1] Philosoph. 5, 6 11, ed. Miller 94 ff. Die Schlange wird dargestellt als feuchte Substanz, als gut, alles in sich einschließend wie im Horne des einhörnigen Stieres (Dt 33, 17), allem Schönheit und Reiz verleihend. Die Schlangenverehrung bei diesen Sekten ist zu erklären: a) aus dem Anschlusse an die heidnischen Mysterien und Kulte, in denen die Schlange eine symbolische Bedeutung hatte (Döllinger, Heidentum und Judentum 162 f 523 625); b) aus der Verherrlichung des Sündenfalls, zu dem die Schlange (Gn Kap. 3) reizte, indem sie höhere Erkenntnis verhieß. Hierher bezog man Mt 10, 16, wo *ὡς ὄφεις* gelesen ward (Epiph., Haer. 37, 7), und wies auf die Verwandtschaft von *ναάς* (Schlange) und *ναός* (Tempel) hin (Philosoph. 5, 9, ed. Miller 120). Eine Partei hielt die Schlange für die Sophia oder doch für ein Symbol derselben (Iren., Adv. haer. 1, 30, 15). Andere ehrten die Schlange als Christus, der in dieser Gestalt herabgestiegen sei zur Erlösung, dessen Symbol die eherne Schlange in der Wüste war (Nm 21, 8. Jo 3, 14 f. August., De Genesi c. Manich. 2, 26; De haer. c. 10), was namentlich von den Sethianern und Peratikern gilt. Andere stellten die Schlange über Christus als Adamas oder als Weltseele (Append. zu Tertull., De praescr. Ein Psalm der Naassener in den Philosoph. 5, 10). Als überaus erhabene Worte werden angeführt: *Καυλαχαῦ, Σαυλασαῦ, Ζεησάρ;* sie sollen die drei Prinzipien der Welt darstellen: 1) den Adamas, der oben ist; 2) die sterbliche Natur, die unten ist; 3) den mann-weiblichen Jordan, der aufwärts geflossen ist. Der große Jordan, der nach unten floß und die Söhne Israels am Auszuge aus Ägypten, d. h. an der unteren Vermischung mit dem Leibe, hinderte, ward von Jesus umgekehrt und floß nun nach oben, worin die geistige Genesis liegt. Epiphanius (Haer. 25, 4) deutet Saulasau = tribulationem super tribulationem, Zeesar = adhuc paululum exspecta. Das bei Orig., C. Cels. 6, 24—38 besprochene ophitische Diagramma enthielt in der einen Abteilung Bilder, Kreise, Figuren, Namen, drei Regionen darstellend: a) das Pleroma, die „wahre Kirche“, b) die sieben Planetengeister, c) die untere Erdenwelt, in der andern Gebete an die sieben Planetenfürsten, welche die aus dieser Erde scheidenden Seelen ruhig in ihre Reiche eintreten und von da nach oben ziehen lassen sollen. Es werden darin nicht bloß Bythos mit Liebe und Leben, Adamas und sein Sohn, der Heilige Geist und Christus, dann die Sophia und die Vorsehung, sondern auch die sieben Planetenfürsten und nach dem „Zaume der Bosheit“ die sechs Söhne des Ophiomorphos, mit diesen sieben Weltdämonen angeführt. Es sind Michael (mit Löwengestalt), Suriel (Stier), Raphael (schlangenförmig), Gabriel (Adler), Thautabaoth (Bär), Erathaoth (Hund), Thaphabaoth oder Oniel (Esel), die Feinde der Menschen. Mehreres Übereinstimmende hat bei vielfachen Abweichungen Epiph., Haer. 26, 10. Die Versetzung aus einem Leib in einen andern ist auch hier ausgesprochen (Orig. a. a. O. c. 21). Vgl. Pistis Sophia § 123, ed. Schmidt 205 f. Über die Mariamne, von der auch nach Celsus (Orig. a. a. O. 5, 62) eine Sekte herstammt, vgl. Philosoph. 5, 7; 10, 9. Die Evangelien *κατ' Αἰγυπτίους* und *κατὰ Θωμᾶν* werden hier (S. 100 f) erwähnt. Nach der Pistis Sophia, ed. Schmidt 44 ff erhielten die Apostel Thomas, Philippus (eine Stelle aus Evang. Philippi bei Epiph. a. a. O. 26, 13) und Matthäus den Auftrag und die Gewalt, Jesu Lehren und Taten aufzuschreiben.

zu seiner Kräftigung an sich zu ziehen sucht, während Licht und Geist ihre Kräfte in sich zu konzentrieren und festzuhalten streben. Wie ein Siegel dem weichen Wachse seine Form aufdrückt, so entstehen durch das wechselseitige Wirken und Ringen (Konkurs, Syndrome) der drei Grundwesen ihnen ähnliche Gebilde, zuerst die Form und das Siegel des Himmels und der Erde, dann die unbegrenzte Menge lebendiger Wesen, in die mit dem Lichte von oben der Wohlgeruch des Geistes sich verteilt. Aus dem Wasser wurde das erste Prinzip erzeugt, ein gewaltiger Wind, Ursache aller Zeugung und Bewegung. Er wühlt die Gewässer auf, erweckt aus ihnen Wogen, und ihre Bewegung führt zur Entstehung des Menschen. Ist der Mutterschoß dieser Wogen fruchtbar gemacht und mit weiblicher Zeugungskraft ausgestattet, so erhält er ein von oben eingegossenes Licht mit dem Wohlgeruche des Geistes, den Nus. Dieses Licht ist der vollkommene Gott, der aus dem unerzeugten Licht von oben und dem Geiste in die menschliche Natur wie in einen Tempel durch die Macht der Natur und die Bewegung des Windes herabgetragen ist, geboren aus dem Wasser, vermischt mit den Leibern, wie ein Salz des Gewordenen und das Licht der Finsternis, bestrebt, frei zu werden von den Leibern. Alle Sorge des oberen Lichtes ist darauf gerichtet, den Nus von dem Tode des bösen und finstern Leibes freizumachen, von dem unteren Vater, dem heftigen Winde. Dieser Wind ist in seinem Zischen der Schlange ähnlich. Hat jener unreine Mutterschoß das Licht und den Geist in sich aufgenommen, dann geht der Wind, d. i. die Schlange, der Erstgeborne der Gewässer, hinein und erzeugt den Menschen. Daher mußte der Logos die Knechtsgestalt der Schlange annehmen, um die Schlange, den Wind der Finsternis, zu täuschen und um im Schoß der Jungfrau den göttlichen Lichtfunken, den Nus, zu erlösen. Den Ternar finden die Sethianer Ex 10, 22, dann im Paradiese (Adam, Eva, Schlange), in den drei Söhnen des Adam und des Noe sowie in den drei Patriarchen Abraham, Isaak, Jakob, in den drei Tagen vor Sonne und Mond, in dem dreifachen Gesetze, dem verbietenden (Gn 2, 16 f), erlaubenden (Gn 12, 1) und strafenden (Ex 20, 13 ff. Dt 5, 17). Die Lehre, für die eine Paraphrase des Seth angeführt ward, soll sich auf die heidnischen Mysterien, auf Musäus, Linus, Orpheus und Homer gestützt haben. Die kleinere der beiden von Schmidt veröffentlichten gnostischen Schriften, in der die Entstehung und Entwicklung der transzendentalen Welt geschildert wird, soll nach der Ansicht des Herausgebers aus Kreisen der Sethianer oder der Archontiker (unten Nr 7) hervorgegangen sein [1].

3. Was für die Sethianer Seth, das war für die Kainiten Kain, der Liebling der Sophia und von ihr mit höherer Erkenntnis ausgestattet. Sie dachten sich zwei Kräfte: die höhere (Sophia) und die niedere (Hystera), wovon letztere die sichtbare Welt schuf. Adam und Eva wurden von Engeln geschaffen; beide höhere Kräfte aber erzeugten mit der Eva zwei Söhne, die höhere den Kain, die niedere den Abel; der schwächere Abel ward von dem weit überlegenen und stärkeren Bruder getötet. Das Vorrecht Kains teilen nebst der Schlange Cham, die Sodomiten, Esau, Kore, kurz alle im Alten Testamente Getadelten, welche der Weltschöpfer wegen ihrer Gnosis haßte, die Sophia aber liebte. Judas Ischariot war ihnen der allein wahre Apostel, von dem sie ein Evangelium haben wollten, das sie nebst der „Auffahrt des Paulus in den dritten Himmel"

[1] *Σηθιανοί* in Philosoph. 5, 19—21; 10, 11; Sethoitae im Append. zu Tertull., De praescr. c. 2; Sethiani bei Epiphanius, Philastrius. — Epiphanius (Haer. 37 39) scheidet sie von den Ophiten, Theodoret (Haer. fab. 1, 14) nimmt sie identisch. Nach Epiph. a. a. O. 39, 3 sollte das reine Geschlecht Seths allein aus der Sündflut gerettet werden; aber die bösen Engel, welche die Welt gebildet und sich mit Menschenkindern vermischt hatten, brachten den von einer andern Kraft erzeugten Cham heimlich in die Arche und pflanzten so das Böse fort, bis Seth-Christus erschien. Sieben dem Seth zugeschriebene Bücher, nebst solchen von Abraham und Moses, werden ebd. n. 5 erwähnt. — Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I 335 ff. Wünsch, Sethianische Verwünschungsformeln aus Rom, Leipzig 1898. Nach Wünsch ist rechts über dem eselsköpfig dargestellten Seth meist das pythagoreische Symbol Υ (Wege in die Unterwelt) angebracht. Darum wäre das bekannte sog. Spottkruzifix am Palatin eine aus dem Kreise der gnostischen Sethianer stammende Darstellung.

den neutestamentlichen Schriften entgegenstellten. Aus Haß gegen den Judengott und als Mittel zur Erlangung der Tugend gestatteten sie alle Arten von Sünden und hatten für jedes Laster Engel, die dazu beistehen sollten; sie verwünschten Jesum als den psychischen Messias, wohl im Gegensatze zu dem von der Sophia ausgehenden pneumatischen Christus, dessen echter Apostel Judas gewesen sei [1].

4. Die Peraten oder Peratiker halten überall an der Dreiteilung fest; die Gottheit, die Welt und Christus sind dreigeteilt. Die erste Teilung der im Prinzip einen Welt ist die Dreiheit (Trias); ihr erster Teil ist das vollendete Gute, die väterliche Größe, der zweite Teil die Fülle von unendlichen Kräften, der dritte die besondere Welt (Kosmos idikos). Der erste Teil ist unerzeugt, der zweite von selbst gezeugt, der dritte gezeugt. Es gibt drei Götter, drei Logos, drei Nus, drei Menschen für die drei Teile der Welt. Die dritte Welt, das Prinzip des Vergänglichen, muß endlich untergehen und dem ersten und zweiten Raum geben; der Untergang ist im Wasser, in dem alle Unwissenden (die Ägypter) den Tod finden; aus Ägypten ziehen heißt den Leib verlassen. Von den zwei oberen Welten wurde aber in unsere (dritte) Welt allerlei Samen von Kräften gelegt. In den Tagen des Herodes kam nun von dem ersten Teile der Welt ein Mensch, Christus, der in sich drei Naturen, drei Körper und drei Kräfte vereinigte und damit die Fülle der Gottheit (Kol 2, 9) hatte, in die untere Welt herab, damit alles Dreigeteilte das Heil erlangen möchte; denn was von oben herabgekommen ist, steigt durch ihn wieder hinauf; was aber diesem Nachstellungen bereitet hat, wird bestraft und beseitigt. Was Christus rettet, sind die zwei ersten Teile der Welt, der ungezeugte und der selbstgezeugte. Alles besteht aus Vater, Sohn und Materie, wovon jedes unendliche Kräfte in sich hat. Zwischen dem oben befindlichen Vater und der unten befindlichen Materie steht der Sohn in der Mitte, der Logos, die Schlange, stets sich bewegend zum unbeweglichen Vater und zu der sich bewegenden Materie; letztere empfängt durch den Sohn die Ideen des Vaters eingeprägt. Der Sohn oder die Schlange ist Zeugungsprinzip, der Fluß, der aus Eden floß, das dem Kain zur Sicherung seines Lebens aufgedrückte Zeichen, das Urbild der von Moses errichteten Schlange, das große Prinzip, in dem alles geworden (Jo 1, 1 ff), in dem das Leben (die Eva) war, der in menschlicher Scheingestalt unter Herodes vor uns erschien. Hier zeigt sich eine wahre Schlangenverehrung [2].

5. Die Barbelioten haben ihren Namen von dem weiblichen Äon Barbelo, der Mutter aller Lebendigen, welcher die Offenbarung des unaussprechlichen Urvaters zu teil ward. Der Gedanke von ihm (die Ennoia) stand vor ihr und forderte das Vorherwissen (die Prognosis). Als dieses hervorgetreten war, folgten Aphtharsia (Unverweslichkeit) und das ewige Leben (Zoe). Darüber freute sich Barbelo und zeugte ein ihr ähnliches Licht, von dem Erleuchtung und Zeugung ausgeht und das der Urvater vollendete, indem er es mit seiner Güte salbte; dieses Licht ist Christus, der zum Beistand den Nus erhielt. Aus dem Vater selbst emanierte der Logos. Es verbanden sich Ennoia

---

[1] Caiani, Caianistae bei Iren., Adv. haer. 1, 31, 1 2. Append. zu Tertull., De praescr. c. 2. Epiph., Haer. 38, 1 ff. Theodoret., Haer. fab. 1, 15. — Origenes (C. Cels. 3, 13) nennt sie zugleich mit den Ophiten als Häretiker, Philosoph. 8, 276 sind sie nur vorübergehend neben den Ophiten und Noachiten (die wahrscheinlich den Noe an Seths Stelle setzten) erwähnt. Das von Origenes (a. a. O. 4, 28) über die Verwünschung Christi Gesagte wird nicht ohne Grund auf die Kainiten bezogen (Massuet, Dissert. praeviae in Irenaei libros, diss. 1, a. 3, n. 15 157). Verschiedene Ansichten über Christus bei Epiph. a. a. O. n. 3.

[2] Die Sekte der Peraten erwähnt Klemens von Alex. (Strom. 7, 17) unter denen, die ihren Namen ἀπὸ τοῦ τόπου haben. Der Name Περάται wird aber daher abgeleitet, daß sie allein durch das Verderben *(φθορά)* hindurchgehen *(περᾶσαι)* zu können vorgaben, dem die übrige Welt verfallen sei. Nach Philosoph. 5, 12 blieb die Sekte lange unbekannt, und die Darstellung ihrer Lehre, in der ebenso häufig wie bei andern Ophiten barbarische Namen vorkommen, unterlag großen Schwierigkeiten (Philosoph. 5, 12—18; 10, 10. Theodoret., Haer. fab. 1, 17). Bagmann, Die Philosophumena und die Peraten, in Zeitschr. für histor. Theol. 1860, Hft 2.

und Logos, Aphtharsia und Christus, Zoe und Thelema, Nus und Prognosis. In diesen Paaren geht meistens die weibliche Hälfte voran. Ennoia und Logos emanierten den Autogenes, der sich mit seiner Schwester Aletheia verband, Aphtharsia und Christus aber vier Lichter, die den Autogenes umgeben, ebenso Zoe und Thelema vier Mächte, die diesen vier Lichtern dienen. Autogenes brachte den vollkommenen Menschen (Adamas) hervor, und zugleich die vollkommene Gnosis, die sich mit ihm verband; aus ihnen entstand der Baum der Erkenntnis (Gn 2, 9). Der erste Engel, der den Eingeborenen (Autogenes heißt auch Monogenes) umgab, erzeugte den Heiligen Geist, auch Sophia und Prunikos genannt. Diese Prunikos suchte vergebens nach einem Gatten; endlich gebar sie ein Werk, in dem Unwissenheit und kecker Stolz war, den Proarchen oder Demiurg, Vater der Bosheit, des Neides usw., der sich für den höchsten Gott hielt. Als er sich Engel, Kräfte und Mächte bildete, eilte die Sophia in die Höhe und vollendete so die heilige Ogdoas. Hier ist wohl unter dem Einfluß anderer gnostischer Lehrformen die noch deutlich erkennbare ophitische Doktrin umgestaltet. An Unsittlichkeit sollen die Barbelioten selbst unter den Gnostikern ihresgleichen gesucht haben[1].

6. Der Araber Monoimos suchte das ophitische System in stark ausgeprägter pantheistischer Gestalt mit der pythagoreischen Zahlenlehre zu verbinden und war ganz der Astrologie und Arithmetik ergeben. Aus dem Menschen, den er als das höchste Wesen und den Grund aller Dinge faßte, leitete er alles Bestehende ab, so daß der Mensch ihm das All oder Gott war. Mit diesem verband er den Sohn des Menschen als eigentlichen Schöpfer der Welt, die aber nur aus einem Teil von ihm entstanden sein sollte. Der Mensch ist die Einheit aller Gegensätze, der Sohn des Menschen ist persönlich nicht von ihm unterschieden, der einzelne Mensch ist sich selbst Gott, die Welt ist nur Entfaltung des Menschen. Das Jota, als Zahl zehn (Dekas), ist Bild des unsichtbaren Urmenschen und die herrschende Zahl; Grund der Einheit, der Zehnzahl und aller Zahlen, ist der Sohn des Menschen, der Vater und Mutter zugleich ist — zwei unsterbliche Namen. Weil alle Zahlen in diesem Jota enthalten sind, deshalb gefiel es Gott, die ganze Fülle der Gottheit (Kol 1, 19) in dem Sohne des Menschen wohnen zu lassen. Aus der Zusammensetzung der Zahlen mit diesem einfachen Jota sind körperliche Hypostasen entstanden. Die ganze Schöpfung denkt sich gleichsam wie das Erzeugnis eines weiblichen Wesens den Sohn, den sie nicht kennt; dunkle Strahlen von ihm nähern sich dieser Welt, haften ihr an und regeln die Veränderung, das Entstehen. Die Welt ward in sechs Tagen erschaffen, d. i. in sechs Kräften, welche das Jota enthält, der siebte, der Ruhetag, von der Hebdomas. Erde, Wasser, Feuer, Luft sind aus dem Jota, ihre

[1] Irenäus (Adv. haer. 1, 29) hat Barbeliotae (vom syr. Barbelo, *ἐν τετράδι θεός*), Theodoret (a. a. O. 1, 13) daneben Borboriani, Naassini, Stratioci, Phemionitae; Epiphanius, der sie als Gnostiker *κατ' ἐξοχήν* bezeichnet, nennt sie (Haer. 26, 3) auch Coddiani (codda = paropsis, catinus) und leitet den Namen daher ab, daß wegen ihrer Unreinheit niemand mit ihnen aus einer Schüssel essen wollte. In Ägypten sollen sie Stratiotiker und Phibioniten geheißen haben, bei andern Zachäer und Barbeliten. Nach Epiphanius (a. a. O. n. 1 3) stammten sie von den Nikolaiten ab, nach Theodoret von den Valentinianern. Übte auch das System der letzteren einen Einfluß, so weisen doch auf ophitischen Ursprung der Adamas, dem man nur noch höhere Wesen voranstellte, der Baum des Lebens und der Erkenntnis, die Überhebung des ganz dem Jaldabaoth gleichen Demiurgen, die auch in der Pistis Sophia (ed. Schmidt 8 75 78 83 242) vorkommende Barbelo, die Prunikos, dann die barbarischen Namen hin, von denen Hieronymus (Ep. 53 al. 20 ad Theod. vid.) sagt: Nequaquam suscipiens Armagil (Raguel s. Harmogenes), Barbelon, Balsamum et ridiculum Leusiboram ceteraque magis portenta quam nomina, quae ad imperitorum et muliercularum animos concitandos et quasi de hebraicis fontibus hauriunt, barbaro simplices quoque terrentes sono, ut quod non intelligunt, plus mirentur, endlich auch die von ihnen gebrauchten, sicher ophitischen Bücher, wie *Νωρία* (angebliche Frau des Noe, vgl. Epiph. a. a. O. n. 1), das Evangelium der Eva (ebd. n. 2 3), die Fragen Mariä und die unter dem Namen des Seth verbreiteten, die Offenbarungen Adams (ebd. n. 8), die *γέννα Μαρίας* (ebd. n. 12), das Evangelium nach Philippus (ebd. n. 13).

Figuren aus den in dem Jota enthaltenen Zahlen. Für die Bedeutung des Jota werden die zehn Plagen Ägyptens, die zehn Gebote, die zehn Kategorien des Aristoteles usw. verwertet. Gott, erklärte Monoimos, solle der Mensch nicht außer sich, sondern in sich selbst suchen[1].

7. Die Archontiker, die sich in Palästina und Armenien fanden und mehrere falsche Prophetien hatten, nahmen sieben Himmel an, wovon jeder seinen Fürsten (Archon) mit ihn umgebenden Engeln hat. Im achten Himmel über den sieben andern thront die lichtvolle Mutter (Photeine). Die Stelle des Jaldabaoth als Judengott vertrat hier der Tyrann des siebten Himmels, Sabaoth, als dessen Sohn der Teufel gedacht ward, der seinem Vater widerstrebte und aus Eva sowohl den Kain als den Abel erzeugte, die nach Art des Vaters in Haß und Mißgunst entbrannten und wegen der Liebe zu ihrer Schwester sich entzweiten. Der wirkliche Sohn Adams und Evas war Seth, den die obere Kraft zu sich empor entrückte, nährte und hegte und dann nach langer Zeit mit Geist und Leib zugleich in diese Welt sandte, so daß die niederen Mächte nichts wider ihn vermochten. Er erkannte den höchsten Gott und verweigerte dem Demiurgen die Anbetung. (Hier zeigt sich die entschiedene Verwandtschaft mit den Sethianern, deren Bücher die Sekte ebenfalls gebrauchte.) Die Seelen der Gnostiker, die dem Sabaoth entflohen sind wie seinen Fürsten, die fortwährend von den Seelen sich nähren müssen, erheben sich zu den einzelnen Himmelreichen, entschuldigen sich bei den einzelnen Fürsten mit Gebeten und gelangen so zur oberen Lichtmutter. Einige gossen auf das Haupt der Verstorbenen Wasser und Öl, um sie so den feindlichen Mächten unsichtbar zu machen. Die Sakramente der Kirche wurden verworfen, weil sie im Namen des Judengottes Sabaoth gespendet würden. Die Lebensweise war bei einigen äußerlich streng aszetisch, bei andern ausschweifend. Die Auferstehung wurde bloß der Seele, nicht dem Leibe zuerkannt[2].

8. In der koptisch erhaltenen „Pistis Sophia" tritt uns ein auf ophitischen Grundlagen weitergebildeter pantheistischer Emanatismus mit nahe an den späteren Manichäismus anstreifenden Beiwerken in breiter Darstellung und vielfacher Ausschmückung entgegen, worin die Schicksale der Sophia mit vielen Klagegesängen usw. von dem auferstandenen Jesus erzählt werden, der noch elf Jahre nach der Auferstehung unter seinen Jüngern gelehrt haben soll. Den gleichen Kreisen wie diese sog. Pistis Sophia wird auch die größere, von Schmidt veröffentlichte koptische Schrift zugeteilt, die er mit den in der Pistis Sophia erwähnten zwei Büchern des Jeû identifiziert. In diesen wird die gnostische Kosmogonie entwickelt, mit Aufzählung der Emanationen des Jeû; ferner werden die Mysterien des Lichtes, der drei Taufen, der geistigen Salbung und der Sündenvergebung dargelegt sowie das Mysterium der zwölf Äonen, um letztere nach dem Tode durchwandern zu können. Beide Schriften werden den Kreisen der ägyptischen „Gnostiker" oder Ophiten von enkratitischer Richtung zugeschrieben[3].

---

[1] Philosoph. 8, 12—15 (ed. Miller 269—273); 10, 17 (325 f). Theodoret., Haer. fab. 1, 18. Brief des Monoimos an Theophrastus in Philosoph. 8, 15.

[2] Epiph., Haer. 40. Theodoret. a. a. O. 1, 11. Ersterer führt als die von der Sekte gebrauchten Bücher an: a) die große und die kleine „Symphonie"; b) die „Allogeneis" (n. 2 7 angeblich von den Söhnen Seths); c) Bücher von Seth; d) das Anabatikon des Propheten Isaias. Als Propheten galten auch Martiades und Martianus, die auf drei Tage in den Himmel entrückt gewesen sein sollen.

[3] Die Pistis Sophia (Ausgaben oben S. 165 f) ist im älteren sahidischen Dialekte etwa im 3. Jahrhundert geschrieben. Für den ophitischen Ursprung zeugen: 1) die vielen barbarischen Namen, die besonders den Ophiten eigen sind (ed. Schmidt 235 ff u. öfter); 2) die der Sophia eigene Stellung und ihre Bußgesänge, *μετάνοιαι* (S. 28 ff); 3) die Beschreibung des Engels mit dem Löwengesichte, ganz wie ihn Celsus kannte und wie er nach Origenes (C. Cels. 6, 30; 7, 40) bei den Ophiten sich fand; 4) das Vorkommen des Jaldabaoth, der auch hier „feuriger Gott" heißt, wie bei den Naassenern in Philosoph. 5, 7 (S. 166); 5) die Erwähnung von Jao, Sabaoth, Michael, Ophiomorphos (S. 7 8 84 ff 126 ff 138 188 u. sonst); 6) der Name Adamas (S. 15 23 usw.) vgl. mit Philosoph. 5, 6 7; 7) der häufige Gebrauch des Symbols des Hundes

C. Die alexandrinische Gnosis.

1. Basilides.

Quellen: Iren., Adv. haer. 1, 24; 2, 16. Clem. Alex., Strom. 1, 21; 2, 2 3 6 8 20; 3, 1; 4, 12 24 26; 5, 1 11; 6, 6; 7, 17. Philosoph. 7, 14 ff. Agrippa Castor bei Euseb., Hist. eccles. 4, 7. Ps.-Tertull., Append. zu De praescr. c. 1. Epiph., Haer. 24. Theodoret., Haer. fab. 1, 4. — Literatur: Iacobi, Basilidis philos. gnostici sententiae. Berol. 1852 (vgl. Zeitschr. für Kirchengesch. I, 4). G. Uhlhorn, Das basilid. System. Göttingen 1855. A. Hilgenfeld, Das System des Gnostikers Basilides, in Theol. Jahrb. 1856, 86 ff; vgl. Zeitschr. für wissensch. Theol. XXI. Gundert in Zeitschr. für luther. Theol. 1855 f. F. X. Funk, Der Basilides der Philosophumena kein Pantheist, in Kirchengesch. Abhandlungen I, Paderborn 1897, 358—372. Kennedy, Buddhist Gnosticism. The System of Basilides. London 1902 (Extr. from the Journ. of the Asiatic Society). Scott-Moncrieff, Gnosticism and early Christianity in Egypt, in Church Quarterly Review 1909, 64 ff.

Basilides (Basileides), gebürtig aus Syrien, ward unter Hadrians Regierung (um 133—134) in Alexandrien Stifter einer weit verbreiteten Sekte, die sich bis 400 forterhielt. Er sowohl als sein Sohn Isidor waren Schriftsteller, die sich auf die Weissagungen angeblicher Propheten, auf einen gewissen Glaukias, Dolmetscher des Apostels Petrus, sowie auf den Apostel Matthias (oder Matthäus) beriefen[1]. Das Lehr=

---

und des Krokodils (S. 165 207); 8) die Stellung des Täufers Johannes (S. 7 8 79 usw. vgl. mit Iren., Adv. haer. 1, 30, 12. Epiph., Haer. 26, 6 f) usw. Nach diesem Buche fand Jesus die Sophia traurig unter dem 13. Äon (24 Äonen sollen aus dem Urvater und den zwei dreikräftigen Wesen um ihn emaniert sein), ihrem eigentlichen Wohnsitze, in den sie nicht mehr gelangen konnte, seit sie infolge ihres beim Anblicke des höheren Lichtes entstandenen Mißvergnügens und des dadurch erregten Zornes der andern Archonten getäuscht und verstoßen in das Chaos hinabgesunken war. Nach und nach befreite Christus die vielfach, auch von der Schlange verfolgte Sophia, brachte sie wieder in die Nähe ihres Wohnsitzes, dann in diesen selbst. Die Bußgesänge der Sophia, meist Paraphrasen von Psalmen, geben eine sittlich=reinere Lehre von Sünde, Reue, Gnade und Vergeltung, als andere Zweige dieser Gruppe sie aufzeigen. — Köstlin, Das gnostische System des Buches Pistis Sophia, in Theol. Jahrb. von Baur und Zeller 1854, 1—104 137—190. Harnack, Über das gnostische Buch Pistis Sophia, in Texte und Untersuchungen VII, 2, Leipzig 1891. Lieblein, Pistis Sophia. L'antimimon gnostique est-il le ka égyptien? Christiania 1908; Pistis Sophia. Les conceptions égyptiennes dans le gnosticisme. Ebd. 1909 (beides Auszüge aus Christiania Widenskabs selskab forhandlinger).

[1] Über die Zeit des *Βασιλείδης* vgl. Clem. Alex., Strom. 7, 17. Euseb., Hist. eccles. 4, 7. Derselbe schrieb 24 Bücher Exegetika (Fragmenta aus Buch 13 bei Acta disput. Archelai et Manetis c. 55: Migne, Patr. gr. 10, 1524, aus Buch 24 bei Clem. Alex. a. a. O. 4, 12), gegen welche Agrippa Castor einen *Ἔλεγχος* verfaßte (Euseb. a. a. O.). Daß er auch ein eigenes Evangelium gehabt, ist nach Orig., In Luc. hom. 1 (Migne, Patr. gr. 13, 1803: Ausus fuit et Basilides Evangelium scribere et suo illud nomine titulare); Ambros., Prooem. in Luc.; Hier., Praef. in Matth.; Macar., Or. in Luc. (aus Orig., Opp. III 981, ed. de la Rue) wahrscheinlich, jedoch nicht außer allem Zweifel. Isidor schrieb: 1) über die angewachsene Seele (*περὶ προσφυοῦς ψυχῆς*); 2) Ethica; 3) Comment. exeg. in prophetam Parchor l. 1 et 2. Von ersterer Schrift gibt Clem. Alex., Strom. 2, 20 (ed. Par. S. 409), von der zweiten ebd. 3, 1, S. 427 (ebenso Epiph., Haer. 32, 4), von der dritten ebd. 6, 6 fin., S. 641 f einzelne Stellen. Agrippa Castor nennt die Propheten Barkabbas und Barkoph; es ist fraglich, ob Barkoph und Parchor verschieden sind. Als weitere Gewährsmänner des Basilides nennt Klemens von Alex. (Strom. 7, 17, S. 765) den Glaukias, S. 767 den Matthias (vgl. Philosoph. 7, 20). Vgl. Hilgenfeld, Ketzer=

system der Basilidianer wird von Klemens von Alexandrien und in den Philosophumenen sowie von Irenäus und Epiphanius verschieden dargestellt, ohne daß jedoch vielseitige Berührungspunkte ausgeschlossen wären; jedenfalls hat es manche Umgestaltungen erfahren.

a) Basilidianisches System nach Irenäus (Epiphanius und Theodoret): 1) Der unerzeugte Vater aller Dinge ist unbegreiflich und unaussprechlich. Aus ihm entstand der Nus, aus dem Nus der Logos, aus diesem die Phronesis, aus ihr die Sophia und Dynamis, aus diesen die Herrschaften und Gewalten und die (ersten) Engel. Diese letzteren schufen den ersten Himmel[1]. 2) In fortgehender Entwicklung emanierten weitere Engel geringerer Ordnung, die sich ebenfalls einen eigenen, dem ersten ähnlichen Himmel schufen, und so ging es fort bis zur Zahl von 365 Geisterreichen oder Himmeln, weshalb auch das Jahr so viele Tage hat[2]. 3) Der Inbegriff aller dieser Geisterreiche, wovon jedes folgende ein immer minder vollkommener Abdruck des vorhergehenden ist, wird bezeichnet mit dem mystischen (altägyptischen Zauber-) Namen Abrasax oder Abraxas, dessen Buchstaben nach der Zahlbedeutung eben 365 ergeben[3]. 4) Die den untersten Himmel bewohnenden Engel bauten unsere sichtbare Welt und teilten unter sich die Erde und die auf ihr befindlichen Völker. Der erste dieser Engel, der Judengott, wollte seinem Volke, den Juden, alle andern Völker unterwerfen. Die andern Engel widerstanden ihm und so auch die übrigen Völker seinem Volke, so daß Kampf die Welt erfüllte[4]. 5) Da sandte der ungezeugte und unnennbare Vater seinen Erstgeborenen, den Nus, der auch Christus heißt, um diejenigen, welche glauben wollen, zu retten und von der Macht der weltbildenden Engel zu befreien. 6) Dieser erschien unter den Menschen, litt aber nur zum Scheine; Simon von Cyrene trug das Kreuz und ward gekreuzigt, von den Juden für Jesus gehalten, während dieser die Gestalt

---

geschichte des Urchristentums 207 ff 213 ff; Windisch, Das Evangelium des Basilides, in Zeitschr. für neutestamentl. Wissensch. VII (1906) 236—246. Bardenhewer, Patrologie[3] 59.

[1] Aus Sophia und Dynamis läßt Irenäus virtutes et principes et angelos hervorgehen. Die Namen Ogdoas und Hebdomas kommen hier nicht regelmäßig vor, auch nicht die Zahl von je sieben *δυνάμεις*. An Sophia und Dynamis reihen mehrere die *δικαιοσύνη* und *εἰρήνη* an, von denen bei Clem. Alex., Strom. 4, 25 (ed. Sylburg 231) die Äußerung des Basilides angeführt wird: *δικαιοσύνην δὲ καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς τὴν εἰρήνην ἐν ὀγδοάδι μένειν ἐνδιατεταγμένας*. Irenäus (Adv. haer. 2, 16, 4) erwähnt vorübergehend die Ogdoas (wovon Philosoph. 7, 25 f).

[2] Nach Iren., Adv. haer. 2, 16, 2 lehrt Basilides eine immensa successio eorum, quae ex invicem facta sunt, und ebd. 5, 35, 1 wird gezeigt, daß derselbe einen progressus in infinitum annehmen müsse.

[3] *Ἀβρασάξ* haben die griechischen Texte, was wirklich 365 gibt, während die lateinischen die Form Abraxas haben. Die Etymologie des Wortes steht nicht fest. Den Namen erklären Pseudo-Tertullian und Hieronymus (In Amos c. 3) für den Namen des höchsten Gottes selbst. Insofern eben alle Geisterreiche zusammen diesen, soweit er sich offenbart, bezeichnen, ist dies richtig. So erscheint Abrasax als princeps oder Archon der Basilidianer (Philosoph. 7, 26, S. 240 ist es der Name des großen Archon, der den übrigen Reichen vorangestellt wird). S. Dieterich oben S. 166. Über die Abraxasgemmen s. Io. Macarius, Abraxas s. de gemmis Basil. disquis., ed. Io. Chiflet. Antwerp. 1657. Bellermann, Über die Gemmen der Alten mit dem Abraxasbilde. Berlin 1817 ff. Kraus, Realenzyklopädie der christlichen Altertümer, Art. „Abraxas". Vollständige Literatur im Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie I 129—131. Es ist jedoch zweifelhaft, ob die Abraxasgemmen alle basilidianisch sind; jedenfalls muß man darin gnostische Amulette sehen, die bei den Anhängern der Sekten sehr verbreitet waren.

[4] Auf die über die Völker herrschenden Engel (Elohim) bezog man Dt 32, 43. Origenes (In Ier. hom. 10, c. 5: Migne, Patr. gr. 23, 364) rechnet den Basilides nebst Valentin und Marcion zu denen, die den Schöpfer lästern.

Simons annahm und die Juden verhöhnte, dann zu seinem Vater emporstieg. 7) Daher muß man nicht an den Gekreuzigten glauben, sondern an den vom Vater Gesandten, den die Juden fälschlich für gekreuzigt hielten; die Verleugnung des Gekreuzigten ist nicht nur erlaubt, sondern auch ein Beweis der Befreiung von den Engeln, welche die Leiber bildeten, und der Erkenntnis des höchsten Vaters[1]. 8) Wer alle Engel und ihre Ursachen kennt, wird mit ihnen unsichtbar und unbegreiflich für alle, kennt alle, ohne von ihnen gekannt zu sein. Aber nicht viele können diese Mysterien wissen, aus Tausenden einer oder aus Zehntausenden zwei. 9) Nur die Seele erlangt das Heil; der Leib ist von Natur vergänglich und steht nicht auf. 10) Die Prophetien des Alten Bundes stammen von den weltbildenden Engeln, das Gesetz vom Judengott, dem Archon, der die Juden aus Ägypten befreit hat[2]. 11) Außerdem erfahren wir von den Basilidianern, daß sie *α)* ihren Anhängern nach Pythagoreerart ein längeres, ja fünfjähriges Stillschweigen auferlegten, *β)* daß sie sich magischer Künste, der Anrufungen und besonderer Zauberformeln, sowie *γ)* barbarischer Namen von Himmeln, Engeln und Propheten bedienten, *δ)* den Genuß der den Göttern geopferten Speisen für erlaubt und äußere Handlungen überhaupt für gleichgültig hielten, *ε)* daß sie das Fest der Taufe Jesu feierlich am 11. Tybi (6. Januar, Epiphanie) begingen[3].

b) Nach den Philosophumena[4]: 1) Das höchste Wesen ist über allen Begriff erhaben, nichts von konkreten Dingen, das reine, bestimmungslose Sein, eine zeitlich nicht seiende Gottheit, über jeden Namen erhaben, der da genannt werden könnte; es fehlen dafür alle Bezeichnungen. 2) Dieses unaussprechliche Urwesen, das eigentlich Nichtsein ist, warf, um die Welt zu schaffen, den Weltsamen aus, der verglichen werden kann mit dem Samenkorn, das in sich (im Keime) schon Wurzel, Zweige, Blätter enthält, und mit dem Pfauenei, in dem der Potenz nach schon alle Farben des Pfauenschweifes liegen, das in sich viele Gestalten und Wesenheiten beschließt und ganz dem aristotelischen Gattungsbegriff (Genus) entspricht, der in unendlich viele Art- und Einzelbegriffe zerlegt werden kann. 3) In diesem Weltkeim und Allsamen (Panspermia) war eine dreigeteilte Sohnschaft, dem nicht seienden Absoluten gleichwesentlich, aus dem absoluten Urgrunde erzeugt. Von dieser Sohnschaft (Hyiotes) bestand das eine aus ganz feinen Teilchen, das andere aus dichten und groben, während anderes der Läuterung bedurfte, ganz wie Vollkommenes, weniger Vollkommenes und Unvoll-

---

[1] Iren., Adv. haer. 1, 24, 4. Epiph., Haer. 24, 5. Agrippa Castor bei Euseb., Hist. eccles. 4, 7. Das Martyrium galt aber vielen Basilidianern als wertlos, weil es eine Strafe der Sünden sei (Clem. Alex., Strom. 4, 12, ed. Sylb. 216 f. Orig., In Matth. comment. ser. n. 38: Migne, Patr. gr. 13, 1652 f). Sie scheinen auch die Sündenlosigkeit Jesu bestritten zu haben (Clem. Alex. a. a. O. 217: *Πῶς δὲ οὐχ ἄθεος, θειάζων μὲν τὸν διάβολον, ἄνθρωπον δὲ ἁμαρτητικὸν τολμήσας εἰπεῖν τὸν κύριον;*). Die Stelle wird übrigens verschieden erklärt, und der Satz, niemand erleide ein unverdientes Übel, konnte in dem von Irenäus dargestellten System kaum eine Anwendung auf Jesus finden, der ja nach demselben gar nicht gelitten hat.

[2] Iren. a. a. O. n. 5. Theodoret., Haer. fab. 1, 4.

[3] *α)* Agrippa Castor a. a. O. Iren. a. a. O. n. 6. *β)* Iren. a. a. O. n. 5. Epiph. a. a. O. n. 2. *γ)* Agrippa Castor a. a. O. Epiph. a. a. O. Besonders wird das auch bei andern Gnostikern vorkommende Wort *καυλακαῦ* (aus Is 28, 10 entlehnt) erwähnt, nach Epiphanius Name eines Archon, nach Theodoret Name des Erlösers, wofür auch Iren. a. a. O. n. 6 spricht, während nach einer dunkeln Stelle (n. 5) einige das Wort auf die Welt beziehen. Die Alten erklären es verschieden: Epiph., Haer. 25, 4: Kaulakauk = *ἐλπὶς ἐπ' ἐλπίδι;* andere: linea ad lineam, regula ad regulam. *δ)* Iren. a. a. O. n. 5. Theodoret. a. a. O. *ε)* Clem. Alex., Strom. 1, 21.

[4] Philosoph. 7, 14 f (ed. Miller 225 ff) wird das System als ganz aus Aristoteles geschöpft bezeichnet, darauf die peripatetische Philosophie dargestellt; c. 20—27 (S. 231 f) die Lehre des Basilides selbst vorgeführt in einer vielfach dem späteren Manichäismus verwandten Fassung.

kommenes, wie Gattung, Art, Einzelwesen[1]. 4) Das Subtilere erhob sich sofort beim ersten Auswerfen des Weltsamens von der Tiefe in die Höhe mit wunderbarer Schnelligkeit wie Flügel oder Gedanken und kam zu dem Nichtseienden (dem Urwesen), nach dessen Herrlichkeit alle Wesen sich sehnen, jedes in seiner Art. 5) Die andere Sohnschaft, die schon aus gröberen Teilen bestand, blieb noch, obschon auch sie emporzukommen und jene nachzuahmen suchte, im Allsamen zurück, da sie sich nicht zu erheben vermochte. Sie erhielt nun einen Fittich, Heiliger Geist genannt, von dem sie emporgetragen ward, so daß sie in die Nähe der ersten Sohnschaft und des Urwesens gelangte. Allein dieser Geist war nicht gleichen Wesens[2] mit jener, das höchste Wesen war außer seiner Natur, wie eine reine und scharfe Luft den Fischen gegen die Natur geht. Daher konnte die zweite Sohnschaft, die bisher vom Geiste gefördert ward, wie sie auch ihn unterstützte, denselben nicht bei sich behalten, sondern ließ ihn zurück in der Nähe jener seligen Räume, nicht ganz verlassen noch völlig getrennt, indem er noch den Wohlgeruch der Sohnschaft einigermaßen bewahrte und verbreitete. Er bildete als Grenzgeist nun die Grenzscheide zwischen dem Überweltlichen (Hyperkosmischen) und der Welt, während die zweite Sohnschaft weiter emporstrebte. 6) Die dritte, erlösungsbedürftige Sohnschaft blieb noch in dem Haufen des Allsamens, Wohltaten spendend und empfangend. 7) Aus dem Weltsamen ging der große Archon, das Haupt der Welt, hervor, von unaussprechlicher Schönheit, Größe und Weisheit[3]; er erhob sich bis zum Firmament, das zwischen dem Überweltlichen und der Welt ist, wußte aber nichts von dem Überweltlichen und glaubte, daß über sein Firmament hinaus durchaus nichts sei; er war eben nur größer und weiser als alles, was in der Welt ist, dem Überweltlichen aber nicht zu vergleichen, auch nicht der im Allsamen noch zurückgebliebenen Sohnschaft. 8) Sich für den absoluten Gebieter und einen weisen Baumeister haltend, unternahm er die Einzelschöpfung der Welt. Zuerst wollte er nicht allein sein, sondern erzeugte sich aus dem vorhandenen Stoffe einen Sohn, der viel besser und weiser war als er selbst. Das alles wußte der höchste Gott beim Auswerfen des Allsamens voraus und bestimmte es also. Seinen Sohn liebte der große Archon sehr und ließ ihn zu seiner Rechten sitzen. Das Reich, in dem der Archon wohnt, heißt Ogdoas (Achtzahl). Die ätherische Schöpfung vollbrachte der große Archon unter dem Beistande seines noch viel weiseren Sohnes, der ihn leiten soll, wie die aristotelische Entelechie den Leib — die Schöpfung nämlich von allem, was bis zum Mond geht, dahin, wo die Luft vom Äther sich scheidet. 9) Als diese Räume ausgeschmückt waren, erhob sich aus dem Allsamen ein zweiter Archon, größer als alles, was unten war, mit Ausnahme der zurückgelassenen dritten Sohnschaft, dem ersten Archon nachstehend, aber auch er „unaussprechlich“ genannt. Sein Reich ist die Hebdomas (Siebenzahl), und er ist Bildner alles dessen, was darunter liegt. Auch er schuf sich einen an Weisheit ihn übertreffenden Sohn aus dem Allsamen. Was in diesem Raume sich findet, ist der übrige Allsamen; nach der Natur wird, was da wird, von dem, der das Zukünftige erwog, wann, wie und mit welcher Beschaffenheit es werden soll. 10) Als nun sowohl das Überweltliche als die Welt vollkommen ausgestaltet waren, richtete sich auch die dritte zurückgelassene Sohnschaft nach oben, da auch sie geoffenbart und wiederhergestellt werden sollte, in die Höhe oberhalb des Grenzgeistes. Dahin gehört Röm 8, 19 22[4]. Söhne Gottes sind die Geistesmenschen, die hienieden zurückgelassen sind, um die Seelen, die nach ihrer Natur in diesem Raume bleiben sollen, auszuschmücken, zu gestalten, zu bessern und zu vollenden. 11) Von Adam bis Moses herrschte die Sünde (vgl. Röm 5, 13 14), d. i. der große Archon, der seine Grenze am Firmament hatte und sich allein für den einzigen und höchsten Gott hielt, da alles in verborgenem Schweigen beschlossen war. Das ist das den früheren Geschlechtern nicht

[1] Von der *τριμερὴς υἱότης* (i. e. *τριχῇ διῃρημένη*) war das eine *λεπτομερές*, das andere *παχυμερές*, das andere *ἀποκαθάρσεως δεόμενον*.

[2] Das Wort *ὁμοούσιον* ist hier schon ein technisches Wort.

[3] Der große Archon heißt ebenfalls *ἄρρητος*, darum der höchste Gott *τὸ ἀρρητότερον*.

[4] Die Stelle Röm 8, 20 ff ward überhaupt von den Gnostikern viel gebraucht (Orig., In Io. tr. 1, n. 24). Spr 1, 7 wird bei Clem. Alex., Strom. 2, 8 (ed. Sylb. 161 f) dem großen Archon ebenfalls beim Vernehmen des Evangeliums beigelegt.

bekannt gewordene Geheimnis (Kol 2, 3; 1, 26 f); in jener Zeit schien der große Archon, die Ogdoas, König und Herr aller Dinge. König und Herr war auch die Hebdomas; diese ist nicht gleich der Ogdoas unaussprechlich. Der Archon der Hebdomas sprach zu Moses: Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, und den Namen Gottes (d. i. des Archon der Ogdoas) habe ich ihnen nicht geoffenbart (Ex 3, 6; 6, 2 3). Alle Propheten vor dem Erlöser hatten von daher (von der Hebdomas) ihre Weissagungen. 12) Da es aber nötig war, daß die Kinder Gottes, nach denen die Schöpfung in Geburtswehen seufzte (Röm 8, 20—22), offenbar wurden, kam das Evangelium in die Welt und ging durch alle Mächte, Gewalten und Herrschaften und alle Namen, die da genannt werden, hindurch. Von der über der Grenzscheide befindlichen Sohnschaft kam es zu dem Sohne des großen Archon und durch diesen zu ihm selbst. Er erfuhr, daß er nicht der höchste Gott und noch vieles über ihm sei; er ging in sich und fing an, sich zu fürchten; daher die Worte: Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn (Spr 1, 7). Er begann weise zu werden, unterrichtet von Christus, und lernte, was der Nichtseiende, was die Sohnschaft, was der Heilige Geist, was die Einrichtung und der Ausgang des All ist. Das ist die verborgene Weisheit (1 Kor 2, 13). Er bekannte die Sünde seiner Selbstüberhebung (nach Ps 31, 5). Mit ihm ward die ganze Ogdoas bekehrt. 13) Ebenso aber auch die Hebdomas. Dem Sohne ihres Archon teilte der Sohn des großen Archon das Licht mit, das er aus der Höhe von der Sohnschaft hatte; er bekehrte seinen Vater, auch dieser fürchtete und bekehrte sich; so ward die ganze Hebdomas erleuchtet, und so die folgenden Geisterreiche, Mächte, Kräfte, Gewalten, die 365 Himmel. 14) Es mußte aber auch die in der Gestaltlosigkeit zurückgelassene Sohnschaft erleuchtet werden. Das Licht, welches von der Ogdoas auf den Sohn der Hebdomas herabgekommen war, stieg von dieser nieder auf Jesus, den Sohn der Maria; er ward zugleich mit dem Lichte, das auf ihn leuchtete, entflammt. Dahin gehört Lk 1, 35. Der Heilige Geist ist der, welcher von der Sohnschaft durch den Grenzgeist auf die Ogdoas und die Hebdomas hindurchging bis zu Maria; die Kraft des Höchsten ist die Kraft der Salbung (Ausscheidung) von der höchsten Spitze (Ogdoas) von oben durch den Demiurgen bis zur Schöpfung, d. i. bis zum Sohne. Jesus soll die Seelen in der Gestaltlosigkeit leiten und die zurückgelassene Sohnschaft emporgehoben werden. 15) An ihm litt sein körperlicher Teil; was zur gestaltlosen Materie gehörte, kehrte wieder in diese zurück; sein seelischer Teil stand auf, der von der Hebdomas war, und kam zurück zu ihr; was vom großen Archonten der Ogdoas herrührte, kam zurück zu diesem; was dem Grenzgeiste gehörte, trug er empor, und es blieb bei diesem. Die dritte Sohnschaft ward gereinigt und erhob sich endlich zur seligen Sohnschaft empor. Die Scheidung der vorher vermischten Elemente begann mit Jesus, ihr diente sein Leiden. 16) Das Evangelium ist nichts anderes als die Erkenntnis der überweltlichen Dinge. Der ganze Prozeß hat drei Stadien: *α)* die Vermischung des Allsamens im Chaos, *β)* die Ausscheidung der vermischten Teile, *γ)* die Wiederherstellung derselben, Wiedereinsetzung in die frühere Natur[1]. Letztere besteht darin, daß Gott die große Unwissenheit einführt, so daß kein Wesen etwas über seine Natur Hinausliegendes begehrt, eine fremde Natur zu erlangen sucht, wie wenn ein Fisch auf den Bergen mit den Schafen weiden wollte. Unzerstörbar ist alles, was in seinem Gebiete bleibt, zerstörbar, was darüber hinausgehen will. Die Archonten der Hebdomas und der Ogdoas werden durch diese Unwissenheit, welche über

[1] Drei Stufen sind unterschieden: *α) σύγχυσις τῆς πανσπερμίας*. Vgl. Clem. Alex., Strom. 2, 20 (S. 176): *σύγχυσις ἀρχική*. Acta disp. Archel. et Manet. c. 55: commixtio. Baur, Die christliche Gnosis 212 ff. Die Leidenschaften heißen nach Clem. Alex. a. a. O. *προσαρτήματα*, Anhängsel, der vernünftigen Seele durch die ursprüngliche Vermischung angehängt, angewachsen (Isidors oben S. 182 A. 1 genannte Schrift), so daß zwei Seelen, eine vernünftige und eine tierische, böse im Menschen sind. Weit verbreitet war die Vorstellung, daß Dämonen im Menschen wohnen (Orig., In Ios. hom. 15, n. 5: Migne, Patr. gr. 12, 902). *β)* Die *φιλοχρίνησις*, woher die *σοφία φιλοχρινητικὴ καὶ διακριτική* (Clem. Alex. a. a. O. 2, 8 init.). *γ)* Die *ἀποκατάστασις τῶν συγκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεῖα*.

sie kommt, frei von Schmerz und unstillbarer Sehnsucht. Alles aber hat seine Zeit (Jo 2, 4); auch für Jesus war unter den bestimmten Sternen und Stunden Vorherbestimmung getroffen.

Sicher nahm Basilides eine pantheistische Emanation an sowie eine Vermischung des Göttlichen und Ungöttlichen, wodurch eine Disharmonie entstand, die wieder zur Harmonie zurückgeführt werden mußte. Diese Vermischung scheint aber nicht einem Angriffe eines selbständigen Reiches des Bösen auf das Lichtreich, sondern einem Herabfallen der göttlichen Lebenskeime in das Chaos zugeschrieben werden zu müssen. Dieselbe diente zur Verherrlichung des höchsten Gottes, der zuletzt alles wieder in seine Schranken zurückbringt. Wie dem Eisen der Rost sich von außen her ansetzt, so klebt dem hinabgefallenen Lebenskeime Finsternis und Tod, dem Göttlichen das Ungöttliche an, ohne daß jedoch das ursprüngliche Wesen dadurch vernichtet werden könnte, es muß nur nach und nach von dem Fremdartigen sich reinigen, um wieder zu seinem Glanze zu gelangen. Der ganze Weltlauf hienieden ist ein Läuterungsprozeß zu diesem Behufe. Naturnotwendigkeit und Willensfreiheit sind aber nicht vermittelt; einige Basilidianer nahmen deshalb die pythagoreische Seelenwanderungslehre an. Die Regierenden der niederen Himmel sind auch wider Wissen und Willen dem Gesetze des höchsten Wesens unterworfen, von dem das der Natur aller Wesen eingepflanzte Entwicklungsgesetz herstammt. Nur in Verbindung mit einer höheren Lebenskraft konnte das Göttliche in der menschlichen Natur wahrhaft seine Freiheit erlangen. War auch die Sittenlehre von der Idee über den Ursprung der Welt abhängig, so enthielt sie doch manche Bestandteile, die eine bessere Geistesrichtung anzeigen, als sie bei vielen späteren Gnostikern sich findet. Das ehelose Leben war geachtet als Mittel, sich ungestörter dem Reiche Gottes zu widmen, aber die Ehe zugestanden als Mittel, sich den beständigen sinnlichen Anfechtungen zu entziehen. Der Glaube ward sehr hoch gestellt; er sollte aber, wie auch die Erwählung, jeder der verschiedenen Stufen der Geisterwelt entsprechend sein und der übernatürlichen Auserwählung gemäß der Glaube jeder Natur erfolgen. Sich selbst (die der göttlichen Sohnschaft Angehörigen) sahen die Basilidianer als von Natur aus zur Seligkeit bestimmt an, so daß sie nimmer zu Grunde gehen könnten, während andere notwendig zu Grunde gehen müßten[1].

2. Justinus.

Quelle: Philosoph. 5, 23—27; 10, 15.

Verwandt, doch nur in einzelnen Zügen, mit dem (in den Philosophumena geschilderten) basilidianischen System ist das (nur in diesen enthaltene) eines gewissen Justinus. Dieser nahm drei unerschaffene Grundwesen an, zwei männliche und ein weibliches. Das erste männliche Prinzip heißt der Gute (Agathos, auch Priapos), das zweite Eloeim (Elohim), der Vater alles Gewordenen, das weibliche Edem oder Israel (Abkürzung Jel), oben Jungfrau, unten Schlange, zornig, zweizüngig. Durch diese drei Prinzipien ist alles geworden. Eloeim vermählte sich mit Edem (Uranos und Gaia) und erzeugte mit ihr zwölf väterliche und zwölf mütterliche Engel, wovon erstere dem Willen des Vaters, letztere dem der Mutter folgen. Von ihnen wird das (Gn 2, 8 ff) über die Bäume des Paradieses Gesagte gedeutet. Die väterlichen Engel (Michael, Amen, Baruch, Gabriel usw.) schufen aus dem schönen oberen Teile der Mutter (Erde)

---

[1] Über die Seelenwanderungslehre interessante Stelle bei Orig., In Rom. 1, 5, n. 1 (Opp. ed. Lommatzsch VI 336 ff), zu Röm 7, 9. Clem. Alex. a. a. O. 4, 12 (S. 217). Über die Ehe ebd. 3, 1 (S. 183). Über Glauben und Auserwählung ebd. 2, 3 (S. 156); c. 6 (S. 160); 4, c. 26 (S. 231): die Seele des Gnostikers habe *ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου* erhalten, *ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὖσαν.* Über die Seligkeit der Auserwählten Orig. a. a. O. 1. 8, n. 11 (S. 637). Clem. Alex. a. a. O. 5, 1 (S. 233): *τινὸς καὶ φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ ὄντος.*

die Menschen, aus dem unteren schlechteren die Tiere. Der Mensch sollte Symbol der Einheit und der ehelichen Eintracht sein, Adam und Eva zum Gedächtnis der Ehe von Eloeim und Edem dienen. Ersterer gab ihnen den Geist, letztere die Seele. Das erste Menschenpaar sollte sich so verbreiten und die Erde (Edem) besitzen (Gn 1, 28). Die zwölf mütterlichen Engel teilten sich in vier Herrschaften, die in den Flüssen des Paradieses (Gn 2, 10 ff) dargestellt sind; sie wechseln ihre Plätze, und je nach ihrer Herrschaft ändern sich die Zeiten, so daß es bald Elend und Not gibt, bald Gedeihen und Segen. Nach der Weltschöpfung wollte nun Eloeim hinaufsteigen in die oberen Teile seines Himmels, um zu sehen, ob dort nicht etwas unvollendet sei. Er nahm seine (väterlichen) Engel mit und verließ die Edem, die ihm nicht nachfolgen wollte, weil sie ebenso nach unten wie Eloeim nach oben strebt. Als aber Eloeim in die oberen Regionen hinaufkam, sah er ein besseres Licht, als er selbst geschaffen; er erstaunte und rief: „Öffnet mir die Pforten, damit ich in sie eintrete und den Herrn bekenne (Ps 117, 19); denn ich glaubte, daß ich der Herr sei." Eine Stimme aus dem Lichte erscholl: „Das ist die Pforte des Herrn; die Gerechten treten durch sie ein" (Ps 117, 20). Die Pforte öffnete sich, Eloeim kam (ohne seine Engel) zu dem Agathos, dem höchsten Gott, und sah, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört usw. (1 Kor 2, 9). Der gute Gott lud ihn ein, zu seiner Rechten zu sitzen (Ps 109, 1); nach kurzem Widerstande wegen seiner Gemahlin und besonders weil er seinen den Menschen gegebenen Geist zurücknehmen wollte, folgte Eloeim und blieb. Als Edem sich von ihm verlassen sah, war sie betrübt; von ihren Engeln umgeben, schmückte sie sich herrlich, um den Eloeim wieder zu sich herabzuziehen; als das nichts half, befahl sie dem ersten ihrer Engel, Babel (auch Aphrodite), unter den Menschen Ehebruch und Ehescheidung einzuführen, dem dritten derselben, Naas (Schlange), trug sie auf, den von Eloeim stammenden Geist in den Menschen auf jede Weise zu betrüben und zu bestrafen; so wollte sie sich an dem treulosen Gatten rächen. Eloeim, der dies alles von der Höhe sah, sandte den dritten seiner Engel, Baruch, dem Geiste in den Menschen zu Hilfe. Dieser gab das Gebot, von allen Bäumen des Paradieses sollten sie essen, nur nicht vom Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen (Gn 2, 17), d. h. allen andern elf Engeln der Edem gehorchen, nur nicht der Schlange, welche nicht wie die andern bloße Leidenschaften, sondern auch vollendete Bosheit in sich hatte. Aber die Schlange (Naas) täuschte die Eva und brachte sie zum Ehebruch; ebenso verführte sie den Adam. Ehebruch, Knabenschänderei und damit alles Böse griff jetzt unter den Menschen um sich. Nachher ward Baruch zu Moses gesandt, um die Israeliten zu dem guten Gott zu bekehren; aber Naas, der in der von Edem stammenden Seele des Moses war, verdunkelte die Gebote und ließ seine eigenen dafür hören. Streit und Zwiespalt blieb im Menschen zwischen Seele und Geist, Edem und Eloeim. Dann ward Baruch zu den Propheten gesandt; aber das Auftreten des Naas vereitelte auch diese Sendung. Nun wählte Eloeim aus den Heiden einen Propheten, den Herkules, um die zwölf Engel der Edem zu bekämpfen (die zwölf Arbeiten des Herkules). Er besiegte sie alle, nur von Babel (Aphrodite, Omphale) ward er überwunden. Wie das Judentum der Bosheit (Naas), so unterlag das Heidentum der Wollust. Endlich sandte Eloeim den Baruch nach Nazareth zu Jesus, dem Sohne von Joseph und Maria, einem zwölfjährigen Knaben, der die Schafe weidete, und ließ diesem verkündigen, was geschehen war und noch geschehen sollte, sowie ihn warnen, nicht gleich den andern Propheten sich verführen zu lassen. Jesus blieb dem Baruch treu und predigte, was ihm aufgetragen war. Als nichts gegen ihn ausgerichtet wurde und Naas ihn vergeblich versucht hatte, ließ dieser ihn kreuzigen. Er aber ließ den Leib von der Edem mit den Worten: „Weib, hier hast du deinen Sohn" (Jo 19, 26) am Kreuze zurück — d. i. den psychischen und irdischen materiellen Menschen —, seinen Geist aber empfahl er dem guten Gott und stieg zu ihm empor. Durch ihn und nach seinem Vorgange können die Menschengeister, frei geworden von den irdischen Gewalten, sich eben dahin erheben. Den Weg zum Siege zeigt das Buch Baruch, auf welches sich Justinus beruft. Wer den im ersten Buche Baruch enthaltenen Eid schwört, den zuerst Eloeim beim guten Gott geschworen (Ps 109, 4) und worin er sich zur Geheimhaltung dieser Lehre verpflichten muß, geht ein zum Guten und trinkt vom lebendigen Wasser. Das Ganze erscheint als ein an biblische Stellen angeknüpfter mythologischer Roman, dem

Heidentum sehr nahestehend, drei Götterstufen enthaltend, mit stark antijudaistischer Richtung, nicht ohne tiefere Ideen, die im Heidentum glänzen könnten, im Lichte des Christentums aber als grobe phantastische Entstellungen sich zeigen. Noch größer als die Verwandtschaft mit der Lehre des Basilides ist aber die mit dem System der Ophiten[1].

3. Karpokrates.

Quellen: Iren., Adv. haer. 1, 25. Clem. Alex., Strom. 3, 2; Philosoph. 7, 32. Epiph., Haer. 27 52. Theodoret., Haer. fab. 1, 16. — Fuldner, De Carprocratianis. Lips. 1824.

Einen völlig heidnischen und unsittlichen wie antijüdischen Charakter hatte die Lehre des Alexandriners Karpokrates, eines Zeitgenossen des Basilides, der durchaus Platoniker war. Ihm war die Monas, der Allvater, die Quelle aller Dinge und die Versenkung des Geistes in dieselbe der Weg zur Seligkeit. Aus der Monas war eine Reihe von Geistern hervorgegangen, die sich empörten und die sichtbare Welt schufen (weltbildende Engel); von ihnen stammen auch die verschiedenen Volksreligionen mit Einschluß der jüdischen. Die aus einem höheren Dasein herabgesunkene Menschenseele soll wieder in die Monas zurückkehren mittels der Wiedererinnerung an ihren früheren Zustand und der Verachtung aller von den Dämonen herrührenden Gesetze. Den Weg der wahren Gnosis betraten Pythagoras, Plato, Aristoteles und Jesus, der Sohn von Joseph und Maria, ein sehr edler Mensch; denselben Weg können alle andern betreten. Die Tugend soll frei sein, jedes Gesetz aufhören, denn nichts ist von Natur aus gut oder böse, sondern alles durch die Meinung der Menschen; alles, was die Erde trägt und dem Menschen zum Genusse dient, soll gemeinschaftlich sein. Karpokrates (der Urahne des modernen Kommunismus) übte Theurgie, war Schriftsteller und lebte durchaus unsittlich. Die Liebesmahle wurden mit schändlichen Ausschweifungen beschlossen. In ihren Heiligtümern hatten die Karpokratianer Bilder Jesu und der griechischen Philosophen; sie trugen am rechten Ohre besondere Kennzeichen eingebrannt. Auf der Insel Kephalonia verbreitete des Karpokrates Sohn Epiphanes dessen Lehren, führte Weibergemeinschaft ein und erhielt daselbst, nachdem er als siebzehnjähriger Jüngling verstorben war, einen Tempel. Die Sekte verbreitete sich auch in Ägypten,

---

[1] Priapos = *ὁ πρίν τι εἶναι ποιήσας, ὃς ἐπριοποίησε τὰ πάντα, προγνώστης τῶν ὅλων*, dagegen Eloeim *ἀπρόγνωστος καὶ ἄγνωστος*, wie auch Edem, die *μιξοπαρθένος, τὰ κάτω ἔχιδνα.* Eloeim ist noch kein tief unten stehender Demiurg, sondern Herr und Vater der Engel, obschon unwissend. Die Dreiheit der Prinzipien entspricht der neuplatonischen (oben S. 53 f). Die Engelnamen des Gefolges der Edem, wie Babel, Achamoth (häufig bei andern Gnostikern, oben S. 174 f), Naas (נָחָשׁ), Bel, Belias, Satan, Pharao, sind sicher der Bibel entnommen und viele Schriftstellen benutzt, wie Is 1, 2 3 (Himmel und Erde stellen Geist und Seele im Menschen dar); das Israel me non cognovit wird erklärt: Hätte Edem gewußt, daß ich beim Agathos bin, sie hätte nicht das Pneuma im Menschen wegen der Unwissenheit des Vaters (Eloeim) bestraft. Os 1, 2 wird erläutert: *ἐκπορνεύσει ἡ Ἐδὲμ ἀπὸ τοῦ Ἐλωείμ.* Ebenso hatte aber Justin heidnische Schriftsteller vor Augen, besonders Herodot., Hist. 4, 8—10; er benutzte nicht bloß die Heraklesmythen, sondern auch die weiteren vom Schwane der Leda, vom Golde der Danae, von Ganymedes und dem Adler (Adam und Naas). Philosoph. 5, c. 27 (ed. Miller 159): *οὐδενὶ τούτῳ κακῷ χείρονι ἐνέτυχον.* Mit dem basilidianischen Systeme der Philosophumena zeigt sich Verwandtschaft: 1) in der pantheistischen Emanation des Alls; 2) in dem Schuldbekenntnis des großen Archon (hier Eloeim); 3) in der Scheidung des Gebietes zwischen dem höchsten und dem niederen Gott; 4) in der Aufgabe Jesu, die pneumatischen Naturen zu befreien; 5) in der Darstellung seines Leidens, bei dem seine irdische Leiblichkeit in die Materie zurückkehrt; 6) in der Erfolglosigkeit der Bestrebungen des Mosaismus; 7) in der Verpflichtung der Geheimhaltung der Lehre.

und in Rom suchte unter Papst Anicet (161) eine gewisse Marcellina ihr Anhänger zu gewinnen. An die Karpokratianer schlossen sich an: 1) Antitakten, deren Gott allen unbekannt und durchaus gut, auch Schöpfer war, dessen rebellischer Sohn aber bei den Menschen Widerstand und Rache finden sollte durch Verachtung aller Gebote; 2) die Prodizianer, von Prodikus, den Theodoret den Stifter der Adamiten nennt, welche Weibergemeinschaft und die schändlichsten Ausschweifungen pflegten, ja sogar die Unzucht öffentlich getrieben wissen wollten. Alle diese Parteien nahmen den stolzen Namen Gnostiker in Anspruch.

4. Valentin.

Quellen: Iren., Adv. haer. 1, 1 ff; 3, 4. Euseb., Chronic. ad a. 141; Hist. eccles. 4, 7. Philosoph. 6, 20—37. Tertull., Adv. Valentin.; De praescr. Epiph., Haer. 31. Theodoret., Haer. fab. 1, 7. Hilgenfeld, Der Gnostiker Valentinus und seine Schriften, in Zeitschr. für wissensch. Theol. 1880, 280 ff; vgl. ebd. 1883, 356 ff. — Literatur: Heinrici, Die valentin. Gnosis und die Heilige Schrift. Berlin 1871. R. A. Lipsius, Valentinus und seine Schule, in Jahrb. für protestant. Theol. 1887, 585—658. Dibelius, Studien zur Geschichte der Valentinianer, in Zeitschr. für neutestam. Wissensch. 1908, 230 ff 329 ff. Barth, Die Interpretation des Neuen Testamentes in der Valentinianischen Gnosis. (Dissert.) Jena 1908. Torm, Valentinianismens Historie og Laere. København 1901.

Die zahlreichste gnostische Sekte und die am meisten platonisierende gründete Valentinus, Zeitgenosse des Karpokrates, wahrscheinlich in Alexandrien geboren, der seine Lehre in Ägypten und Asien verbreitete, dann unter Hyginus (136—140) nach Rom ging, dort längere Zeit blieb, endlich entdeckt und aus der Kirche gestoßen ward, darauf nach Cypern floh, wo er gegen 161 gestorben zu sein scheint. Obschon er seine Lehre von Theudas, einem Schüler des Apostels Paulus, erhalten haben wollte, so schöpfte er doch vorzugsweise aus der hellenischen, besonders pythagoreischen und platonischen Philosophie und benutzte wohl auch die Lehren der Simonianer [1]. Die Lehren des Valentinus sind folgende: 1) Das Urwesen (Bythos, Propator, Proarchon) ist die höchste und alleinige volle Gottheit und Grund alles Seins, überreich und mehr wegen seiner überschwenglichen Lebensfülle als wegen seiner absolut einfachen Einheit aller begrifflichen Auffassung entrückt. Bei ihm liegt das Selbstbewußtsein im Schweigen (Sige). Letzteres (die Sige, Ennoia, Charis) ist mit ihm als Genossin (Syzygos) verbunden, und nur in einer Reihe von solchen Paaren tritt das in dem Bythos beschlossene Leben hervor [2]. 2) Aus dieser Ehe gehen dann die höheren Geister als Ent-

---

[1] Valentinus soll Häretiker geworden sein, weil er nicht Bischof ward (Tertull., Adv. Valentin. c. 4). Um 140 war seine Lehre schon ziemlich weit verbreitet, gleich denen des Basilides und Saturnilus (Iustin., Dial. c. Tryph. c. 35). Von seinen Schriften werden genannt: 1) mehrere Briefe, darunter einer ad Agathopodem (Clem. Alex., Strom. 3, 7, ed. Sylb. S. 193), sowie andere (ebd. 2, 8, S. 162 176); 2) Homilien, besonders über die Freundschaft (ebd. 4, 13; 6, 6); 3) Psalmen (Philosoph. 6, 37. Tertull., De carne Christi c. 20); 4) De origine mali, Fragment im Dial. de Marcionitis (Orig., Opp. I 840 f, ed. de la Rue). Ein neues Evangelium brachten erst seine Anhänger auf, die auch manches unter seinem Namen geschrieben haben sollen, so das Fragment von der Äonenlehre (Epiph., Haer. 31, 5 6. Massuet, In Iren. c. Haer., Par. 1712, diss. 1, S. 352 f). Bardenhewer, Patrologie [3] 61 f.

[2] Die absolute Transzendenz des höchsten Gottes ist sehr scharf betont bei Iren. a. a. O. 1, 1; Philosoph. 6, 9; Tertull., Adv. Valentin. c. 7. Nach Iren. a. a. O. 1, 11, 1 nahm Valentinus selbst die Sige als Syzygos des Bythos an und stellte eine *δυὰς ἀνονόμαστος* von beiden auf. In seiner Schule gab es aber verschiedene Ansichten (Iren. a. a. O. 1, 2, 4; 11, 5. Philosoph. 4, 29; 10, 13): a) der Bythos ist weder

faltungen und Kräfte hervor, die höheren Äonen, gewissermaßen personifizierte Momente des sich zur Endlichkeit entfaltenden und in sich selbst wieder zusammenfassenden Absoluten. Aus Bythos und Sige emanieren unmittelbar der Eingeborene (Monogenes) oder Nus, der erhabenste Äon, Anfang aller Dinge, der allein den Urvater schaut, und die Wahrheit (Aletheia), seine Ergänzung. Diese vier bilden die oberste Vierheit (Tetras). Aber Nus und Aletheia brachten zwei andere Äonen hervor: Logos und Zoe, diese wieder zwei andere: Anthropos (Mensch) und Ekklesia (Kirche). So war die Vierzahl zur Achtzahl erhoben (die erste selige Ogdoas)[1]. 3) Logos und Zoe zeugen wiederum fünf, Anthropos und Ekklesia aber sechs Geisterpaare; so finden sich dreißig Äonen, fünfzehn männliche und fünfzehn weibliche. Je weiter sich diese Äonen vom Bythos entfernen, desto mehr nimmt das Göttliche in ihnen ab. Die letzte Zwölfzahl (Dodekas) war schwächer als die zehn Äonen (Dekas), diese schwächer als die oberste Ogdoas. Sie bilden zusammen das Pleroma (Fülle), dem ein wesenloses Chaos als Kenoma (Leere), auch Hysterema, gegenübersteht[2]. 4) Alle Äonen wollten den Bythos erfassen und waren darum dem Nus neidisch, der ihnen gerne seine Erkenntnis mitgeteilt haben würde, hätte die Sige nicht abgewehrt. Am stärksten war der Drang nach Erfassen des Urvaters in dem untersten weiblichen Äon, der Sophia, vermählt mit Theletos; sie verschmähte ihren Gatten, wollte ihre Schranken durchbrechen, die Größe des Bythos erfassen, was ihr unmöglich war; sie wäre unfehlbar zu Grunde gegangen, hätte nicht Horos (der Genius der Begrenzung), der einerseits abwehrt, anderseits befestigt, ein vom Vater emanierter Äon, der auch Stauros (Kreuz) heißt, sie in ihre ursprünglichen Schranken zurückgewiesen. Zur Wiederherstellung der gestörten Harmonie im Pleroma erzeugten Nus und Aletheia den Christus und den Heiligen Geist; Christus klärte die Äonen über ihr Verhältnis zu Bythos und Nus auf; die Äonen priesen nun den Urvater und erzeugten aus dem Schönsten, was sie hatten, den Äon Jesus, die „gemeinsame Frucht des Pleroma", der das göttliche Leben außerhalb desselben verbreiten und für die niedere Welt das werden sollte, was der

---

männlich noch weiblich; b) er ist mann-weiblich; c) er hat die Sige zur Gemahlin. Baur (Die christl. Gnosis 148) sucht die drei Vorstellungen also zu vereinigen: Der Bythos ist geschlechtslos, insofern er abstrakt als Urwesen gefaßt und zwischen Person und Substanz unterschieden wird (vgl. Tertull. a. a. O.); hier ist er erhaben über den Unterschied der Geschlechter (Iren. a. a. O. 1, 2, 4). Er ist mann-weiblich, insofern der noch in der tiefsten Stille seines Wesens verschlossene Gedanke, seine selige Vollkommenheit (Charis), in der aber die höchste Vollkommenheit schon als eine mitzuteilende gedacht ist, von ihm selbst unterschieden wird. Er ist endlich männlich und Gatte der Sige als konkrete Person gefaßt.

[1] Die Äonen sind auch Kräfte *(δυνάμεις)*, wie sie sonst erscheinen, Affektionen *(διαθέσεις)*, alle überzeitlichen Entfaltungen des göttlichen Wesens (numen bei Euseb., Praep. ev. 11, 10), die Kategorien, unter denen man letzteres zu denken hat, hypostasierte Ideen, Urbilder alles natürlichen und geistigen Lebens. Philosoph. 6, 20 wird darauf hingewiesen, daß dasselbe, was bei Valentin *νοῦς*, *ἀλήθεια* und die folgenden vier Äonen sind, bei Simon die sechs Wurzeln vorstellen.

[2] Nach Philosoph. 6, 29 emanieren die zehn Äonen noch von Nus und Aletheia, die zwölf von Logos und Zoe. Aber Irenäus (a. a. O. I, 1, 2; 11, 1) und Tertullian (a. a. O. c. 5) verdienen hier wohl den Vorzug. Beide letztere (Iren. a. a. O. 1, 1 f. Tertull. a. a. O. c. 7 8) zählen bis hierher 30 Äonen, die Philosophumena 28; letztere zählen Bythos und Sige hier nicht mit, wobei dann die Zahl 30 erst durch das Hinzutreten von Christus und Pneuma erreicht wird (vgl. Iren. a. a. O. n. 3). Die Zahl 30 wird auf Mt 20, 1 ff gestützt, da 1, 3, 6, 9, 11 zusammen sie ergeben, dann auf die 30 Jahre des verborgenen Lebens Christi. Einige Valentinianer leiten auch direkt vom Nus den Anthropos und die Ekklesia ab und von diesen erst Logos und Zoe (Epiph., Haer. 31. 5. Iren. a. a. O. 1, 12, 3).

eingeborene Nus für die höhere war[1]. 5) In ihrem früheren krankhaften Sehnen hatte die Sophia eine unreife Geburt hervorgebracht, die niedere Weisheit, Achamoth, ein den Leidenschaften unterworfenes Geschöpf. Da der Horos diese nicht mit ihrer Mutter in das Pleroma einließ, so stürzte sich dieselbe in das Chaos, vermischte sich mit ihm und empfand da alle Gefühle und Zustände eines von Gott entfremdeten Geistes. Sie erhielt durch Christus und Horos Beistand, so daß sie aus dem Chaos befreit und in eine unvollkommenere, an das Pleroma grenzende Welt (den Ort der Mitte) versetzt ward, auch einigen Geruch der Unsterblichkeit und einige Kenntnis erlangte, jedoch in das Pleroma nicht gelangen konnte, von dem sie Horos zurückwies[2]. 6) Aus den verschiedenen Affektionen der Achamoth sind die verschiedenen Substanzen der unteren Welt entstanden[3]; sie teilte der Materie Lebenskeime mit und gebar den Demiurgen, der aus einem psychischen und physischen Stoffe besteht, seine Mutter nicht kennt und sich selbst für den höchsten Gott hält. Dieser gründete die niedere Welt, die ein Abbild der höheren Geisterwelt ist, unter dem ihm unbekannten Einflusse der Mutter und des Äon Jesus. Unbewußt dient er der höheren Weltordnung[4]. Der Demiurg steht sieben Himmeln von Engeln vor (Hebdomas), der Kosmokrator (Weltherrscher, Satan, Beelzebub) aber der untersten hylischen Welt, obschon öfter als Geschöpf des psychischen Demiurgen, doch weiser als dieser gedacht. 7) Der Demiurg wird wieder Schöpfer einer dritten Welt, worin der Mensch die erste Stelle einnimmt. Jener schuf diesen aus der Materie und hauchte ihm die Seele ein; aber ohne daß jener es ahnte, ging auf diesen durch die Sophia ein höheres Lebensprinzip über, der Geist (Pneuma). Durch diesen erhob sich der Mensch über den beschränkten Demiurgen;

---

[1] Die Angabe der Philosoph. 6, 30, die Sophia habe den Bythos nachahmen und für sich allein *δίχα τοῦ συζύγου* zeugen wollen, paßt zu der Ansicht derjenigen, die dem Bythos keine Gemahlin geben. Es gab aber auch sonst verschiedene Meinungen in der Sekte (Iren. a. a. O. 1, 2, 3. Tertull. a. a. O. c. 9 10). Nach der einen wäre die Sophia in ihrem törichten Streben fast aufgelöst und absorbiert worden, hätte nicht Horos (auch Stauros, Metocheus) sie zu sich selbst gebracht und bewirkt, daß sie ihrem leidenschaftlichen Streben (Enthymesis und Pathos) entsagte. Nach der andern brachte sie die gestaltlose Substanz der Achamoth zur Welt (so auch Philosoph.); beides läßt sich wohl vereinigen. Ihr früheres Sehnen brachte den Abortus (Ektroma) hervor, den sie von sich ausschied, als sie in das Pleroma zurückkehrte.

[2] Die Geschichte der Sophia fanden die Valentinianer vorgebildet in den biblischen Zwölfzahlen, da sie der zwölfte Äon der Dodekas war, in Judas, dem zwölften Apostel, im Leiden Christi im zwölften Monat (da sie ihm nur ein Jahr öffentlichen Wirkens zuschrieben), in der blutflüssigen Frau (Mk 5, 31 ff. Iren. a. a. O. 1, 3, 3; 2, 20, 1). Der Horos war wahrscheinlich (Iren. a. a. O. 1, 11, 1) ein doppelter: 1) zwischen Bythos und dem Pleroma; 2) zwischen dem Pleroma und der niederen Sophia (*ἡ κάτω Σοφία*, *ἐνθύμησις*, Prunicos, Achamoth — Irenäus; *οὐσία ἄμορφος*, *ὕλη*, *πάθος*, *ἄμορφον κύημα* — Theodoret).

[3] Iren. a. a. O. 1, 4, 2; 2, 10, 3. Die Affekte sind nach Philosoph. 4, 32: *φόβος*, *λύπη*, *ἀπορία*, *δέησις*, *ἐπιστροφή*, *ἱκετεία*. Tertull., Adv. Valentin. c. 17: Facta est trinitas generum ex trinitate causarum: unum materiale, quod ex passione, aliud animale, quod ex conversione, tertium spirituale, quod ex imaginatione. Iren. a. a. O. 1, 5, 1: aus dem *πάθος* die Hyle, aus der *ἐπιστροφή* das Psychische, das Pneumatische aber aus dem, was sie (beim Erscheinen des Soter mit seinen Engeln) als eine geistige, engelähnliche Frucht gebar.

[4] Der Demiurg (Iren. a. a. O. Tertull. a. a. O. c. 21. Philosoph. 6, 23) begünstigte, ohne sich Rechenschaft geben zu können, die mit dem pneumatischen Samen von der Achamoth ausgestatteten Seelen, machte einige zu Propheten, Priestern und Königen; von ersteren sprachen viele durch die Sophia und den Soter Jesus, anderweitig waren sie auch vom Demiurgen inspiriert.

bestürzt darüber verbot ihm dieser, vom Baume der Erkenntnis zu essen. Der Mensch übertrat das Gebot, ward aus dem Paradiese in die grobe materielle Welt hinabgestoßen und in einen groben materiellen Leib gebannt. Nur Achamoth verhinderte, daß er ganz der Materie unterlag. 8) Das Gesetz und die Propheten redeten fast nur vom Demiurgen; alle Propheten vor Christus waren Räuber und Diebe (Jo 10, 8). Der Demiurg verhieß den Juden einen psychischen Messias, und dieser erschien in dem mit einem ätherischen Leibe ausgestatteten Jesus von Nazareth, der nichts von Maria annahm, sondern wie Wasser durch eine Röhre durch sie hindurchging. Da aber alles Pneumatische befreit und mit dem Pleroma wieder vereinigt werden sollte, so vereinigte sich mit diesem psychischen Messias bei seiner Taufe durch Johannes, den Repräsentanten des Demiurgen, der erhabene Äon Jesus Soter und wirkte durch ihn, zog aber beim Leiden seine Kraft wieder zurück. Durch ihn erhielten sowohl die Menschen als der Demiurg die Erkenntnis der höheren Weltordnung [1]. 9) Der Erlöser Jesus wird Gatte der Achamoth und führt sie samt den Geistesmenschen in das Pleroma ein. Sind letztere reif zum Eingang in dasselbe, so tritt die volle Erlösung ein; die psychischen Naturen kommen in den Ort der Mitte, in das Reich des Demiurgen, die materiellen gehen ganz unter. 10) Es gibt nämlich drei Arten von Menschen: fleischliche, seelische, geistige. Der Buchstabe der Lehre Jesu ist für Psychiker (Katholiken), die allein gute Werke nötig haben; der Geist aber, den der Soter in die Lehre Jesu hineinlegte, ist für die Pneumatiker, die unfehlbar schon kraft ihrer Natur selig werden. Zuletzt wird die Materie von einem aus der Tiefe hervorbrechenden Feuer verzehrt. Voraus geht die Scheidung zwischen allen materiellen, psychischen und pneumatischen Elementen, und die Befreiung der Psychiker von der Gewalt des Satans, der Pneumatiker vom Demiurgen [2]. 11) Die Moral der Valentinianer war sehr verderbt, der Genuß von Götzenopfern gleichgültig, die Erkenntnis (Gnosis) als das Eigentümliche der höher stehenden Geistesmenschen ward bei weitem dem Glauben (Pistis) vorgezogen, der nur Sache der seelischen Menschen sei; den ersteren, als dem Salze der Erde, konnten auch Handlungen nicht schaden, die letzteren verboten und verderblich waren. Überall zeigt sich der heidnische Philosophenstolz, der in diesem vom orientalischen Dualismus freien, durchaus pantheistischen, vorzüglich auf pythagoreische und platonische Elemente wie auf die allegorische Schrifterklärung gestützten System sich ausprägt [3].

---

[1] Es kommen drei (Philosoph. 6, 36, ed. Miller 196), ja sogar (Iren. a. a. O. 1, 9, 2) vier oder fünf Christi vor: 1) der Monogenes (Nus); 2) der von diesem abstammende Logos; 3) die gemeinsame Frucht der Äonen, Jesus-Soter; 4) der mit dem Heiligen Geiste vermählte, emaniert zur Herstellung der Harmonie des Pleroma; 5) Jesus der Sohn Mariens. Letzterer vereinigt aber in sich: a) eine psychische Natur vom Demiurgen, b) eine somatische, die er der Ökonomie wegen annahm, c) eine pneumatische von der Achamoth, d) nach der Taufe auch die gemeinsame Frucht des Pleroma. Diese vier Bestandteile sind ein Typus der obersten Tetraktys.

[2] Iren. a. a. O. 1, 7, 1 f 5. Der Lehrsatz, daß einige φύσει ἐκ κατασκευῆς selig werden, andere ebenso zu Grunde gehen, erwähnt Origenes (C. Cels. 6, 61) als von der Kirche verdammt.

[3] Über die pythagoreischen und platonischen Elemente s. Philosoph. 6, 27 37, ed. Miller 177 f 196 f. Das Platonische zeigt sich besonders: a) in der Äonenlehre (vgl. Tertull., De anima c. 18; die Äonen hießen auch Götter, obschon im beschränkten Sinne der Neuplatoniker); b) in der Idee des Entstehens der endlichen Welt durch einen Abfall im Geisterreiche; c) in dem Gegensatze des Idealen und Realen und in der Auffassung ihres gegenseitigen Verhältnisses, wonach die Urbilder des in der sichtbaren Welt Vorhandenen in der oberen Idealwelt sich finden; d) in der Stellung des Nus; e) in der Trichotomie von Leib, Seele und Geist; f) in der Dreiteilung der

5. Die Schüler Valentins.

Quellen: Iren., Adv. haer. 1, 6, 11 14—21 27. Philosoph. 4, 13; 6, 5 35 38 ff. Epiph., Haer. 33 34 56.

Die Jünger des Valentinus wichen in dem Streben nach Originalität vielfach von den Lehren des Meisters ab, die sie teils erweiterten teils beschränkten. Es unterschieden sich besonders zwei Schulen der Valentinianer: 1) die italische, nach welcher der Heiland des Demiurgen einen psychischen Leib hatte, da er keinen hylischen haben konnte, und der Geist erst bei der Taufe auf ihn herabkam und ihn dann vom Tode erweckte; 2) die anatolische (morgenländische), welche ihm einen pneumatischen Leib zugestehen zu können glaubte, weil der Heilige Geist, wie die Sophia ebenfalls hieß, auf ihn herabgekommen sei. Zur italischen Schule gehörten Herakleon, bekannt durch exegetische Leistungen, in denen er sehr viele allegorische Erklärungen gab, obschon Origenes an ihm tadelte, daß er zu sehr am Buchstaben hänge und den anagogischen Sinn verkenne[1]; ferner Ptolemäus, der als der gelehrteste Valentinianer das System noch weiter ausbildete, in dem mosaischen Gesetze verschiedene Bestandteile (von Gott, von Moses, von den siebzig Ältesten) unterschied und wieder zahlreiche Schüler hatte[2]; Sekundus, der sich jedoch wenig, fast nur in bloßen Worten von seinem Meister unterschied[3], aber noch größere sittliche Ausgelassenheit förderte. Zu der morgenländischen Schule gehörten Axiontikus oder Axionikus in Antiochien, der nach Tertullian die ursprüngliche Lehre des Valentinus im 3. Jahrhundert noch festhielt.

---

sichtbaren, mittleren und unsichtbaren Welt. Dabei sind die pythagoreischen Zahlenmysterien auf das mannigfaltigste gebraucht. Beispiele valentinischer Schrifterklärung bei Iren. a. a. O. 1, 3, 6; 8, 1 f.

[1] Herakleons Fragmente zu Lukas und Johannes aus Klemens und Origenes gesammelt bei Massuet, In Opp. Iren., Par. 1712, 362—376. Brooke, The Fragments of Heracleon, in Texts and Studies I, 4, Cambridge 1891. Was Origenes (In Io., ed. de la Rue XIII 233) von ihm sagt: *τῆς λέξεως ἔμεινε μὴ οἰόμενος αὐτὴν ἀνάγεσθαι*, widerlegen viele angeführte Erklärungen desselben, z. B. XIII 235 zu Jo 4, 28. Bei Jo 1, 3 erklärte er, zu den *πάντα* dürften nicht der *αἰών* oder *τὰ ἐν τῷ αἰῶνι* gerechnet werden, und zu *οὐδὲ ἕν* ergänzte er: *τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ ἐν τῇ κτίσει.*

[2] Von Ptolemäus teilt uns Epiphanius (Haer. 33, 3—7) den Brief an Flora mit (vgl. Stieren, De Ptolemaei Gnost. ep. ad Flor., Ienae 1843), worin ausgeführt wird, das mosaische Gesetz lasse sich weder auf Gott noch auf die Dämonen allein zurückführen, sei überhaupt nicht das Werk eines Gesetzgebers, sondern a) ein Teil sei von Gott, dem Demiurgen in der Mitte, in diesem die reine Gesetzgebung des Dekalogs, dann Gerechtes und Ungerechtes in den Vorschriften, besonders den praecepta iudicialia vermischt, dazu Typen und Symbole, die im Erlöser erfüllt seien; b) ein Teil von Moses wegen der Herzenshärte der Juden beigesetzt; c) ein dritter von den siebzig Ältesten (Deuteroséis). Vgl. Harnack, Der Brief des Ptolemäus an die Flora, in Sitzungsber. der kgl. preuß. Akad. der Wissensch. 1902, 507—545; Hilgenfeld, Der Brief des Valentinianers Ptolemäus an die Flora, in Zeitschr. für wissensch. Theol. 1881, 214 ff. Die Schüler des Ptolemäus gaben dem Bythos zwei Syzygien (Affektionen): Ennoia und Thelesis, Verstand und Willen. Aus ihrer Vermischung entstanden Monogenes und Aletheia. Die Ennoia konnte ihr Gedachtes erst dann verwirklichen, als der Wille hinzukam (Iren. a. a. O. 1, 12, 1. Tertull. a. a. O. c. 33. Philosoph. 6, 38).

[3] Sekundus teilte die erste Ogdoas in zwei Tetraden, die rechte und die linke, letztere Finsternis, erstere Licht genannt, und trennte die niedere Sophia von den 30 Äonen, indem er sie nur für einen niederen Engel ausgab (Iren. a. a. O. 1, 11, 2. Philosoph. a. a. O. Tertull. a. a. O. c. 38. Theodoret., Haer. fab. 1, 8).

Zu dieser Gruppe kann man ebenfalls den Bardesanes rechnen, einen Gelehrten in Edessa, der von dem morgenländischen Valentinianismus ausging, aber öfter seine Lehren gewechselt zu haben scheint und ein Lehr- und Religionssystem schuf, das man als Vorläufer des Manichäismus betrachten darf. Dieser, eigentlich Bar Daisan (Sohn des Daisan), lehrte eine ewige Materie, aber kein böses Urwesen, vielmehr ließ er erst aus der Materie den Satan hervorgehen. Er dachte sich eine doppelte Siebenzahl von Äonen, eine obere und eine untere, wovon die erstere ihr Abbild in den sieben Sterngeistern hat. Von diesen sollen die Seelen stammen, wie die Leiber von der Materie. Den Mythus der Achamoth scheint er in der Weise der Ophiten festgehalten zu haben; das Ende des Erlösungswerkes setzte er in die Vermählung der Achamoth mit (dem doketisch gefaßten) Christus und der pneumatischen Naturen mit den Engeln, die er unter dem Bilde eines Gastmahls darstellte. Der in den geistigen Naturen enthaltene Same des Lichtes wird geläutert und erhoben, während der materielle Leib untergeht. Die Klage der in der Welt gefangenen, nach Erlösung seufzenden Achamoth ward in Liedern ausgedrückt, die den Bußpsalmen nachgebildet waren. Sowohl Bardesanes als sein Sohn Harmonius waren als Hymnendichter gefeiert[1].

---

[1] Wo Philosoph. a. a. O. Ἀρδησιάνης steht, ist Bardesanes zu lesen. Bardesanes (Ibn Daisan, vgl. Abulfeda, Hist. anteislamica, ed. Fleischer 108) soll unter dem Fürsten Abgar Bar Manu und unter Mark Aurel (Euseb., Hist. eccles. 4, 30. Epiph., Haer. 56, 1. Theodoret. a. a. O.) gelebt, nach Porphyrius, Moses von Chorene und dem Chronicon Edess. noch das zweite Dezennium des 3. Jahrhunderts überschritten haben. Er schrieb außer den von ihm (und seinem Sohne) verfaßten Hymnen (Euseb. a. a. O. Sozom., Hist. eccles. 3, 16) ein nur aus armenischen Fragmenten bekanntes Geschichtswerk, eine Schrift gegen Marcion, ein Werk gegen das Fatum. Streitig ist, ob ihm die Schrift Περὶ τῆς εἱμαρμένης angehört, von der Eusebius (Praep. evang. 6, 10) griechisch ein Bruchstück gab. Auch Theodoret kannte eine griechische Übersetzung der Schrift, welche man in dem von Cureton (Spicil. Syriac., Lond. 1855) edierten „Buch der Gesetze der Länder" wiedergefunden zu haben glaubte; dieses Buch soll vielmehr seinem Schüler Philippus angehören (G. Bickell, Conspectus rei Syror. liter., Monast. 1881, 36). Findet man aber doch darin mit A. Marx (Bardesanes von Edessa, Halle 1863) eine Darstellung der Lehre des Bardesanes, so ist dieser nicht wohl als Dualist, sondern als Valentinianer oder doch als diesen nahe verwandt zu betrachten; vielleicht ward das ursprüngliche System im Sinne des hellenischen Pantheismus umgebildet. Bei Ephräm dem Syrer (Opp. Syr. lat. II 437 553 555), der als die zuverlässigste Quelle erscheint, soll neben der Leugnung der Auferstehung und der Herleitung der Leiber vom Teufel gerade das astrologische Fatum hervortreten (G. Bickell, S. Ephr. Syri carmina Nisibena, Lips. 1866, 46 51 f; vgl. Indicul. rer. ebd. 233). Allein im Gedicht selbst kommt der Name des Bardesanes gar nicht vor, und Ephräm konnte ebensogut andere Häretiker im Auge haben. Ebenso ist streitig, ob aus dem Dialogus de recta in Deum fide (Orig., Opp., ed. de la Rue I 803—872, vgl. besonders 835), wo auch ein Bardesianer Marinus vorkommt, der die Erschaffung des Teufels von Gott, die Geburt Christi vom Weibe und die Auferstehung des Fleisches leugnet, die wahre Lehre des Bardesanes zu entnehmen ist; es kann leicht eine dem späteren Manichäismus entsprechende Umgestaltung Platz gegriffen haben. Nach Eusebius (a. a. O.) kehrte Bardesanes von der valentinianischen Häresie zur Kirche zurück, nach Epiphanius (Haer. 56, 1) trat er aus der Kirche aus und zu dieser Irrlehre über. Neander (Genet. Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme 192) möchte ihn vom Valentinianismus freigesprochen wissen; Gruber (Die Ophiten 177 ff) rechnet ihn zu den Ophiten. Nach Theodoret sagte man von ihm, er habe πολλὰ τῆς Βαλεντίνου μυθολογίας angenommen. Haase (s. unten) hält ihn nicht für einen Gnostiker im eigentlichen Sinne, wohl aber für einen Häretiker; er war nach ihm der erste christliche Kulturhistoriker. Aus der die Sache noch nicht zum befriedigenden Abschluß bringenden Literatur sind hervorzuheben: A. Hahn, Bardesanes

Mit Ptolemäus stehen noch zwei andere Valentinianer in Verbindung: Kolorbasus und Markus, von denen letzterer der Schüler des ersteren gewesen sein soll. Kolorbasus hatte folgende besondere Lehren: 1) Die erste Ogdoas bezeichnet nicht acht verschiedene Personen oder Substanzen, sondern nur einen Äon, den Vater, mit verschiedenen Namen. Daher wurden alle acht Äonen zugleich und auf einmal emittiert. Das Urwesen beschloß, mit seinem Gedanken zu zeugen, ward wahrhaft Vater, hieß darum die Wahrheit (Aletheia), und als es sich offenbaren wollte, Mensch. 2) Logos und Zoe stammen von Anthropos und Ekklesia ab, nicht umgekehrt. Vom Erlöser hatten die Kolorbasianer verschiedene Ansichten. Nach einigen war er aus dem Zusammenwirken aller 30 Äonen, nach andern aus den 10 Äonen, die von Logos und Zoe, nach wieder andern von den 12, die von Anthropos und Ekklesia abstammten, nach andern aus Christus und dem Heiligen Geiste [1]. Noch berüchtigter wurde Markus, von seinen Zauberkünsten der Magier genannt, dessen Anhänger (Markosier) bis nach Gallien und Spanien kamen. Er bediente sich der Allegorie von Buchstaben, Silben und Zahlen, faßte das ganze Pleroma als einen Namen, die Tetraden, die Dekas und Ogdoas als Silben, die einzelnen Äonen als Buchstaben, und trug seine Geheimlehren, die ihm die selige Tetras in weiblicher Gestalt geoffenbart haben sollte, in symbolisch-poetischer Form, in einem Gedichte vor. Der höchste, geschlechtlose, unaussprechliche Vater wollte sein Unaussprechliches zum Aussprechlichen, sein Unsichtbares zum Sichtbaren machen. Er brachte also ein ihm ähnliches Wort hervor und sprach das erste Wort seines Namens aus, wovon die erste und zweite Silbe je 4, die dritte 10, die vierte 12 Buchstaben hat, zusammen 30 (Äonen). Die Buchstabensymbolik ward bis ins kleinste durchgeführt und dabei die Lehre des Valentinus weiterentwickelt. Markus übte Zauberei auch mit den religiösen Geheimnissen, besonders mit dem eucharistischen Kelche, und ließ Frauen konsekrieren, die er verführte. Die Äonenlehre erfuhr in Valentins Schule öftere Umbildungen. Die einem Epiphanes zugeschriebene Lehre setzte als erstes Prinzip die unerfaßliche und namenlose Alleinheit (Monotes) und als ihr gleichexistierend die Einheit (Henotes), beide wesentlich eins. Diese „emanieren ohne Emanation" das Prinzip für alles Geistige, Unerzeugte, Unsichtbare, das (konkret) Monas heißt und mit dem gleichwesentlichen Einen verbunden ist. Aus dieser Vierheit stammen dann die übrigen Äonen [2]. Ebenso stellte eine Abzweigung

---

gnosticus, Syror. primus hymnologus, Lips. 1819. C. Kuehner, Astronomiae et astrologiae in doctrinis Gnost. vestigia. Partic. I: Bardes. Gnost. numina, Hildburgh. 1833. Merx, Bardesanes von Edessa, nebst einer Untersuchung über das Verhältnis der klementinischen Rekognitionen zu dem Buche der Gesetze der Länder, Halle 1863. Hilgenfeld, Bardesanes, der letzte Gnostiker, Leipzig 1864. Haase, Zur Bardesanischen Gnosis, in Texte und Untersuchungen 3. Folge IV, Leipzig 1910. Nissen, Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in der Aberkios-Vita, in Zeitschr. für neutestamentl. Wissensch. 1908, 190 ff 315 ff.

[1] Kolorbasus ist (Philosoph. 6, 5 55, ed. Miller S. 233 345) enge mit Markus verbunden, und von ihm heißt es (ebd. 6, 13, S. 72): *διὰ μέτρων καὶ ἀριθμῶν ἐκτίθεσθαι τὴν δυσσέβειαν ἐπιχειρεῖ.* Was Irenäus (a. a. O. 1, 12, 3) ohne Angabe des Sektennamens als Lehre einiger Valentinianer anführt, wird von Theodoret (a. a. O. 1, 12) und Epiphanius (Haer. 35, 1 f) dem Kolarbasus zugeschrieben (vgl. Tertull., Adv. Valentin. c. 36). Neuere wollten, Kolorbasus sei ein bloßes Kunstwort, soviel als die Tetras des Markus (Volkmar, Die Kolorbasus-Gnosis, in Zeitschr. für histor. Theol. IV [1855]).

[2] Philosoph. 6, 38: *ἄλλος δέ τις Ἐπιφανὴς διδάσκαλος αὐτῶν.* Iren. a. a. O. 1, 11, 3: alius vero quidam, qui et clarus est magister ipsorum. Tertull. a. a. O. c. 37: insignioris apud eos magistri. Es fragt sich nun, ob *ἐπιφανής* nomen proprium war, wofür es Epiphanius (Haer. 32, 1) nahm; der lateinische Übersetzer des Irenäus

dieser Partei eine Vierheit (Tetras) an die Spitze: Proarche (Urprinzip), Anennoetos, Arrhetos, Aoratos; aus ersterer ließen sie an erster und fünfter Stelle das Prinzip (die Arche), aus dem zweiten an zweiter und sechster Stelle den Akataleptos (Unerfaßlichen), aus dem Arrhetos (Unaussprechlichen) an dritter und siebter Stelle den Anonomastos (Unnennbaren), aus dem Aoratos (Unsichtbaren) an vierter und achter Stelle den Agennetos (Unerzeugten) hervorgehen. Dieses Pleroma von acht Äonen wurde sogar dem Bythos und der Sige vorangestellt, um nur die Kluft zwischen der niederen Welt und dem höchsten Wesen noch größer zu machen [1]. Endlich werden noch Julius Cassianus und Theodotus als Valentinianer genannt. Ersteren nennt Klemens von Alexandrien den Anführer des Doketismus [2].

D. Die Marcioniten.

Quellen. Über Cerdon: Iren., Adv. haer. 1, 27; 3, 4. Philosoph. 7, 27. Ps.-Tertull., C. haer. 50. Epiph., Haer. 41. Philastr., De haer. 44. — Über Marcion: Iustin., I. Apol. 26 58. Euseb., Hist. eccles. 4, 11 14. Iren. a. a. O. 1, 27; 3, 3 4. Philosoph. 7, 29 ff; 10, 19. Clem. Alex., Strom. 2, 8; 3, 3 4; 4, 7 8; 5, 1. Tertull., Adv. Marc. libri 5. Epiph., Haer. 42. Theodoret., Haer. fab. 1, 24. Adamant., Dialogus de recta in Deum fide c. Marcionitas. — Über die Schriften Marcions: Hahn, Antitheses Marcionis gnostici. Regiomonti 1823; De canone Marcionis. Lips. 1824; Das Evangelium Marcions in seiner ursprünglichen Gestalt. Leipzig 1824. Evangelium Marcionis ex auctoritate veterum monumentorum, bei Thilo, Codex apocr. Novi Test. I, Lips. 1832, 401 ad 480. Ritschl, Das Evangelium Marcions. Tübingen 1846. Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, der klementinischen Homilien und Marcions. Halle 1850. Volkmar, Das Evangelium Marcions. Leipzig 1852. Hilgenfeld, Marcions Apostolikon, in Zeitschr. d. histor. Theol. 1855, 426 ff. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 2, 585—718; II, 2, 409—529 („Marcions neues Testament"). — Literatur: Harnack, Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen, in Zeitschr. für wissensch. Theol. 1876, 80 ff. Waitz, Das Ps.-Tertullianische Gedicht Adv. Marcionem. Ein Beitrag zur Gesch. d. altchristl. Literatur sowie zur Quellenkritik des Marcionitismus. Darmstadt 1901. Meyboom, Marcion en de Marcionieten. Leyden 1888. Ermoni, Marcion dans la littérature arménienne, in Revue de l'Orient chrétien I (1896) 461 ff; Le marcionisme, in Revue des quest. histor. LXXXII (1910) 5—33.

Weit nüchterner als die valentinische und ophitische Gnosis und dem positiven Inhalt des Christentums mehr zugewendet war die Lehre Marcions. Dieser,

---

könnte sich leicht geirrt haben. Man behielt den Namen Epiphanes bei, wenn es auch zweifelhaft ist, ob ein solcher Epiphanes lebte und ob darunter der Sohn des Karpokrates verstanden werden kann (Massuet, Diss. in ed. opp. Iren. n. 80, S. XLVII), der von Klemens von Alex. (Strom. 3, 2) als Haupt und Urheber der μοναδικὴ γνῶσις genannt wird. Die rätselhaften Worte προήκαντο μὴ προεῖμεναι (Tertull.: non proferentes protulerunt) scheinen das prolatum als δύναμις ἀνυπόστατος zu bezeichnen (Iren. a. a. O. n. 4. Epiph. a. a. O. n. 5. Tertull. a. a. O.).

[1] Diejenigen, die noch vor Bythos und Sige eine Ogdoas setzen, sind bei Epiph. a. a. O. n. 7 als Schüler des Epiphanes angeführt (Iren. a. a. O. Tertull. a. a. O. c. 35. Philosoph. 6, 38, ed. Miller 199).

[2] Theodoret. a. a. O. 1, 8. Von Cassian gibt Klemens von Alex. (Strom. 3, 13 f) Fragmente über den ehelosen Stand, worin er eine Stelle aus dem Evangelium nach den Ägyptern anführt; von ihm heißt es ausdrücklich (S. 200): ὁ δ' ἐκ τῆς Οὐαλεντίνου ἐξεφοίτησε σχολῆς, und vorher: ὁ τῆς δοκήσεως ἐξάρχων. Von Theodotus rühren wahrscheinlich die Eclogae propheticae unter den Werken des Klemens von Alex. her.

Sohn eines Bischofs zu Sinope im Pontus, opferte sein Vermögen im ersten Glaubenseifer kirchlichen Zwecken und lebte streng aszetisch, fiel aber von einem Extrem in das andere, so daß er sogar von seinem Vater wegen eines Fleischesvergehens aus der Kirche gestoßen ward. Er kam unter Papst Anicet (um 140) als reicher Reeder nach Rom, wo er anfänglich seine Wiederaufnahme in die Kirche durchzusetzen wußte, aber bald (um 144) aus der kirchlichen Gemeinschaft endgültig ausgeschlossen ward. Er schloß sich an den syrischen Gnostiker Cerdon an, der schon seit Papst Hyginus in Rom weilte und seinen Irrtum, daß der Gott des Gesetzes und der Propheten nicht der Vater Jesu Christi sei, bald abschwor bald wieder heimlich verkündete. Diese Lehre bildete Marcion weiter aus und verschaffte ihr eine große Verbreitung in den verschiedensten Ländern. Ihm erschien das Christentum als etwas absolut Neues in der Welt, als etwas zu allem Vorchristlichen in vollständigem Gegensatz Stehendes, alleinige Offenbarung des wahren Gottes der Liebe. Das Alte und Neue Testament sind von verschiedenen Urhebern: dort der Gott der Gerechtigkeit, der sogar unwissend und beschränkt ist; hier der Gott der Liebe, der die Seinen erlöst und beseligt; Gerechtigkeit und Güte erscheinen als unvereinbar. Der Gott des Alten Bundes, der Schöpfer dieser Welt, hatte strenge Gerechtigkeit und Gesetzlichkeit eingeführt, die Übertretung seines Gebotes mit Härte bestraft, das mosaische Gesetz gegeben, das auch sein Lieblingsvolk, die Juden, nicht erfüllen konnte, während er die andern Völker dem Verderben überließ. Der gute Gott war vollständig unbekannt, bis er sich selbst der Menschen erbarmte und ihnen den Erlöser sandte. Christus erschien in menschlicher Scheingestalt plötzlich und unvermittelt, ohne von Maria etwas angenommen zu haben, in Kapharnaum, gab sich aus Anbequemung an die herrschenden Vorurteile anfangs für den von dem Demiurgen verheißenen jüdischen Messias aus, verkündigte aber den guten Gott, trat in Lehren und Geboten dem Demiurgen und den von ihm herstammenden jüdischen Einrichtungen entgegen. Daher sollte er auf Anstiften des Judengottes gekreuzigt werden; er litt aber nur zum Scheine, stieg hinab in die Unterwelt, um alle ihm gläubig Zueilenden, auch den Kain, die Sodomiter, Ägypter und alle Heiden, zu erlösen. Bei seinem Scheintode zerriß der Judengott aus Zorn den Tempelvorhang, verdunkelte die Sonne und hüllte die Welt in Finsternis; aber er ward in der Unterwelt besiegt und zur Unterwerfung genötigt. Paulus war der eigentliche Apostel Christi, der die Sündenvergebung durch die freie Gnade lehrte; von ihm nahm Marcion zehn Briefe an nebst dem verstümmelten Evangelium des Lukas, während er die alttestamentlichen Schriften verwarf. Mißdeutete Stellen des Paulus dienten ihm als Erweise seiner Lehre; in seinen „Antithesen" hob er die Unterschiede zwischen dem Alten und dem Neuen Testamente und die angeblichen Widersprüche des ersteren hervor. Er forderte vor allem den Glauben an den guten und heiligen Gott, den zuerst Christus verkündigt, und Losreißung von den Banden der Materie, daher Enthaltung von der Ehe, vom Fleischgenuß sowie strenges Fasten. Die Katholiken erschienen ihm wie in das Judentum Zurückgefallene, die den neuen Wein in alte Schläuche gießen wollten (Mt 9, 17). Marcion unterscheidet sich von andern Gnostikern dadurch, daß er kein Pleroma, keine Syzygien, keine Sophia, keine ethnisierende Kosmogonie kennt, nicht einer

spekulativ-phantastischen Naturphilosophie, sondern durchaus dem Sittlich-Praktischen zugewendet ist, den Gegensatz zwischen Glauben und Willen (Pistis und Gnosis), Pneumatikern und Psychikern mildert, den Glauben an Christus allein und sittliches Leben als die Bedingung der Seligkeit fordert, die buchstäbliche Auslegung der biblischen Bücher im Gegensatze zur allegorischen festhält, den menschlichen freien Willen und die Erhabenheit der von Christus gespendeten Gnade allenthalben hervorhebt. Aber die Losreißung der christlichen Religion von allem geschichtlichen Zusammenhang, die dem Erlöser zugeschriebene, seiner unwürdige Akkommodation, das willkürliche Verfahren mit den neutestamentlichen Schriften, die Leugnung der Auferstehung und vieler andern Dogmen, die Herabwürdigung der Erlösungstat zu einem bloßen Schein — dies und vieles andere sind schwere Blößen seiner neuen und vielbekämpften Lehre[1].

Der ursprüngliche Dualismus Marcions konnte auf die Dauer nicht aufrecht erhalten werden. Denn sein gerechter Gott (im Gegensatze zum guten), der Demiurg, konnte doch nicht mit dem bösen Gott (Satan) ganz auf eine Linie gestellt sein, abgesehen von der Stellung, welche die Materie einnahm. Daher scheint Marcion selbst später zwischen dem gerechten und dem bösen Gott unterschieden zu haben, und unter seinen Schülern gab es deshalb verschiedene Parteien, so daß viele zuletzt den guten Gott, den gerechten, den bösen, die Materie, manche auch Christus, somit drei bis fünf Prinzipien annahmen. Als Vertreter des ursprünglichen Marcionitismus, der nur zwei Grundwesen gelten ließ, erscheinen Potitus und Basilikus, als Vertreter der drei Grundwesen (böser, gerechter, guter Gott) der Assyrer Prepon sowie Syneros, als Haupt dieser Richtung bezeichnet. Vier Prinzipien nahm dagegen Apelles an, den guten, den gerechten, den feurigen und den bösen Gott; da er aber wahrscheinlich die drei letzten mehr als Engel dachte und sie mit diesem Namen bezeichnete, so konnte man auch sagen, er lasse nur ein Prinzip gelten[2]. Nach

---

[1] Charakteristisch sind besonders die Äußerungen bei Tertull., Adv. Marc. 1, 1: Quis enim tam castrator carnis castor, quam qui nuptias abstulit? Quis tam comesor mus Ponticus, quam qui Evangelia corrosit? Marcion Deum, quem invenerat, exstincto lumine fidei suae amisit. Ebd. c. 13: Separatio Legis et Evangelii proprium et principale est opus Marcionis. Marcion wird von vielen Protestanten als Reformator, Kritiker, Vertreter der paulinischen Theologie und echter Protestant gefeiert (vgl. Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter I 261. Neander, Kirchengeschichte I 253).

[2] Die Lehre von zwei Prinzipien schreiben dem Marcion zu: Justinus (Apol. 1, 26), Rhodon (bei Euseb., Hist. eccles. 5, 13), Irenäus (a. a. O. 1, 27, 2; 3, 12, 6 12), die Philosophumena (8, 29 31, ed. Miller 246 253, wo dieses System auf Empedokles zurückgeführt wird), Tertullian (Adv. Marc. passim), Augustinus (De haer. c. 22), Prudentius, Basilius, Hieronymus u. a. Dagegen werden drei angeführt: Philosoph. 10, 19. Dionys. Rom. bei Athan., Ep. de decr. Nicaenae Synodi c. 26. Cyrill. Hier., Catech. 16, 7 (aber ebd. 6, 16 nur zwei). Epiph., Haer. 42, 3. Theodoret., Haer. fab. 1, 24. In dem Dialog De recta in Deum fide nimmt der Marcionit Megethius drei Prinzipien an, den Agathos als Gott der Christen, den Demiurgen als Judengott, den Poneros als Gott über die Heiden; dagegen ein anderer Marcionit Markus nur ein gutes und ein böses Prinzip. Der armenische Bischof Esnig im 5. Jahrhundert (Illgens Zeitschr. f. histor. Theol. 1834, Hft 1) schreibt dem Marcion ebenfalls die Triarchie zu. Von den Spaltungen der

Apelles soll Christus sein Fleisch aus der Weltsubstanz genommen, Gesetz und Propheten nur Lügen und Fabeln verkündigt haben. Eine gewisse Philumena hielt er für eine Prophetin, deren „Offenbarung“ er empfahl; er schrieb mehrere Bücher gegen das Alte Testament und huldigte auch einem religiösen Indifferentismus [1]. Ein gewisser Lukanus oder Lucianus lehrte, alles Psychische sei vergänglich, nur das Pneumatische unsterblich, der Demiurg, der Gerechte und Richter, sei verschieden vom guten wie vom bösen Gott; er verstümmelte ebenfalls nach Marcions Weise das unter dem Namen des Paulus anerkannte Lukasevangelium sowie die Briefe dieses Apostels [2].

Die Sekte der Marcioniten war kirchlich organisiert, hatte ihre Gemeinden mit Bischöfen und Priestern, während andere gnostische Parteien es nur zu Schulen brachten. Obschon vielfach gespalten, erhielt sie sich bis ins 6. Jahrhundert. Die meisten Kirchenschriftsteller haben gegen sie gekämpft; sie fand sich in Italien, in Ägypten, Palästina, Cypern, Kleinasien und Persien. Ihre nur im Namen Christi gespendete Taufe ward in der Kirche als ungültig betrachtet. Ihr Katechumenat soll eine Zeitlang sehr streng gewesen sein. Sie rühmte sich ihrer zahlreichen Märtyrer im Gegensatz zu andern Sekten, die das Martyrium flohen. So war diese Partei doppelt gefährlich, und wenn auch (nach Tertullian) ihr Stifter später Reue empfand, so konnte er doch, vom Tode ereilt, das von ihm angestiftete Unheil nicht mehr gutmachen [3].

Mit Marcions Lehre verwandt ist die des dialektisch in platonischer Schule gebildeten Malers Hermogenes, der im 2. Jahrhundert in Karthago lebte und die Erschaffung der Welt aus nichts bestritt. Es gibt nach ihm eine ewige Materie, aus der Gott als Herr die Welt bildete; aber ein Teil derselben widerstrebte der organisierenden Hand Gottes und ließ sich nicht von ihr gestalten, woher das Mangelhafte und das Böse in der Welt stammt. Nach Gn 1, 2 war der Weltstoff schon vorher vorhanden, ehe Gott daran ging,

---

Marcioniten handeln Rhodon a. a. O. Philosoph. 10, 19; 8, 31 (wo Prepons Brief an Bardesanes erwähnt ist), August. a. a. O.

[1] Orig., C. Cels. 5, 54. Rhodon a. a. O. Philosoph. 10, 20. Tertull., De praescr. c. 6 30. Epiph., Haer. 44. Theodoret. a. a. O. 1, 25. Harnack, De Apellis gnosi monarchica, Lipsiae 1874; Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles, in Texte und Untersuchungen VI, 3, Leipzig 1890, 111—120; Unbeachtete und neue Quellen zur Kenntnis des Häretikers Apelles, ebd., N. F. V, 3, Leipzig 1900, 93—100.

[2] Orig. a. a. O. 2, 7. Tertull., De resurr. carn. 2; Append. zu De praescr. c. 51. Epiph., Haer. 43.

[3] Die Verbreitung der Marcioniten (Epiph. a. a. O. 42, 1) bezeugt, daß sie schon Hegesippus (bei Euseb., Hist. eccles. 4, 22) erwähnt, daß schon Justinus und Rhodon, Theophilus von Antiochien, Hippolyt, Philipp von Gortyna, Modestus und viele andere sie bekämpften (Euseb. a. a. O. 4, 11 24 25; 5, 13; 6, 22), Dionys von Korinth die Nikomedier vor ihnen warnte (ebd. 4, 23), die Alexandriner Klemens und Origenes sie häufig berücksichtigen. Theodoret (Ep. 113) taufte 10000 Marcioniten. Über die marcionitische Taufe vgl. Neander, Kirchengeschichte I 171; über die Märtyrer der Sekte Euseb. a. a. O. 5, 16 fin. Zu Cäsarea in Palästina starb unter Valerian eine Marcionitin, unter Maximinus ein marcionitischer Bischof Asklepius den Martertod (Euseb. a. a. O. 7, 12; De martyr. Palaest. c. 10). Über Marcions letzte Schicksale vgl. Tertull., De praescr. c. 30.

diese eigenschaftslose Masse teilweise und nach und nach zu formen. Er nahm also zwei ewige Prinzipien an: Gott und die Hyle, bestritt aber auch die Emanationen der Gnostiker. Die Seelen soll er aus der Materie abgeleitet haben. Ihm wird auch die Behauptung zugeschrieben, Christus habe seinen Leib in der Sonne (nach Ps 18, 6) hinterlegt, die Dämonen aber würden zuletzt in die Materie aufgelöst. Hermogenes war für sich Rationalist, ohne eine Partei oder Sekte bilden zu können; seine Beweisführungen waren rein dialektische Sophismen [1].

E. Die Doketen und Enkratiten.

Quellen: Iren., Adv. haer. 1, 28. Philosoph. 8, 8—11 16; 10, 16—18. Clem. Alex., Strom. 1, 21. Epiph., Haer. 46. Theodoret., Haer. fab. 1, 20.

Den allgemeinen Gattungsnamen Doketen legen die „Philosophumena" einer besondern Sekte bei, welche den ersten Gott wie den Samen eines Feigenbaumes dachte, ganz gering an Größe, aber der Macht nach unendlich, aus dem der Baum, die Blätter und die Früchte (3 Äonen in Dt 5, 22) hervorgingen, woraus wieder andere kamen (die 30 Äonen, aus ihnen unzählige mann-weibliche Geister), die Schöpfung aber von einem aus dem Feuer entstandenen, feurigen Gott (dem großen Archon) herleitete, der die Seelen verführte, so daß sie aus einem Leibe in den andern geworfen wurden, welcher Seelenwanderung erst der Erlöser Einhalt tat, der von den 30 Äonen 30 Ideen annahm und ganz dem höchsten Gotte gleichsteht, nur daß er gezeugt ist, daher auch nicht von den Menschen gesehen werden kann — eine Weiterbildung des älteren Doketismus unter dem Einflusse der valentinischen Lehren [2]. Von dem oben (S. 197) genannten Cassian wissen wir, daß er mittels der Allegorie in das Alte Testament seine Ideen hineintrug, wie dies nicht bloß diese vorzugsweise Doketen genannten Häretiker, sondern die Gnostiker überhaupt taten; daß er Gn 3, 21 unter den Tierfellen die menschlichen Leiber verstand, in Adam ein Symbol der aus dem himmlischen Zustande herabgefallenen Seelen sah, aus der Verbindung mit der Materie alles Böse ableitete und strenge Entsinnlichung forderte, was mit der geschilderten Sekte vereinbart werden kann, während uns Klemens von Alexandrien über die spekulative Lehre Cassians keine weiteren Aufschlüsse bietet.

Sehr nahe verwandt mit letzterem ist der Assyrer (Syrer) Tatian, früher Schüler des Märtyrers Justinus, Verfasser einer Schutzschrift für die Christen sowie anderer Schriften, später Irrlehrer. Er nahm mit Änderungen die valentinische Äonenlehre

[1] Tertull., Adv. Hermog. Philosoph. 8, 17 (ed. Miller 273 f); 10, 28. Theodoret., Haer. fab. 1, 19. Boehmer, Hermogenes Africanus. Sundiae 1832. Leopold, Hermogenis de origine mundi sent. Budiss. 1844. — Tertullian (De anima c. 1) beruft sich auf seine frühere Schrift De censu animae mit den Worten: De solo censu animae congressus Hermogeni, quatenus et istum ex materiae potius suggestu, quam ex Dei flatu constitisse praesumpsit, nunc ad reliquas conversus quaestiones etc. Die Worte: Pingit illicite, nubit assidue (Adv. Hermog. c. 1) beziehen sich wohl auf das Malen mythologischer Gestalten und die öftere Verheiratung oder auf einen antimontanistischen Standpunkt bezüglich der zweiten Ehe. Was Theodoret über seine Lehre vom Leibe Christi berichtet, bestätigen die Philosoph. a. a. O. und die Eclogae propheticae n. 56 (Clem. Alex., Opp., ed. Sylb. 362; Migne, Patr. gr. 9, 724). Heintzel, Hermogenes, der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche, Berlin 1902.

[2] In den Philosoph. 8, 8—11; 10, 16 wird der Name Doketen wohl ironisch statt von δοκεῖν (scheinen) von δοκός (Balken) abgeleitet (vgl. Mt 7, 3 f. Lk 6, 41 f).

an, behauptete, Adam als Urheber der Sünde habe nicht selig werden können, lehrte einen schroffen Gegensatz zwischen dem Alten und Neuen Testament, erklärte die Ehe wie jede Berührung mit der Materie als Sitz des Bösen, namentlich auch den Genuß von Wein und Fleisch für unerlaubt. Cassian und Tatian wurden die literarischen Vertreter der häretischen Enkratiten, die solche extreme Ansichten in der Enthaltsamkeit von der Ehe wie vom Fleisch- und Weingenuß praktisch im Leben zur Anwendung brachten und die sogar beim Abendmahle nur Wasser gebrauchten (daher Hydroparastatai, Aquarier)[1]. Ein Zweig derselben waren die Severianer, von einem gewissen Severus so genannt, welche die paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte verwarfen[2]. Die Enkratiten wurden in ihrer Lebensweise mit den Zynikern verglichen; ihr Name schon sollte ihre Enthaltsamkeit bezeichnen, die aber aus Sektenhochmut hervorging[3]. Tatians Evangelienharmonie, in der die Genealogie Christi von David weggelassen war, wurde auch in katholischen Kreisen bis ins 4. Jahrhundert benutzt, nach und nach aber aus dem Gebrauche verdrängt[4].

III. Die Bedeutung des Gnostizismus und die Reaktion der Kirche gegen denselben.

Die gnostische Bewegung trat gleichzeitig mit der Verbreitung des Christentums außerhalb Jerusalems auf. Die Apostel sahen sich veranlaßt, in den verschiedenen Gegenden, wo Christengemeinden entstanden, den gnostischen Tendenzen entgegenzutreten (Apostelgeschichte, Briefe der Apostel Paulus, Petrus, Judas, Johannes, Evangelium des Johannes). In der nachapostolischen Zeit fanden sich ebenso Ignatius, Polykarp, Justinus, Hermas dieser Richtung gegenüber und mußten sie bekämpfen. Bis in den Anfang des 2. Jahrhunderts zeigten sich diese falschen gnostischen Spekulationen innerhalb der christlichen Gemeinden; die Anhänger derselben suchten durch persönlichen Verkehr Schüler und Genossen zu finden. Von dort an traten einzelne Führer in der Bewegung offener hervor. Sie verfaßten Schriften, in denen sie ihre ungesunde

---

[1] Nach Theodoret (Haer. fab. 1, 20) wäre Tatian das Haupt der Enkratiten, während Epiphanius (Haer. 46, 1; 47, 1) beide trennt. Nach Irenäus (Adv. haer. a. a. O. und bei Euseb., Hist. eccles. 4, 29) bliebe es zweifelhaft; aber in Philosoph. 8, 20 ist Tatian ganz von den Enkratiten geschieden und von den letzteren ausdrücklich versichert, daß sie die wahre Lehre von Gott und von Christus hatten. Eusebius (a. a. O. 4, 28) erwähnt nur als Gerücht, daß Tatian der Stifter der Enkratiten sei. Den Irrtum betreffs der Seligkeit Adams, den Irenäus (a. a. O. 3, 23) widerlegt, teilten sie mit Tatian (ebd. 1, 28, 1). Über die Aquarier vgl. Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten, in Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. III, 4, Mainz 1903, 165 ff.

[2] Über die Severianer vgl. Euseb. a. a. O. 4, 29. Theodoret. a. a. O. 1, 21. Epiph. a. a. O. 45.

[3] Den Enkratiten legt Origenes (C. Cels. 5, 65) die Verwerfung der paulinischen Briefe bei; wahrscheinlich sind aber hierunter die Severianer zu verstehen.

[4] Tatians *εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων* bei Euseb. a. a. O. Theodoret a. a. O. c. 20 fin. Epiph. a. a. O. 46, 1. Ferner schrieb Tatian *προβλήματα* über die angeblichen Widersprüche im Alten Testamente, die sein katholisch gebliebener Schüler Rhodon widerlegte (Euseb. a. a. O. 5, 13), dann eine Schrift *περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ* (Fragment bei Clem. Alex., Strom. 3, 12, ed. Sylb. 197), nach Euseb. a. a. O. 4, 29 *πλῆθος συγγραμμάτων*. Vgl. auch F. X. Funk, Zur Chronologie Tatians, in Kirchengeschichtl. Abhandl. II 142—152; Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur I 242 ff; Patrologie[3] 46 ff.

und grundfalsche Verschmelzung der philosophisch-mystischen Spekulation mit den Lehren des Christentums als tiefe Wissenschaft entwickelten und unruhige, ihren phantastischen Systemen und Einweihungen zugängliche Geister an sich zu ziehen strebten. Besonders in den großen Städten suchten sie Anhang zu gewinnen, weil dort der Boden durch die heidnischen Philosophenschulen am besten vorbereitet war. Um mehr Eindruck zu machen, knüpften sie ihre Lehren an die Überlieferung von Apostelschülern an. Dann entstanden in diesen Kreisen zahlreiche apokryphe Schriften, falsche Evangelien und besonders unechte Apostelgeschichten, in denen die gnostischen Ansichten in Aussprüche des Herrn und der Apostel gekleidet und in den erdichteten Schicksalen der Apostel die gnostischen Grundsätze in die Praxis übersetzt wurden [1]. Auch jetzt noch ging das Bestreben dahin, die Lehren im Schoße der christlichen Gemeinden selbst zu verbreiten; äußerlich bildeten die Gnostiker anfänglich keine eigenen religiösen Gemeinschaften, getrennt von den Christengemeinden. So war der Gnostizismus die größte Gefahr für die Kirche im 2. Jahrhundert, um so größer, als die kirchliche Theologie noch wenig entwickelt war und die Stifter der gnostischen Schulen die Heilige Schrift in ausgiebigster Weise in ihren Spekulationen verwerteten. Jedoch die Vorsteher der Christengemeinden, gestützt auf die Lehrüberlieferung der Apostel, erkannten die drohende Gefahr und schlossen die Führer der gnostischen Bewegung aus der Kirche aus. Daraufhin gründeten einzelne derselben, besonders Marcion und seine Anhänger, eigene Kirchen, die sie der allgemeinen Kirche entgegenstellten; sie suchten neben den rechtgläubigen christlichen Gemeinden ihre besondern Genossenschaften zu organisieren, was am meisten den Marcioniten gelang.

Daneben traten philosophisch gebildete kirchliche Lehrer dem Gnostizismus entgegen, um dessen Systeme zu widerlegen. Von dieser Literatur, die in der Zeit von etwa 130—190 entstand, ist uns bloß die Schrift des hl. Irenäus „Gegen die Häresien", die gleichsam den Abschluß derselben bildet, vollständig erhalten [2]. Die Kirchenschriftsteller bekämpfen die Gnostiker sowohl mit der Schrift und der Kirchenlehre als mit philosophischen Gründen, besonders aus der Metaphysik und der Moral. Sie machen geltend: a) die Übereinstimmung der katholischen Lehre an allen Orten im Gegensatze zu der Uneinigkeit und Zerrissenheit jener Sekten; b) das unsittliche, zügellose Leben in den meisten derselben und ihre unsittlichen Grundsätze; c) den heidnischen Charakter und Ursprung ihrer Lehren, der bis zur Entäußerung alles Christlichen fortschreitet; d) die Unhaltbarkeit und die inneren Widersprüche in ihren Prinzipien, namentlich die Trennung der Schöpfung von dem höchsten Gott, das Zurückfallen des Vorwurfs der Mangelhaftigkeit auf die höchste Gottheit, den Progreß bis ins Unendliche, die Vermenschlichung der Gottheit (Anthropomorphismus und Anthropopathismus), die falsche Auffassung des Verhältnisses zwischen der Ideal- und der Sinnenwelt, die Entwürdigung des Erlösers und des höchsten Gottes

---

[1] Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius I 116 ff 141—231. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden; Acta apostolorum apocrypha, ed. Lipsius et Bonnet, s. oben S. 166.

[2] S. oben S. 156 f die bekannten Titel der Schriften.

durch die ihnen zugeschriebene Täuschung der Menschen und die Akkommodation an unwahre und falsche Vorstellungen und Einrichtungen; e) die Nichtigkeit der angeführten Beweise aus Zahlen und Buchstaben, aus mißdeuteten Schriftstellen, aus unterschobenen angeblich heiligen Büchern, aus einer nur wenigen anvertrauten geheimen Überlieferung, aus heidnischen Mythen usw. Dagegen zeigen sie positiv f) die Übereinstimmung beider Testamente, den Zweck und die Wirklichkeit der Inkarnation, die alleinige Glaubwürdigkeit der in der Kirche bewahrten Urkunden und ihrer Erblehre, die Erhabenheit des von Christus angeordneten Kultus, besonders in der Eucharistie, die Beweiskraft der apostolischen Nachfolge und der in der Kirche fortdauernden Gnadengaben. Der falschen Gnosis stellen sie die echte, auf dem Glauben beruhende kirchliche Gnosis entgegen, die den theoretisch und praktisch vollkommenen christlichen Weisen als den wahren Gnostiker zeigt. Jedoch nicht bloß in Schriften, sondern auch in vielen mündlichen Vorträgen wurden die gnostischen Irrtümer von den hervorragendsten Männern der Kirche bekämpft [1].

Die Bedeutung, welche der Gnostizismus für die Entwicklung innerhalb der Kirche selbst gehabt hat, wird vielfach überschätzt und nach einem vorher angenommenen System über diese Entwicklung beurteilt. In die religiösen Glaubensansichten der Kirche wie in die liturgische Praxis der Gemeinden ist vom Gnostizismus nichts übergegangen; die Spekulationen der gnostischen Lehrer wurden durch die kirchlichen Schriftsteller völlig abgewiesen [2]. Auch auf die Entwicklung der Kirchenverfassung hat die gnostische Bewegung keinen positiven Einfluß ausgeübt. Die Autorität der Bischöfe als Vorsteher der Gemeinden und als Vertreter der apostolischen Lehrüberlieferung ist nicht erst erwachsen aus der Notwendigkeit, sich gegen das Eindringen des Gnostizismus zu wehren. Die Abweisung der Häretiker erfolgte vielmehr auf Grund der bestehenden und angenommenen episkopalen Autorität in der Gemeinde. Diese Stellung ist höchstens gestärkt worden infolge der praktischen Folgerungen, die dem Gnostizismus gegenüber daraus gezogen wurden. Wohl aber sahen sich die kirchlichen Vorsteher und Lehrer veranlaßt, angesichts der gnostischen Fälschungen ihre Sorgfalt der Feststellung der wirklich von den Aposteln und ihren Schülern herrührenden heiligen Schriften zu widmen (Kanon der Heiligen Schrift).

8. Der Montanismus.

Quellen. — Brief der Kirche von Lyon und Vienne, bei Euseb., Hist. eccles. 5, 3—4. Tertullian, mehrere Schriften aus dessen montanistischer Zeit (Barden-

---

[1] Zu den einzelnen Punkten vergleiche: a) Iren., Adv. haer. libri 5. Tertull., De praescr. b) Besonders Clem. Alex., Strom. c) Philosophumena. d) Iren. a. a. O. 2, 1 f. Tertull., Adv. Valentinian.; Adv. Marc.; De carne Christi und sonst. Origenes in vielen Homilien. e) Irenäus, Origenes, Tertullian. f) Iren. a. a. O. 1, 10; 3, 1 f; 5, 1 f. Clem. Alex., Strom. 7, 17 f. Über die christliche Gnosis vgl. ebd. 1, 20; 2, 2 4 6; 7, 10. Schön sagt Irenäus (a. a. O. 4, 33, 8): Die wahre Gnosis ist *ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχὴ καὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα.*

[2] Mit Unrecht behauptet Harnack (Über das gnostische Buch Pistis Sophia, in Texte und Untersuchungen VII, 2, Leipzig 1891), das Buch der Pistis Sophia habe das Bußsakrament eingeführt und es sei darin die Vorgeschichte des katholischen „Sakramentismus“ zu erkennen.

hewer, Patrologie [3. Aufl.] 157 ff; montanistische Schriften sind besonders: De pudicitia, De exhortatione castitatis, De monogamia, De virginibus velandis, De fuga in persecutione, De ieiunio adversus psychicos). Ps.-Tertull., Libellus adv. omnes haereses, als Appendix zu De praescr. c. 7. Antimontanistische Schriften bei Euseb. a. a. O. 5, 14 16—19. Philosoph. 8, 19; 10, 25. Epiph., Haer. 48 49. Philastr., De haer. c. 49. Didymus, De Trinitate 3, 41 (Migne, Patr. gr. 39, 984 ff). H. G. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes. Leipzig 1891. E. Rolffs, Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes, in Texte und Untersuchungen XII, 4, Leipzig 1895. J. Friedrich, Über die Cenones der Montanisten bei Hieronymus, in Sitzungsber. der Bayer. Akad. zu München 1895, 207—251. Zisterer, Phrygier oder Kataphrygier, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1892, 475—482. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I 238 ff; II, 1, 363 ff; Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur I 363—365; Patrologie, 3. Aufl., 68 f.

Literatur. — G. Wernsdorf, De Montanistis. Goth. 1751. Kirchner, De Montanistis. Ienae 1831. Schwegler, Der Montanismus. Tübingen 1841. Bonwetsch, Zur Gesch. des Montanismus. Die Geschichtsquellen. (Dissert.) Dorpat 1881; Die Gesch. des Montanismus. Erlangen 1881. W. Belck, Gesch. des Montanismus. Leipzig 1883. Die Werke über Ketzergesch. von Walch und Hilgenfeld s. oben S. 123. Th. Zahn, Die Chronologie des Montanismus, in Forschungen zur Gesch. des Kanons V, 1—57. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostol. Zeitalter bis auf Irenäus. Freiburg 1899. Ermoni, La crise montaniste, in Revue des quest. histor. LXXII (1902) 61—96. Labriolle, La polémique antimontaniste contre la prophétie extatique, in Revue d'hist. et de littér. relig. 1906, 97 ff. Lawlor, The Heresy of the Phrygians, in Journal of Theol. Studies 1908, 481 ff.

1. In Phrygien, der Heimat des schwärmerischen Kybeledienstes, entstand nach der Mitte des 2. Jahrhunderts eine fanatische, wenn auch von sittlichen Interessen angeregte Partei, welche die Kirche auf eine höhere Stufe der Entwicklung durch praktischen Rigorismus und falschen Spiritualismus zu erheben vorgab. Montanus, der früher heidnischer Priester (der Kybele?) gewesen sein soll, hatte sich zum Christentum bekehrt und erfaßte es mit lebhaftem, aber unerleuchtetem Eifer. Bald glaubte er sich besonderer göttlicher Offenbarungen gewürdigt, verfiel in heftige Ekstasen und begann in Verbindung mit zwei Frauen, Priscilla (auch Prisca) und Maximilla, die er für Prophetinnen ausgab, zu weissagen und zu lehren[1]. Sie behaupteten, das Weltende stehe nahe bevor, so daß sie die letzten Propheten seien; die Ankunft des himmlischen Jerusalem und Nähe des göttlichen Gerichts verlange ein strenges und heiliges Leben und Erhebung des Reiches Gottes, das sich vor Christus noch auf der Stufe der Kindheit befunden, durch Christus und die Apostel das Jünglingsalter erlangt habe, zur vollen Reife des männlichen Alters; die Mittel dazu habe Gott durch Montanus und seine Gehilfinnen befohlen, die sich genugsam

[1] Didymus (De trin. l. 8, v. fin.) nennt den Montanus ἱερεὺς εἰδώλου, Hieronymus (Ep. 27 ad Marcell.) abscissus et semivir. Schwegler (Der Montanismus 243) wollte den Montanus samt seinen Prophetinnen für mythische Personen erklären, was die geschichtlichen Zeugnisse geradezu umstoßen heißt. Über die Zeit des ersten Auftretens des Montanus sind die Zeugnisse schwankend. Nach Euseb., Chron. ad Olymp. 238 (Migne, Patr. gr. 19, 563) wäre das Jahr 172 anzunehmen, nach Epiph., Haer. 51, 33 etwa 135 oder auch 126, nach ebd. 48, 1 aber 157, nach ebd. 48, 2 eine noch frühere Zeit. Sicher bestand der Montanismus schon mehrere Jahre vor 177.

durch die in der Ekstase verkündigten Weissagungen als seine Organe legitimiert hätten; die Prophetie sei im Neuen Bunde so notwendig als im Alten, und ihre notwendige Form sei die Ekstase, der Zustand der Bewußtlosigkeit und der Verzückung; eine weitere Beglaubigung ihrer Sendung liege darin, daß sie am Glauben der Kirche nichts änderten, sondern nur auf tieferes Verständnis der Heiligen Schrift und auf strengere Zucht hinzielten. Die letztere, die Bedingung der Erhebung der Kirche in das Alter der Mannesreife, bestand 1) in dem Verbot der zweiten Ehe, die eine Unvollkommenheit und sittliche Schwäche sei; 2) in längerem und geschärftem Fasten, besonders in der Beschränkung auf den Genuß trockener und ungekochter Speisen (Xerophagien) und in dem Gebote, die früher meist freiwillig übernommenen oder bloß im Herkommen begründeten Fastenzeiten als allgemein verbindlich zu betrachten und dieselben bis an den Abend zu verlängern; 3) in dem Verbote der Flucht in der Verfolgung und der allgemein festgestellten Pflicht zum Martyrium; 4) in der Behauptung, daß die schwereren Sünden, wie Abfall, Mord und Unzucht, in der Kirche niemals eine volle Nachlassung finden könnten, sondern mit beständiger Ausschließung von den Heilsmitteln zu bestrafen seien, worin man bis zur Leugnung der kirchlichen Schlüsselgewalt fortschritt; 5) in der Verwerfung des körperlichen Schmuckes und Putzes, zumal bei Frauen, der Übernahme weltlicher Ämter sowie des Kriegsdienstes seitens der Christen, der Malerei und Bildhauerkunst, der profanen Wissenschaften; 6) in der Forderung, daß alle Jungfrauen, nicht bloß die besonders Gott geweihten, verschleiert einhergehen müßten; 7) überhaupt in einem solchen äußeren Wandel, wie ihn die bald erwartete Wiederkunft Christi und das angeblich bevorstehende tausendjährige Reich des Herrn als zweckmäßig und notwendig erscheinen ließen.

Die Bewegung breitete sich rasch in dem phrygischen Mysien und den umliegenden Ländern aus. Einzelne Gläubige, befangen in der Erwartung der nahen Wiederkunft Christi, begaben sich zu den neuen Propheten, die mit Scharen von Anhängern nach einer Ebene zwischen den Städtchen Pepuza und Tymion zogen, um die Ankunft des himmlischen Jerusalem zu erwarten (man nannte sie darum auch Pepuzianer). Da irdischer Besitz angesichts dieser Erwartung kaum noch Wert hatte, überließen manche ihre Habe den Propheten, welche diese Mittel zur Verbreitung der neuen Prophetie benutzten. Obgleich die Montanisten vergebens auf das himmlische Jerusalem gewartet hatten und sich wieder auf der Welt einrichten mußten, griff die Bewegung doch weiter um sich. Neben den Stiftern der Partei erscheinen als hervorragende Mitglieder ein gewisser Theodotus, der eine besondere Stellung innehatte (*ἐπίτροπος*), ein Themison, der ein Schreiben zu Gunsten der Prophetie verfaßte, ein Alexander, der sich als Märtyrer ausgab.

Anfangs zählte man die Anhänger des Montanus noch nicht zu den Irrlehrern, zumal da sie am Glauben der Kirche festzuhalten schienen. Einige hielten ihn für geisteskrank, oder für besessen, oder für einen falschen Propheten und Schwärmer, andere wurden betört oder in ihrem Urteil schwankend. Die Bischöfe Zotikus von Komana und Julian von Apamea sowie Sotas von Anchialus wollten den Dämon aus den beiden Frauen austreiben und sie bekehren, wurden aber von deren Anhängern gehindert. Die Bischöfe der Um-

gegend hielten deshalb häufige Zusammenkünfte (die ersten Synoden) und bekämpften sie in Schriften; die meisten Kirchen sahen sie für häretisch an, obschon die äußere Sittenstrenge und das Beharren bei der Kirchenlehre sehr zu ihren Gunsten sprach. Aber da die Sekte prinzipiell die Autorität jedes ekstatischen Propheten feststellte, war auch für Glaubensneuerungen, wie sie später hervortraten, der Weg gebahnt. Sodann zeigte sich auch bei ihnen der Sektenhochmut, indem die Montanisten als Pneumatiker nach Art der Gnostiker sich gegen die Kirche erhoben, die nach ihnen nur aus Psychikern bestand. Sie entstellten aber auch den Begriff der Kirche, indem sie die „Geisteskirche" der vom Paraklet Erleuchteten der Kirche, die nur „eine Zahl von Bischöfen" ist, gegenüberstellten, das kirchliche Amt und die natürliche Entfaltung desselben mißachteten, den Laien priesterliche Verrichtungen zuteilten, die Gewalt der Schlüssel im Binden und Lösen willkürlich beschränkten, die Privatinspiration der einzelnen als höchste Beglaubigung ausgaben und durch eine der Raserei nahekommende Verzückung alles kirchliche Leben regeln, einer übertriebenen Strenge die Bahn ebnen wollten[1].

Auch im Abendlande erhielt man bald Kunde von den neuen Propheten und ihren Bestrebungen. Die Gemeinde von Lyon in Gallien, welche enge Beziehungen mit dem Orient hatte, sah sich veranlaßt, zu der Sache sich zu äußern, gerade während die Verfolgung bei ihr wütete (177). Die Bekenner schrieben aus dem Kerker an die Brüder in Asien und Phrygien und an den Papst Eleutherus. Später sprachen sich die Christen dieser Kirche in einem besondern Gutachten, in welches jene beiden Schreiben aufgenommen wurden, über die montanistischen Bestrebungen aus. Es ist kein Zweifel, daß sie diese verwarfen, insofern dieselben gegen die kirchliche Lehre und die Ordnung der Gemeinden gerichtet waren; denn Eusebius, der dieses Aktenstück kannte, nannte es ein kluges und rechtgläubiges Schreiben[2]. Zu streng wurde anfänglich in manchen Kreisen des Abendlandes ebenfalls der Montanismus nicht beurteilt. Der Chiliasmus, jene Erwartung des tausendjährigen Reiches Christi auf Erden, hatte hier zahlreiche Anhänger, wie die Schriften von Irenäus, Hippolytus und Tertullian beweisen; das war der Boden, auf dem am ehesten Sympathie für die neue Prophetie erwachsen konnte. Die römischen Bischöfe nahmen anfänglich eine zurückhaltende Stellung ein; als jedoch der wahre Charakter der montanistischen Bewegung in Rom bekannt wurde, verurteilte ein Papst (Eleutherus oder Viktor) dieselbe und schloß die Führer und deren Anhänger von der kirch-

[1] Als Schriftsteller gegen die Montanisten traten auf Miltiades (*περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν:* Euseb., Hist. eccles. 5, 17), Claudius Apollinaris, Apollonius, Serapion von Antiochien, der römische Priester Cajus, ein Ungenannter (Euseb. a. a. O. 5, 16 18 19; 6, 20).

[2] Euseb. a. a. O. 5, 3. Es wird vielfach behauptet, die Bekenner von Lyon seien montanistisch gesinnt gewesen und hätten sich zu Gunsten des Montanus und seiner Anhänger ausgesprochen. Aus der ganzen Darstellung des Eusebius geht dies nicht hervor. Eher ist anzunehmen, daß die Gläubigen in Lyon, weil die montanistische Bewegung erst im Entstehen begriffen war und die Tendenz derselben sich nicht so klar gezeigt hatte, einen Vermittlungsversuch gemacht haben; einen bestimmten Beweis dafür haben wir aber auch nicht.

lichen Gemeinschaft aus[1]. Damit war das Eindringen dieser ungesunden Tendenz in die Kirche abgeschnitten.

2. Die Lehre der Montanisten erklärt sich sowohl durch den Volkscharakter und die alten Religionsgebräuche der Phrygier als die hier besonders durch Papias genährten und begierig ergriffenen Vorstellungen von dem tausendjährigen Reiche Christi; dann durch die fortwährende Aussicht auf schwere Verfolgungen und durch das reichliche Vorhandensein der Geistesgaben in der ersten Kirche, die man um jeden Preis festhalten wollte, auch als sie seltener zu werden anfingen, da die Kirche ihrer natürlichen Entfaltung mehr und mehr überlassen ward. Dieselbe artete im Laufe der Zeit immer mehr aus, und die Montanisten spalteten sich betreffs der kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit, indem die einen (Anhänger des Äschines) den (noetianischen) Irrtum annahmen, Christus sei zugleich Sohn und Vater, die andern (Anhänger des Proklus, gegen den der römische Priester Cajus schrieb), die den Paraklet, den die Apostel nicht hatten, von dem ihnen verliehenen Heiligen Geiste unterschieden haben sollen, der kirchlichen Trinitätslehre zugetan blieben[2]. Letzterer huldigte auch der geistreiche Tertullian in Afrika, der (um 213) zu der Sekte übertrat, ihr gewandtester Anwalt wurde und die Partei der Tertullianisten daselbst begründete, deren letzte Reste erst gegen Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts zur Kirche zurückkehrten. Die Montanisten im Orient, auch Quintillianer, Taskodruggiten, Artotyriten usw. genannt[3], erhielten sich bis ins 6. Jahrhundert[4]. Das Weltende beschäftigte die Sekte, nicht wie die Gnostiker der Weltanfang. Ihre Lehre nannte sie die „neue Prophetie"; sie dachte sich eine Vollendung des von Christus Begonnenen durch den Heiligen Geist (der übrigens nicht mit Montanus verwechselt wurde, der nur sein Organ sein wollte); sie rühmte sich gleich den Marcioniten ihrer Märtyrer (besonders

[1] Tertullian (Adv. Praxeam c. 1) berichtet, der römische Bischof (es kann nur Eleutherus oder Viktor gewesen sein, wahrscheinlich der erstere) habe bereits die Gemeinschaftsbriefe für die Montanisten in Kleinasien ausgefertigt gehabt, als ein Asiate, Praxeas, ihn über den Montanismus näher aufklärte. Daraufhin wurden die Boten, welche die Briefe überbringen sollten, zurückberufen, und der Papst verurteilte die Partei und deren Anhänger.

[2] Was Pseudo-Tertullian (Adv. haer., App. zu De praesc. c. 7) über die Parteien unter Proklus und Äschines sagt, wird Philosoph. 8, 19 und Theodoret., Haer. fab. 3, 2 bestätigt; beide Berichte hängen überhaupt enge zusammen. Das Schwanken der Aussagen über den Inspirator der Propheten (bald Gott Vater, bald das Wort, bald der Geist) spricht für eine modalistische Trinitätslehre.

[3] Namen der Sekte: a) Kataphrygier (von der Heimat); b) Quintillianer von der Prophetin Quintilla (Epiph., Haer. 49, 1); c) Taskodruggiten, weil sie zum Zeichen der Aufmerksamkeit den Zeigefinger *(τασχός)* an die Nase *(δροῦγγος)* legten (ebd. 48, 14); d) Artotyriten, weil sie Käse (Tyros) zum Brote auf den Altar brachten (ebd. 49, 2). Die letzteren Namen bezeichnen wohl besondere Parteien. Epiphanius (ebd. 49, 1 f) scheidet die Quintillianer, auch Priscillianer und Pepuzianer, Artotyriten als *κατά τινα τρόπον* von den Montanisten verschieden. Vgl. ebd. 48, 1, wo von einer bestimmten Erscheinung Christi die Rede ist, die man sich gleich der Quintilla oder Priscilla verschaffen könne. Die Taskodruggiten verbindet Theodoret (Haer. fab. 1, 9 10) mit den Markosiern.

[4] Gesetze gegen die Montanisten im Cod. Theodos. De haer. l. 34 40 48 57 65; De pagan. l. 24. Cod. Iustinian. I. 5, l. 18—21.

Themison und Alexander). Montanus und Maximilla sollen nach einem Gerüchte, das ein alter, gleichzeitiger Autor mitteilt, ihr Leben mit dem Stricke geendet haben; ihr Kassenverwalter Theodotus soll, als er sich zum Himmel erheben wollte, kläglich zu Grunde gegangen sein. Besonders berühmt und als Häupter montanistischer Parteien bekannt wurden Alkibiades und Proklus. Habsucht und Gefallen an irdischem Tand wird den Prophetinnen des Montanus vorgeworfen. Auch zu Tertullians Zeit fand sich noch eine solche Prophetin in Afrika, die weissagte, Heilmittel angab, in die Herzen blickte, mit den Engeln und mit Christus verkehrte (wahrscheinlich Hellseherin, Somnambule)[1]. Den Glauben an das tausendjährige Reich Christi (Chiliasmus), wie eine jüdische Osterfeier, die schlechthin am 14. Nisan gehalten werden müsse, hatten die Montanisten mit andern Parteien in Kleinasien gemein, die sonst nichts von der „neuen Prophetie" wissen wollten; es gab bezüglich der Osterfeier schon frühe als häretisch bezeichnete Quartodezimaner, die heimlich das Judentum einführen zu wollen schienen[2].

3. Die Bedeutung des Montanismus liegt in der Stellung, welche der individuellen prophetischen Inspiration darin beigelegt wird. Es gab in der apostolischen und der unmittelbar nachapostolischen Zeit in einzelnen Gemeinden Gläubige, die mit dem Charisma der Prophetie ausgerüstet waren. Aus den Briefen des hl. Paulus, der Didache und andern Quellen lernen wir diese Propheten und deren Stellung in der Gemeinde näher kennen. In der montanistischen Bewegung versuchten nun einige angeblich besonders vom Heiligen Geist Inspirierte eigenmächtig, ohne Rücksicht auf die bestehende Ordnung und auf die rechtmäßigen kirchlichen Vorsteher, in die Entwicklung der Kirche einzugreifen und neue, unkontrollierbare Faktoren als maßgebend in sie einzuführen. Die Erinnerung an die früheren Propheten und die eschatologischen Erwartungen boten der Bewegung anfänglich günstige Bedingungen zu ihrer Ausbreitung. Aber die kirchlichen Vorsteher erkannten die Gefahr und hielten die neue Richtung von der Kirche fern. Wie im Kampfe gegen den Gnostizismus die wissenschaftliche Spekulation, so wurde im Kampfe gegen den Montanismus die individuelle Prophetengabe unter die Kontrolle der kirchlichen Vorsteher gestellt.

Unter den vielen Gegnern der Montanisten gab es solche, die in entgegengesetzte Extreme fielen, nicht nur die montanistische Prophetie und alle Geistesgaben derselben, sondern auch das Bestehen solcher Charismen überhaupt in Abrede stellten und, da sich jene auf den Apostel Johannes zur Begründung ihrer Lehre vom Paraklet und vom tausendjährigen Reiche beriefen, sowohl das Evangelium als die Offenbarung dieses Apostels verwarfen und dem Cerinthus zuschrieben. Schon Irenäus kannte eine solche Partei und hielt ihr entgegen, sie müsse auch noch die Briefe des Apostels Paulus verwerfen, der (1 Kor 11, 4 5) die Prophetengabe erwähnt. Epiphanius spricht von ähnlichen Häretikern

---

[1] Tertull., De anima c. 9.

[2] Die *Τεσσαρεσκαιδεκατῖται* erscheinen bereits Philosoph. 8, 18 (ed. Miller 274 f) als Häretiker. Vgl. Epiph. a. a. O. 50, 1, wo dieselben als aus den Montanisten und Quintillianern hervorgegangen bezeichnet werden, und Theodoret., Haer. fab. 3, 4.

und bezeichnet sie mit dem Namen Aloger; er stellt sie als Gegner des Logos, der Gottheit Christi dar, wie er denn auch die Bestreiter der göttlichen Würde Christi aus ihnen hervorgegangen sein läßt. Doch ist nicht sicher, ob dieselben mit jenen Gegnern des Montanismus identisch sind. Die Aloger, Häretiker in Kleinasien, leugneten die Gottheit des Heiligen Geistes und bekämpften auch die Gottheit des Logos[1].

9. Der Kampf der Kirche gegen die Häresien. Heilige Schrift und Überlieferung; Glaubensregel und Taufbekenntnis.

Literatur. — a) Heilige Schrift: Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift. 4. Aufl. Freiburg 1899. Budde, Der Kanon des Alten Testamentes. Gießen 1900. Mainage, Les origines du canon chrétien de l'Ancien Testament, in Revue des sciences philos. et théologiques III (1909) 262—293. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons. 2 Bde. Erlangen 1888—1892. (Dazu Harnack, Das Neue Testament um das Jahr 200, Freiburg 1889, und Zahn, Einige Bemerkungen zu Harnacks Prüfung der Gesch. des neutestam. Kanons, Erlangen 1889.) Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altchristl. Literatur. Erlangen 1881 ff. Leipoldt, Gesch. des neutestamentl. Kanons. 1. Tl: Die Entstehung. Leipzig 1907. Batiffol, Le canon du Nouveau Testament, in Revue biblique 1903, 10 ff 216 ff. Dorsch, Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der alten christl. Kirche, in Zeitschr. für kathol. Theol., Reihe von Artikeln in den Jahrgängen 1905, 1906 und 1907. Mermod, L'Ancien Testament dans l'église chrétienne (Thèse). Sainte-Croix 1909. — b) Überlieferung: M. Winkler, Der Traditionsbegriff des Christentums bis Tertullian. München 1897. Heinrici, Die urchristl. Überlieferung und das Neue Testament, in Theol. Abhandl., C. v. Weizsäcker gewidmet, 1893. Art. „Tradition" von Pohle in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon XI (2. Aufl.) 1933—1971. Dubois, L'église enseignante, in Revue du clergé français LIX (1909) 513 ff und mehr. Forts. — c) Taufbekenntnis: B. Dörholt, Das Taufsymbol der alten Kirche. I. Gesch. der Symbolforschung. Paderborn 1898. Bäumer, Das apostol. Glaubensbekenntnis. Mainz 1893. Blume, Das apostol. Glaubensbekenntnis. Freiburg 1893. Kattenbusch, Das apostol. Symbol. 2 Bde. Leipzig 1894—1900. Weitere Literatur bei Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900, 499 ff. Art. „Apostol. Symbolum" von A. Harnack in der Realenzyklopädie für protestant. Theol. I (3. Aufl.) 741. Chamard, Les origines du Symbole des apôtres, in Revue des quest. histor. LXIX (1901) 337—408. Voisin, L'origine du Symbole des apôtres, in Revue d'hist. ecclés. III (1902) 297—323. Morin, Sanctorum communionem, in

---

[1] Iren., Adv. haer. 3, 11, 9. Epiph., Haer. 51. Vgl. Art. „Aloger" in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon I² 576 ff, und in der Realenzykl. für protestant. Theol. I³. Wurm, Die Aloger, in Katholik 1889, II 187—202. Heinichen, De Alogis, Theodotianis atque Artemonitis, Lips. 1829. Vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons I 220 ff; II 967 ff; Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I 243; II, 1, 376 ff. — Ältere Gegner der johanneischen Schriften erwähnt auch Dionysius von Alex. bei Euseb., Hist. eccles. 7, 25. Döllinger (Hippolytus und Kallistus 292—310) behauptete, die Aloger seien nicht Antimontanisten gewesen, hätten nicht die göttliche Persönlichkeit Christi verworfen, sondern nur Evangelium und Apokalypse des Johannes, aber aus andern, kritischen Gründen. S. dagegen Hefele, Die Aloger und ihr Verhältnis zu den Montanisten, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1851, 564 ff; 1854, 361 ff. Epiphanius (a. a. O. 51, 1 f) legt ihnen die Verwerfung der johanneischen Schriften und des Logos bei, hebt besonders die Beweise für die Gottheit Christi hervor und bezeichnet (a. a. O. 54, 1) den Theodotus von Byzanz als *ἀπόσπασμα ἐκ τῆς προειρημένης ἀλόγου αἱρέσεως τῆς ἀρνουμένης τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον.* Vgl. Heinichen a. a. O.

Revue d'hist. et de littér. relig. 1904, 209—235. Semeria, Il „Credo" ossia l'origine del Simbolo degli apostoli, in Studi religiosi II (1902) 1—21. McGiffert, The Apostles Creed, its Origin, its Purpose and its historical Interpretion. London 1902. Mac Donald, The Symbol of the Apostles. New York 1903. Mortimer, The Creeds. 2. Ed. London 1903. Swete, The Apostles Creed. Cambridge 1905. Turner, The History and Use of Creeds. London 1906. Vgl. die Texte bei Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche (3. Aufl.), Breslau 1887, 1 ff 22 ff; bei Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum (ed. 10), Friburgi Brisg. 1908, 1 ff, und bei Preuschen, Analecta. Kürzere Texte zur Gesch. der alten Kirche und des Kanons II, Tübingen 1910 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften). — Friedlieb, Schrift, Tradition und kirchl. Erklärung. Breslau 1854. Zahn, Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche, in Skizzen aus dem Leben der alten Kirche (2. Aufl.), Erlangen 1898, 238 ff. Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis. Leipzig 1898; Die Übergabe der Evangelien beim Taufunterricht, in Neue kirchl. Zeitschr. XIX (1908) 568 ff 593 ff. Schermann, Eine Elfapostelmoral oder die X-Rezension der „beiden Wege", in Veröffentl. aus dem kirchenhistor. Seminar München, 2. Reihe, 2, München 1903. A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit. Leipzig 1903; Die Didache des Judentums und der Urchristenheit. Ebd. 1908. Klein, Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propagandaliteratur. Berlin 1909. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristl. Literatur. Freiburg 1903.

1. Von drei Seiten her hatten der Kirche in den ersten 150 Jahren ihres Bestehens große Gefahren gedroht: von seiten des extremen Judenchristentums, welches das jüdische Gesetz als integrierenden Bestandteil in das Messiasreich mit herüber nehmen wollte; von seiten des vielgestaltigen Gnostizismus, der mit heidnischer Theosophie und Mysterienpraxis die kirchliche Lehre und das religiöse Leben zu durchtränken strebte; und von seiten des Montanismus, welcher die persönliche prophetische Inspiration des Einzelnen der kirchlichen Lehrüberlieferung wie der Autorität der kirchlichen Vorsteher gegenüberstellte. Diesen häretischen Bestrebungen gegenüber bewahrte die Kirche die wahre Lehre, die Christus selbst und durch seine Apostel verkündet hatte, und sie bildete das kirchliche Leben nach allen Seiten aus, ohne von dieser festen Grundlage abzuweichen. Den Irrtum bekämpfte sie durch Ausschluß der Irrlehrer, durch Warnung der Gläubigen vor ihnen, durch treues Festhalten an der auf die Lehre der Apostel gegründeten Glaubensregel und Lehrüberlieferung, und durch Widerlegung der falschen Behauptungen und festere Formulierung ihrer eigenen Lehre.

Schon die Apostel kannten keine Duldung, keine Nachsicht gegen Irrlehren. Die Gläubigen sollten einen häretischen Menschen nach ein- oder zweimaliger Mahnung fliehen als einen, der mit Bewußtsein der Schuld sündigt (Tit 3, 10 11; vgl. 2 Thess 3, 14), ihn nicht aufnehmen und nicht grüßen (2 Jo 10 f). Diejenigen, welche der Lehre der Apostel widersprachen, galten als gefangen in den Stricken Satans (2 Tim 2, 25 26) und sollten ausgestoßen und verworfen sein (Gal 1, 8 9); sie waren Widerchristen (Antichristi, 1 Jo 2, 18). Mit dem Banne belegte Paulus den Alexander und Hymenäus, er übergab sie dem Satan, d. i. er entzog ihnen alle Rechte und Schutzmittel der kirchlichen Gemeinschaft, womit sie wieder den außerhalb der Kirche waltenden dämonischen Einflüssen unterworfen waren, damit sie, also gezüchtigt, zu lästern aufhörten (1 Tim 1, 19 20). „Und solche Ausstoßung aus der Kirche sollte

stets geschehen; denn der Irrtum in religiösen Dingen hat eine ‚überwältigende Kraftwirkung' (2 Thess 2, 9—11), gleich einem mächtigen Gift oder einem berauschenden Trank; und die Ihrigen vor diesem Unheil zu bewahren, gehörte zu den ersten Pflichten, zu den dringendsten Aufgaben der Kirche." [1] Daher finden die alten Väter nicht Worte genug, ihren Abscheu vor der Häresie und den Häretikern auszudrücken; hatten ja schon die Apostel die Irrlehrer bezeichnet als reißende Wölfe (Apg 20, 29), als Verfälscher der Wahrheit (2 Kor 2, 17). So schlossen auch die Vorsteher der Christengemeinden diejenigen, welche als Verbreiter falscher Lehren und als Störer der kirchlichen Einheit überführt waren, von der kirchlichen Gemeinschaft aus; und von dem Augenblicke an galten dieselben nicht mehr als Mitglieder des Gottesreiches; sie konnten an den Segnungen und Verheißungen, welche den Gliedern am Leibe des Herrn zu teil wurden, keinen Anteil mehr haben. Aber stets war man bereit, bußfertige und reumütige Häretiker wieder aufzunehmen, wenn sie die früher gehegten Irrtümer widerriefen und feierlich verdammten. Wie die Trennung und Verirrung ihrer Glieder der Kirche den höchsten Schmerz bereitete, so brachte ihr die reuige Rückkehr der Verirrten die höchste Freude; sie nahm dieselben nach Beispiel und Lehre ihres Stifters, des guten Hirten, mit aller Liebe und barmherziger Milde wieder auf [2].

Den Irrlehrern gegenüber wurde die kirchliche Lehre nach verschiedenen Seiten hin deutlicher entwickelt, allseitiger begründet und präziser formuliert. Die verschiedenen Einseitigkeiten, die in den Sekten hervortraten, fanden in der Kirche ihre Berichtigung und trugen dazu bei, diese in ihrer erhabenen Vielseitigkeit und noch erhabeneren Einheit vor der Welt zu entfalten. Fest stand in der katholischen Kirche die Glaubensregel, gegründet auf die Lehre der Apostel und die treue Überlieferung derselben in den Gemeinden durch die Schüler der Apostel, welche von ihnen zu Vorstehern eingesetzt wurden, und deren Nachfolger. Der Kirche Eigentum und nur ihr verständlich war die Schrift; ihr standen alle Mittel zu Gebote, die Angriffe der Häretiker zu widerlegen, die von ihnen geschmähten und verkannten Wahrheiten zu rechtfertigen, das Falsche und Haltlose an den wechselnden Meinungen der Sekten nachzuweisen und so die Ihrigen vor Verirrungen zu bewahren, so daß sie nicht gleich Kindern umhergetrieben wurden von jedem Winde menschlicher Lehre (Eph 4, 14) [3].

2. Christus hatte die Apostel ausgesandt, alle Völker zu lehren und sie zur Beobachtung alles dessen, was er ihnen aufgetragen, anzuhalten (Mt 28, 19). Es stand darum nicht bei dem einzelnen Gläubigen, sich auszuwählen, was und wieviel er annehmen wollte [4]. Der Erlöser wollte keine religiösen Parteien,

---

[1] Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung 236.

[2] Von den Vätern vgl. Ignat., Ad Trall. c. 6 f; Ad Ephes. c. 7 9; Ad Philad. c. 3; Ad Smyrn. c. 4 7. Theophil., Ad Autol. 2, 14. Iren., Adv. haer. 3, 3 4; 4, 2; 4, 26, 3, bei Euseb., Hist. eccles. 5, 20. Das Chirographum des Praxeas bei Tertull., Adv. Prax. c. 1. Über die Wiederaufnahme des Cerdon vgl. Iren. a. a. O. 3, 4, 3.

[3] Iustin., Dial. c. Tryph. c. 35 80 82. Tertull., De praescr. c. 1. Über das Verhältnis der Häretiker zur Bibel vgl. ebd. c. 37.

[4] *Αἵρεσις* wird abgeleitet von *αἱρέω*, eligo, capio. Tertull., De praescr. c. 6: Haereses dictae graeca voce ex interpretatione electionis, qua quis sive ad insti-

keine Schulen, sondern eine Kirche für alle. Er hatte seine Apostel nicht beauftragt zu schreiben (obschon einzelne derselben dies aus Antrieb des Heiligen Geistes taten), sondern mündlich zu lehren. Älter als die Schrift ist die Überlieferung (Paradosis nach Gal 1, 8. 2 Theff 2, 14 15), und da der Glaube aus dem Hören stammt (Röm 10, 17. 1 Kor 2, 4 f), wurde das lebendige Wort in keiner Beziehung entbehrlich, auch nicht durch die neutestamentlichen Schriften, die erst längst nach der Gründung der Kirche entstanden, überall die mündlich erteilte Belehrung voraussetzten, sich nur gelegentlich über einzelne Lehrpunkte verbreiteten, weder ein theologisches System noch ein Gesetzbuch im vollen Sinne des Wortes geben wollten. So hoch die Kirche diesen wahrhaft göttlichen Schatz auch hielt, so sehr sie an die vom Heiligen Geiste den Verfassern gegebene Inspiration glaubte, sie hielt diese Urkunden doch nicht für allein zureichend, um die ganze „Hinterlage des Glaubens" — das Depositum (1 Tim 6, 20. 2 Tim 3, 14) — zu umschließen. Dasselbe war ein lebendiges, zu organischem Wachstum bestimmtes, aus Tatsachen, Prinzipien, dogmatischen Keimen und Andeutungen bestehendes Depositum, dessen Inhalt nach und nach entwickelt werden sollte, entsprechend dem geschichtlichen Charakter der christlichen Religion. Das kirchliche Bewußtsein entwickelte sich im Kampfe mit äußeren Anfechtungen immer mehr; kein Glaubenssatz konnte mehr verloren gehen, keine dem Depositum widersprechende Behauptung die Geltung eines Glaubenssatzes erlangen[1].

Schon im Alten Bunde bestanden Schrift und Überlieferung nebeneinander. Christus hatte nicht bloß das Gesetz und die Propheten, sondern auch die dogmatische Tradition der Synagoge anerkannt und nur die Verkehrtheiten einzelner Personen und Schulen verworfen. Aus ihr floß, was über Auferstehung, Gericht, Paradies und Unterwelt, über die gefallenen Engel gelehrt ward. Dieselbe ging zugleich mit der Schrift als geistiges Eigentum in die Kirche über ohne gewaltsamen Bruch und ohne förmliche Lossagung. Die auf rein natürlicher und göttlicher Grundlage beruhenden sittlichen Vorschriften blieben in fortwährender

---

tuendas sive ad suscipiendas eas utitur. Ps.-Athan., Quaest. in Nov. Test. q. 38 (Migne, Patr. gr. 38, 274): *αἵρεσις λέγεται ἀπὸ τοῦ αἱρεῖσθαί τι ἴδιον καὶ τούτῳ ἐξακολουθεῖν.* Vgl. Hier., In Gal. c. 6. Isid. Hisp., Orig. 8, 3. Bei den Alten war haeresis nicht bloß Wahl, sondern auch eine erwählte Lebensweise, eine Parteirichtung in politischer wie in religiöser Beziehung; so bei Philo, Flavius Josephus, Apg 15, 5; 26, 5; vgl. 1 Kor 11, 19. Gal 5, 20. In streng kirchlichem Sinne sectae perditionis, *αἱρέσεις ἀπωλείας*, 2 Petr 2, 1. Bei Klemens von Alex. (Strom. 7, 15) stehen *διατριβαί* der Kirche gegenüber. Die Häretiker heißen auch *ἑτεροδοξοῦντες, ἑτερόδοξοι* (entgegengesetzt *τὰ αὐτὰ δόξαντες*, Iustin., Dial. c. Tryph. c. 48) bei Ignat., Ad Smyrn. c. 6, *ἑτεροδιδάσκαλοι* Heges. bei Euseb. a. a. O. 3, 32, *ἑτεροδιδασκαλοῦντες* bei Dionys. Cor. ebd. 7, 9. Die Nichtberechtigung der Irrlehrer zum Gebrauche der Schrift und das höhere Alter der Tradition vor der Schrift zeigen Irenäus (a. a. O. 3, 1, 2 f) und Tertullian (De praescr. c. 17 19 38).

[1] Iren., Adv. haer. 3, 4, 1; vgl. c. 24, 1. — Für die Tradition finden sich die Ausdrücke: *ἡ ἅπαξ παραδοθεῖσα τοῖς ἁγίοις πίστις* (Jud 3), *τὰ παραδοθέντα* (Ep. ad Diogn. c. 11), *ὁ ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθεὶς λόγος* (Polycarp., Ep. ad Phil. c. 7), *ἡ ἀπλάνης παράδοσις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, ἢ ὁ ὑγιὴς κανὼν τοῦ σωτηρίου κηρύγματος κτλ.* Clem. Alex., Strom. 7, 17 fin.: *μία πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων, ὥσπερ διδασκαλία, οὕτω δὲ καὶ ἡ παράδοσις.*

Geltung, während das in der Wahrheit erfüllte Ritualgesetz und die bürgerlich-politischen Satzungen, die der nationalen Beschränktheit angepaßt waren, wegfielen[1]. Alle die Vorbilder und Weissagungen des Alten Bundes konnte die Kirche, indem sie aus der Zeit der Erfüllung auf die Zeit der Vorherverkündigung zurückblickte und den Heilsplan Gottes klar erkannte, allein ausreichend erklären; den fleischlichen Juden blieben sie verhüllt. Den allegorischen (mystischen) Sinn des Alten Bundes hatte Paulus mehrfach gezeigt (Gal 4, 23 f. 1 Kor 10, 1—4); seine Berechtigung war stets anerkannt in der Kirche; nur darüber wurde bei Entstehung der Theologie gestritten, wie weit die allegorisch-mystische Auslegung zu gehen habe, wie sie sich zur buchstäblichen verhalte, ob sie auch im Neuen Testamente Anwendung finde[2].

3. Die Sammlung der alttestamentlichen Schriften war zur Zeit der Apostel noch keineswegs geschlossen; über die Ketubim (Hagiographa) waren die Juden selbst nicht einig; über die Sprichwörter, über das Hohelied, den Ekklesiastes und Esther ward noch nach der Zerstörung Jerusalems gestritten. Die bloß griechisch vorhandenen (deuterokanonischen) Bücher, wie die der Makkabäer, der Weisheit usw., welche die Lücke ausfüllten, die in der hebräischen Sammlung von Palästina zwischen dem babylonischen Exil und der Römerherrschaft bestand, gingen mit der alexandrinischen Übersetzung, die so viele für christliche Begriffe passende griechische Bezeichnungen enthielt und, von den Aposteln mit Ausnahme weniger Fälle gebraucht, durch spätere, meist in jüdischem und ebionitischem Interesse gefertigte Versionen nicht verdrängt werden konnte, sofort in die Kirche über, die sie darin bereits vorfand und sie dann auch vielfach verwertete. Überhaupt war der alttestamentliche Kanon der Synagoge, den die christlichen Schriftsteller öfters anführen, nicht der Kanon der Kirche, die sich frei über das beschränkte Judentum erhob. Wie diese alexandrinische Übersetzung nach dem Plane der Vorsehung dazu gedient hatte, den jüdischen Geist nach und nach von seinen engen nationalen Schranken zu entfesseln, so war sie wieder ein Verknüpfungspunkt des palästinischen Hebraismus mit der Entwicklung der universalen Kirche. Die Anführungen des Alten Testamentes im Neuen waren meist frei, nach dem Gedächtnis und mit Kombination verschiedener Stellen; in ähnlicher Weise führten die Väter in der Regel Stellen des Gesetzes und der Propheten an[3].

---

[1] Über die Gesetze des Alten Testamentes und deren Geltung in der Kirche vgl. Iren., Adv. haer. 4, 12—17. Tertull., Adv. Marc. 1, 20 f; 4, 1 f. Orig., in Gen. hom. 6, n. 3 (Opp. ed. de la Rue II 77 f). Iustin., Dial. c. Tryph. c. 23 46 92.

[2] Den mystischen Sinn vertreten besonders der Barnabasbrief, Justinus (a. a. O. c. 138 f) und die Alexandriner (Clem. Alex., Strom. 6, 15; Quis dives salv. n. 5). Über das Alter der allegorischen Erklärung bei Heiden und Juden vgl. Thomasius, Origenes 311 ff.

[3] Im 2. Jahrhundert reiste Melito von Sardes nach Palästina, um den jüdischen Kanon genau kennen zu lernen (Euseb., Hist. eccles. 4, 26). Die Verschiedenheit des jüdischen vom kirchlichen Kanon bezeugt Origenes (Prolog. in Cantic.: Opp. ed. de la Rue III 36). Er führt (In Num. hom. 27, n. 1: Opp. II 374) bei der lectio divinorum voluminum Esther, Judith, Tobias, Weisheit an und verteidigt (Ep. ad Iul. Afr.: Gallandi, Biblioth. II 341 f) die Geschichte der Susanna, die auch Irenäus (Adv. haer. 4, 5, 2; 26, 3) samt der Geschichte des Bel als kanonisch be-

Der neutestamentliche Kanon stand im 1. Jahrhundert noch nicht fest; aber im Laufe des 2. bildete er sich mit Ausscheidung der zahlreichen unterschobenen und verfälschten Schriften, während auch einige echte (vielleicht zwei Briefe des Paulus) verloren gingen. Da die einzelnen Schriften anfangs nur von einzelnen Gemeinden und in bestimmten Kreisen, an die sie zunächst gerichtet worden waren, aufbewahrt und nicht gleichmäßig verbreitet wurden, so konnte es über verschiedene, besonders die Briefe, manche Zweifel geben (Antilegomena), wie z. B. über den zweiten Brief des Petrus, dann über die Apokalypse, die jedoch mehr aus dogmatischen als aus kritischen Gründen angefochten ward. Aber bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts waren die meisten dieser Zweifel verstummt, und die Übereinstimmung aller Kirchen, die bezüglich der vier Evangelien, der Apostelgeschichte und der meisten Briefe längst bestanden hatte, erstreckte sich auch auf die übrigen Sendschreiben und die Offenbarung des Johannes[1]. Es wurden schon in den ältesten Zeiten Stücke aus diesen Schriften beim Gottesdienste vorgelesen und dieselben sowohl in mündlichen Vorträgen als in Schriften näher erklärt, die zum großen Teil durch die willkürlichen Auslegungen der Häretiker veranlaßt wurden. Wie beim Alten Testamente, so fanden sich auch hier Schwierigkeiten der Auslegung, wie dies von den Briefen des Paulus schon Petrus (2 Petr 3, 16) bezeugte. Wie aber Paulus selbst seine Schüler auf alle seine mündlichen Belehrungen verwiesen (2 Tim 2, 2), so trat auch hier die Tradition erläuternd und ergänzend ein, und im engsten Anschluß an die Apostel verfuhren die Apostolischen Väter, die so eine lebendige Kette der Überlieferung bildeten. Von Johannes hatten Papias, Ignatius und Polykarpus ihre Lehre, von letzterem Irenäus, von diesem wieder Cajus und Hippolytus.

4. Die Bedeutung der kirchlichen Überlieferung ward schon frühzeitig in ihr volles Licht gestellt. Wie die Lehre der Apostel die Lehre Christi war (Lk 10, 16. Mt 10, 40. Jo 13, 20), so war die Lehre der Kirche die Lehre der Apostel; denn diese haben getreu ihren Nachfolgern sie überliefert, den Bischöfen mit ihrer ununterbrochenen Reihenfolge und ihrer steten Übereinstimmung an den verschiedensten Orten; ohne den Besitz der Wahrheit wäre eine solche Einheit, wie sie sich in den apostolischen und nachapostolischen Kirchen zeigt, nicht möglich. Diese Überlieferung wurde in der Kirche gelehrt; sie wurde

---

zeichnet. Hochschätzung der LXX bei Iustin., Apol. 1, 31; Dial. c. Tryph. c. 71; Cohort. ad Graec. c. 13. Iren. a. a. O. 3, 21, 1 3. Clem. Alex., Strom. 1, 22. Auch die Epist. Barnab. zitiert meistens nach LXX, aber c. 6 Is 28, 16 und c. 15 Gn 2, 2 nach dem hebräischen Texte.

[1] Das Neue Testament wird gewöhnlich eingeteilt in Evangelium und Apostel. Vgl. Ignat., Ad Philad. c. 5. Iren. a. a. O. 1, 3, 6. Tertull., Adv. Prax. c. 15. Clem. Alex., Strom. 5, 5; 6, 11; 7, 3. Orig., In Num. hom. 27, n. 1; In Ier. hom. 19 (Opp. III 264). Hippol., De Antichr. n. 58. Über die Antilegomena s. Euseb. a. a. O. 3, 25; 6, 14; vgl. 4, 22; 6, 25. Schon Justin benutzte unsere Evangelien (Semisch, Die apostol. Denkwürdigkeiten Justins, Hamburg 1848), führte die Apokalypse als Werk des Apostels Johannes an (Dial. c. Tryph. c. 81. Euseb. a. a. O. 4, 18) und kannte auch die Briefe Pauli (Otto, De Iustino M. 122 123 A.). Die meisten unserer neutestamentlichen Schriften führt nach 150 das Fragmentum Murator. an. Die afrikanischen Synoden von 393, 397 und 419 haben unsern ganzen Kanon.

in einzelnen wesentlichen Punkten frühzeitig, vor der Mitte des 2. Jahrhunderts, auch bereits formuliert und in feste Formen gekleidet, und dies bildete die Glaubensregel (regula fidei, regula veritatis, *κανὼν τῆς πίστεως, κανὼν τῆς ἀληθείας*), die wir so oft von jener Zeit an von den kirchlichen Theologen den Häretikern gegenüber angeführt finden. Diese volle apostolische Wahrheit findet sich nach den Vätern nur in der Kirche; sie ist vom Heiligen Geiste geleitet, die Hüterin der Wahrheit. Wer sie nicht zur Mutter hat, der hat Gott nicht zum Vater; sie ist die reine Braut Christi, die ihrem himmlischen Bräutigam niemals untreu werden kann[1]. Im Gegensatze zu ihr zeigen alle Irrlehren einen späteren Ursprung von Menschen, sodann die größte Verschiedenheit und die vielfachsten Abweichungen untereinander, allenthalben die größte Willkür. Darum ist auch bei ihnen das Heil nicht; außer der Kirche ist kein Heil[2]. Die kirchliche Überlieferung ist öffentlich und konstant, nicht insgeheim einigen wenigen mitgeteilt und örtlich verschieden. Frühzeitig entstanden kleine Schriften, wie z. B. die Lehre von den zwei Wegen, die zum Unterricht der zum Christentum Bekehrten in den Vorschriften der christlichen Moral verwendet wurden[3]. Bei der Aufnahme in die Kirche verpflichteten sich die Gläubigen zum Glauben an dasjenige, was ihnen als die wahre Lehre vorgetragen worden war, und versprachen, ihr Leben nach diesem Glauben zu führen[4]. Daraus ergab sich frühzeitig die Notwendigkeit, die Grundlehren des kirchlichen Glaubens über Gott, über Christus und seine Erlösertätigkeit, über den Heiligen Geist und über die Kirche als Heilsanstalt für die Menschen kurz zu formulieren. So entstand das Glaubensbekenntnis, dessen älteste bekannte Form das Apostolische Symbol bietet, welches in seinem Grundstock in der nachapostolischen Zeit in der römischen Kirche vorhanden gewesen sein muß, da es von dort zu den christlichen Gemeinden nach Afrika kam vor der Zeit Tertullians. Das Glaubensbekenntnis ist ein Teil der Glaubensregel und beruht auf der apostolischen Überlieferung in der Kirche. An dieser hielten die kirchlichen Lehrer treu fest und von ihr aus bekämpften sie in Wort und Schrift die Häresien und begründeten dabei zugleich mit der Abwehr der Angriffe gegen die Kirche, ob dieselben von Heiden oder von Häretikern ausgingen, die kirchliche theologische Wissenschaft.

10. Die römische Kirche und die andern Hauptkirchen im 2. Jahrhundert. Hervorragende Bischöfe und kirchliche Lehrer.

Literatur. — H. Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten. Freiburg 1864. R. A. Lipsius, Die Chronologie der römischen Bischöfe. Kiel 1869. Schröbl, Gesch. der Päpste und

---

[1] Iren., Adv. haer. 1, 10; 3, 3 4 10 23 f. Tertull., De praescr. c. 17 f, 29 f 32 f; Adv. Prax. c. 2. Clem. Alex., Paed. 1, 6; Strom. 3, 6, 11; 2, 11; 7, 5, 17 f.

[2] Der Satz: Extra Ecclesiam nulla salus, findet sich schon bei Iren. a. a. O. 4, 26, 2; 33, 7.

[3] Vgl. besonders die Forschungen über die Didache, deren erster Teil bekanntlich die Lehre von den zwei Wegen enthält. Funk, Patrum apostol., Opp. I², Tubing. 1901. Bardenhewer, Patrologie³ 18—20 und die dortige Literatur.

[4] Dies ergibt sich aus Iustin., Apol. 1, 61.

der römischen Kirche in der Urzeit des Christentums. Mainz 1873. Langen, Gesch. der römischen Kirche bis zum Pontifikat Leos I. Bonn 1881 (in altkatholischer Färbung). Duchesne, Liber Pontificalis I (Par. 1886), Introduction; The Roman Church before Constantine, in Cathol. University Bull., X (1904) 429—450. J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Tl 1: St Clement of Rome. 2 Bde (darin Bd I, London 1890, 201 ff: Early Roman succession). Tl 2: St Ignatius, St Polycarp. 3 Bde. London 1889. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur bis Eusebius II, 1, Leipzig 1897, 70 ff (die ältesten Bischofslisten). S(egna), Kard. F., De successione priorum Romanorum Pontificum. Romae 1897. A. Berendts, Das Verhältnis der römischen Kirche zu den kleinasiatischen vor dem Nicän. Konzil. Leipzig 1898. J. Flamion, Les anciennes listes épiscopales des quatre grands sièges, in Revue d'histoire ecclés. 1900, 645—678; 1901, 209—238 503—528. Chapman, La chronologie des premières listes épiscopales de Rome, in Revue Bénédictine 1901, 399 ff; 1902, 13 ff 145 ff. Harnack, Über die Herkunft der 48 (47) ersten Päpste, in Sitzungsber. der kgl. preuß. Akad. der Wissensch. 1904, 1044 ff; auch separat. Berlin 1904. Stahl, Patristische Untersuchungen. 1. Der erste Brief des römischen Klemens. 2. Ignatius von Antiochien. 3. Der „Hirt" des Hermas. Leipzig 1901. Turner, The early Episcopal Lists, in Journal of Theol. Stud. I (1900) 181 ff 529 ff.

1. Von den meisten der zahlreichen Christengemeinden, die im 2. Jahrhundert bestanden oder damals gegründet wurden, besitzen wir keine Nachrichten. Bloß hie und da, infolge von eingetretenen Streitigkeiten oder durch die uns erhaltenen Reste der kirchlichen Literatur jener Zeit, wird dieses Dunkel erhellt. Unter allen Einzelkirchen ragt die römische Kirche am meisten hervor. Sie wird vom hl. Irenäus mit Recht bezeichnet als die größte und uralte, allen bekannte Kirche, die von den glorreichen Aposteln Petrus und Paulus gegründet und errichtet wurde. Den Häretikern gegenüber genüge es, sagt er weiter, die Überlieferung darzulegen, die sie von den Aposteln erhalten habe, den Glauben, der ihr verkündigt wurde und der durch die Sukzession der Bischöfe bis auf die Gegenwart herabreiche. Denn mit dieser Kirche muß wegen ihrer vorzüglicheren hohen Stellung jede andere Kirche zusammenkommen, d. h. die Gläubigen von allen Orten, da in dieser Kirche immer vor allen übrigen die apostolische Überlieferung bewahrt wurde[1].

An der Wende des 1. zum 2. Jahrhundert finden wir als Bischof der römischen Kirche den hl. Klemens. Nach der ältesten und unbedingt sichersten Reihenfolge der römischen Bischöfe, die Irenäus in der Fortsetzung der oben erwähnten Stelle mitteilt, war er der dritte Bischof nach dem Tode der Apostel. Ihm voraus gingen Linus und Anakletus, die in der Zeit zwischen Nero und Domitian die römische Kirche leiteten; denn Klemens war Bischof gegen

[1] Iren., Adv. haer. 3, 3, 1—3. Über die Bedeutung der Stelle: Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio, vgl. Funk, Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuch. I, Paderborn 1897, 12 ff und die dort zitierte Literatur. J. Chapman, Le témoignage de S. Irénée en faveur de la primauté Romaine, in Revue Bénédictine 1895, 49—64. Kneller, Der hl. Irenäus und die römische Kirche, in Stimmen aus Maria-Laach LXXVI (1909) 402—421. Zur Textkritik vgl. Morin in Revue Bénédictine 1908, 515 ff; Dörholt, Mausbach, Peters, Goussen in Theolog. Revue 1909, 94 126 f 190; (Sinthern) Il testimonio di S. Ireneo sulla Chiesa Romana e sull' autorità del Romano Pontefice, in Civiltà cattol. 1908, III 33—47.

Ende der Regierung des Domitian und in den folgenden Jahren [1]. Klemens, ein in der alten Kirche hochgefeierter Papst [2], den zahlreiche Legenden verherrlichten, der als Märtyrer verehrt ward und unter dessen Namen eine Reihe von apokryphen Schriften verfaßt wurde [3], erließ an die Kirche von Korinth in Betreff einer dort ausgebrochenen Spaltung (96) ein vortreffliches, noch lange in Korinth und in vielen andern Kirchen vorgelesenes Hirtenschreiben, welches nachdrücklich die vorgekommenen Unordnungen rügte und die Fortsetzung des alttestamentlichen Gottesreiches in der Kirche Christi und deren festgegliederte Ordnung hervorhob [4]. Nicht lange nachher wurde der greise Bischof Ignatius von Antiochien nach Rom gebracht, um dort, durch die wilden Tiere zerfleischt, einen glorreichen Martertod zu sterben. Auf Klemens folgten Evaristus, Alexander I., Xystus (Sixtus I.), dann Telesphorus, dessen glorreiches Martyrium (um 135—136) Irenäus verherrlicht [5], Hyginus, Pius I., Anicet, unter dem der Judenchrist Hegesippus und Bischof Polykarp in Rom waren, darauf Soter. Auch er richtete ein Schreiben an die Kirche von Korinth, das hier gleich dem des Klemens verlesen wurde. Das Schreiben

[1] Die Reihenfolge bei Irenäus (Adv. haer. 3, 3), Eusebius (Hist. eccles. 3, 4; 5, 6), der auch den Hegesippus noch vor sich hatte, Hieronymus (De vir. ill. c. 15), Optatus (De schism. Donat. l. 2, p. 36, ed. Par. 1679), Epiphanius (Haer. 27, 6), Augustinus (Ep. 165), Chrysostomus (In 2 Tim. hom. 10, c. 4) ist sicher derjenigen vorzuziehen, die von der apokryphen Epist. ad Iacob. sowie von Tertullian (De praescr. c. 32) vertreten wird und die den Klemens zum unmittelbaren Nachfolger Petri macht. Jener gegenüber können auch nicht die Ausgleichsversuche bestehen, die nach Constitut. apost. 7, 46 und Epiph. a. a. O. vorgebracht wurden, auch nicht der, daß Linus von Paulus, Klemens von Petrus ordiniert oder ernannt worden sei. Nach einigen sollen Linus und Kletus von Petrus geweiht worden sein, um ihn während seiner Anwesenheit zu unterstützen und in seiner Abwesenheit zu vertreten; nach ihrem Tode soll Petrus den Klemens eingesetzt haben (Rufin., Praef. in Recogn. Clem. [Migne, Patr. gr. 1, 1207]; ähnlich Beda, Rhabanus, Haymo, der Verfasser des Chronicon episc. Metens.), während doch Petrus sicher vor Linus starb (vgl. Euseb. a. a. O. 3, 2). Vgl. L. Duchesne, Liber Pontificalis I (1886), Introduction I—XXXII LXIX—LXXII CCXLVI—CCLXII. Lightfoot, The Apostolic Fathers, Tl 1² (1890), I 201—345. A. Harnack, Die ältesten christl. Datierungen, in Sitzungsber. der Berliner Akademie 1892, 617 ff; Geschichte der altchristl. Literatur II, 1, 70 ff. Kletus oder Anakletus (Ἀνέγκλητος = Innozenz) sind wohl dieselbe Person, der erstere Name eine lateinische Abkürzung des zweiten; die Unterscheidung beider war dem Irenäus und Eusebius unbekannt, und der sog. Catalogus Liberianus ist bis zum Jahre 230 wenig zuverlässig.

[2] Von Klemens reden Irenäus (Adv. haer. 3, 3, 3), Origenes (De princ. 2, 3, 6), Hieronymus (De vir. ill. c. 15); der gleichnamige Alexandriner nennt ihn Apostel (Strom. 4, 17, ed. Dindorf II 377. Vgl. noch Euseb. a. a. O. 2, 15 38; 4, 23).

[3] Rufinus, Papst Zosimus (Ep. ad Afr. vom Jahre 417, ed. Coustant 943) und das Konzil von Vaison 442 sind die ältesten Zeugen für die Verehrung des hl. Klemens als Märtyrer. Die Märtyrerlegende über den Tod desselben ist historisch wertlos.

[4] Der Brief des Klemens bei Funk, Patr. apost., Opp. I². Lightfoot, The Apostolic Fathers, Tl 1², 2 Bde. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur I, Freiburg 1902, 89 ff; Patrologie³ 23 ff. Harnack, Der erste Klemensbrief. Eine Studie zur Bestimmung des Charakters des ältesten Heidenchristentums, in Sitzungsber. der kgl. preuß. Akademie der Wissensch. 1909, 38—63.

[5] Iren. a. a. O. 3, 3, 3. Hegesipp. bei Euseb. a. a. O. 4, 11 22. Dionys. Cor. ebd. 4, 23. Vgl. Hieron., De vir. ill. c. 22.

begleitete eine Sendung von Liebesgaben nach Korinth, und die gewohnte Wohltätigkeit der römischen Kirche in Unterstützung ärmerer Gemeinden wird in der Antwort des korinthischen Bischofs Dionysius hoch gepriesen. So erwies sich die große Kirche der Römer, deren Glauben schon Paulus als in der ganzen Welt verkündigt gerühmt hatte (Röm 1, 8), auch als die „Vorsitzende der Liebe", wie sie der hl. Ignatius in seinem Briefe an die Römer nannte[1].

Bis auf Soter verzeichnet Irenäus die römischen Bischöfe. Sein Nachfolger war Eleutherus (oder Eleutherius), der frühere Diakon des Anicet (Hegesippus). An ihn sandten die Märtyrer der Kirche von Lyon den damaligen Priester Irenäus mit einem ausführlichen Schreiben über die dort wütende Verfolgung, in dem sie denselben sehr warm dem Papste empfahlen. Noch unter diesem Pontifikate begann Irenäus sein Werk zur Widerlegung der Gnostiker, worin er die römische Kirche in den oben angeführten Worten als die hauptsächlichste Hüterin der apostolischen Überlieferung preist. Nach ihm hatte am Ausgang des 2. Jahrhunderts Viktor I., ein Afrikaner, den römischen Stuhl inne. Er hielt in Rom eine Synode betreffs der Osterfeier (s. unten S. 250 f), forderte allenthalben die Abhaltung solcher Versammlungen und bedrohte die Kleinasiaten mit dem Banne[2]. Den Theodotus von Byzanz schloß er von der Kirche aus; in dieser Zeit begannen nämlich Streitigkeiten über die Trinität, welche die römische Kirche eine Zeitlang in Aufregung versetzen sollten.

Ein Sittenbild der römischen Kirche aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts bietet uns die merkwürdige Schrift „Der Hirte", welche nach dem sicher anzunehmenden Zeugnisse der römischen Quellen von Hermas, dem Bruder des Bischofs Pius, in der jetzt vorliegenden Gestalt verfaßt wurde[3].

---

[1] Über die Stelle des hl. Ignatius vgl. Nirschl im Katholik 1868 II 152 ff. Funk, Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuch. I 1 ff. J. Chapman, St Ignace d'Antioche et l'église Romaine, in Revue Bénédictine 1896, 385—400.

[2] Polykratus von Ephesus erklärte gegen Viktor, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen, erkannte also eine Pflicht des Gehorsams an, wie er auch der Aufforderung zur Abhaltung einer Synode gehorchte. Viktor dachte keineswegs bloß an Versagung der Gemeinschaft der römischen Kirche, sondern an Ausschluß aus der Kirche überhaupt (*ἀκοινωνήτους πάντας ἄρδην τοὺς ἐκεῖσε ἀνακηρύττων ἀδελφούς*, sagt Eusebius, und Irenäus habe geziemend gemahnt, *ὡς μὴ ἀποκόπτοι ὅλας ἐκκλησίας*; Photius [Biblioth. cod. 120] redet ebenso schlechtweg von dem *ἀποκηρύττειν τῆς ἐκκλησίας*). Irenäus bestritt keineswegs Viktors Berechtigung, die er vielmehr voraussetzte; aber er hielt die Osterfrage nicht für so wichtig, daß die Kleinasiaten deshalb auszuschließen seien, zumal da dies frühere Päpste nicht getan. Viktor heißt Philosoph. 9, 12 *μακάριος* und wird als milden Herzens geschildert. Vgl. noch Euseb. a. a. O. 5, 23 24 28. Zur Frage über den Verfasser der Schrift Adv. aleatores s. Funk a. a. O. II 209 bis 236.

[3] Das Fragmentum Muratorianum (um 200) und der Papstkatalog des Philokalus schreiben „den Hirten" dem Hermas zu und sagen beide, das Buch sei unter dem Pontifikate des Pius verfaßt worden. Damit ist vereinbar, daß einzelne Teile früher als kleinere Schriften ausgegeben worden sind (Bardenhewer, Patrologie[3] 107 ff. Krüger, Gesch. der altchristl. Literatur 24—29). Vgl. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900, 100—111; Duchesne, Histoire ancienne de l'église I, Paris 1906, 225 ff; Réville, La valeur du témoignage historique du Pasteur d'Hermas, Paris 1900; Völter, Die Visionen des Hermas, die Sibylle und Klemens von Rom, Berlin 1900.

In der Form von Visionen und Parabeln werden den Christen ihre Fehler, ihr ganzer moralischer Zustand vor Augen gehalten, und immer wiederholt sich die eindringliche Aufforderung zur Sinnesänderung und zur Buße. Wir sehen aus der Schrift, daß die Folgen der von den heidnischen Staatsbehörden gegenüber dem Christentum eingenommenen Haltung sich auch in Rom fühlbar machten. Manche Christen waren schwach geworden und abgefallen, einige unter sehr erschwerenden Umständen; einzelne hatten sogar ihre Brüder verraten. Dagegen hatten aber auch andere standhaft bis zum Tode den Glauben bekannt. Eindringlich warnt Hermas vor der Verweltlichung, der manche Christen verfallen waren. Er kennt auch betrübende Beispiele sittlichen Falles, selbst unter dem Klerus, indem Diakonen in der Verwaltung des kirchlichen Einkommens, das für die Armen bestimmt war, sich untreu gezeigt und Presbyter durch ungerechte Urteile und Ehrgeiz Ärgernis erregt hatten. Das waren immerhin Ausnahmen; denn die große Menge der römischen Christen zeigte sich treu in dem Versprechen, das sie bei der Aufnahme in die Kirche abgelegt hatten. Bestimmte häretische Systeme werden in der Schrift nicht bekämpft; dieselbe sieht separatistische Tendenzen eher in kleinen Kreisen, die sich von der Masse der Gläubigen abzusondern und ihre eigenen Konventikel zu veranstalten suchten.

Etwa zu derselben Zeit, als die Schrift des Hermas vollendet wurde, trat in Rom der bedeutendste Lehrer auf, den die römische Kirche im 2. Jahrhundert besaß, der christliche Philosoph Justinus. Geboren um das Jahr 100 von heidnischen Eltern in der Kolonie Flavia Neapolis, dem alten Sichem in Palästina, besuchte er auf den Reisen, die er in seiner Jugend unternahm, verschiedene Philosophenschulen, um die Wahrheit, nach welcher sein Geist verlangte, zu finden. Er endete in der Annahme des christlichen Glaubens, wo er wirklich fand, was er lange vergebens gesucht hatte. Auch nach seinem Eintritt in die Kirche behielt er den Philosophenmantel bei. Unter der Regierung des Antoninus Pius (138—161) kam er nach Rom, wo er öffentlich christliche Philosophie vortrug, indem er die Wahrheiten des Christentums in ihrem Zusammenhange mit philosophischen Ansichten (wohl hauptsächlich mit dem Platonismus) darlegte. Der heidnischen Philosophie gegenüber zeigte er sich, wie seine Schriften beweisen, sehr weitherzig. Mehrere Schüler sammelten sich um den verehrten Lehrer, der immer in privater Stellung blieb und nicht zum Klerus der römischen Kirche gehörte. Heftig angefeindet ward Justinus von dem zynischen Philosophen Crescenz; es scheint, daß er auf Anklage des letzteren hin als Bekenner des Christentums vor den Richterstuhl des Präfekten Junius Rustikus (163—167) gezogen wurde. Standhaft blieb der christliche Lehrer bei seinem Bekenntnis des Glaubens und starb so den Martertod. Seine Schriften waren sehr zahlreich. Wir besitzen jedoch bloß seine beiden Schutzschriften zur Verteidigung des Christentums, aus denen sich die prekäre Lage ergibt, in der sich die Gläubigen Roms befanden; ferner seinen für die Geschichte der kirchlichen Theologie wichtigen „Dialog mit dem Juden Tryphon", in welchem er das Judentum und dessen Gesetz beurteilt und die Erfüllung der Weissagungen des Alten Testamentes in Christus erweist. Diese Schrift bietet am meisten Anhaltspunkte zur Beurteilung der Lehrmethode des

christlichen Philosophen. Verloren sind die Schrift gegen alle Häresien, das Werk gegen Marcion, zwei Abhandlungen gegen die Heiden (Hellenen), die beiden Schriften über die Einheit Gottes und über die Seele, sowie der inhaltlich nicht näher zu bestimmende „Psalter". Diese Schriften stammen sicher alle vom hl. Justinus. In der Folgezeit wurden ihm, da er im Altertum einen so bedeutenden Namen als christlicher Lehrer hatte, noch eine große Anzahl von Werken unterschoben. Schon dies beweist, daß seine Werke lange Zeit hindurch gelesen wurden und daß er keinen geringen Einfluß auf die Entwicklung der kirchlichen Theologie ausgeübt hat [1].

In Rom hielt sich auch Tatian, ein Schüler des hl. Justinus, eine Zeitlang auf, als er noch zur katholischen Kirche gehörte. Doch sind wir über seine Lebensumstände sehr wenig unterrichtet. Auch Rhodon war als christlicher Lehrer in Rom tätig. Vielleicht ist ebenfalls die Homilie, die später als zweiter Klemensbrief in der christlichen Literatur erscheint, in Rom zur Zeit des hl. Justinus gehalten worden [2]. Wir haben bereits gesehen, wie nicht nur rechtgläubige, sondern auch häretische Lehrer in großer Zahl nach Rom kamen, um dort ihre Ansichten einzubürgern; so die Gnostiker Valentin, Cerdon, Marcion, die Karpokratianerin Marcellina, später Florinus, welcher Priester der römischen Kirche war und zum Gnostizismus abfiel [3]. Valentin, Cerdon und Marcion wurden in Rom aus der Kirche ausgeschlossen. Nicht minder suchten die Montanisten in die römische Kirche einzudringen, und wir treffen hier selbst einen Vertreter der Elkesaiten: Alkibiades. Die römische Kirche bildete im 2. Jahrhundert bereits den Mittelpunkt des kirchlichen Lebens.

2. Von drei Kirchen des Orients: Alexandrien, Jerusalem und Antiochien, teilt Eusebius in seiner Kirchengeschichte ebenfalls die Bischofslisten mit: doch besitzen wir zu wenig genaue Kenntnis über diese Gemeinden, um dessen Angaben prüfen zu können. Alexandrien, ein Zentrum geistigen Lebens, tritt in dieser Zeit mehr hervor als eine Brutstätte der ungesunden Spekulation, welche im Gnostizismus ihren Ausdruck fand. Vielleicht lebte hier der unbekannte Verfasser des sog. Barnabasbriefes, der höchst wahrscheinlich im Anfange des 2. Jahrhunderts entstand und eine scharfe Polemik gegen das Judentum und dessen religiöse Institutionen enthält [4]. Die Kirche von Jerusalem spielte in der vorliegenden Epoche keine Rolle im kirchlichen Leben. Die judenchristliche Urgemeinde, die durch die jüdischen Kriege definitiv aus der

---

[1] Über Justinus und die auf ihn bezügliche Literatur s. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur I 190 ff; Patrologie³ 38 ff. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I 99 ff; II, 1, 274 ff. Ehrhard, Die altchristl. Literatur 217 ff. Pfättisch, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers, in Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte X, 1, Paderborn 1910.

[2] Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur I 242 ff; Patrologie³ 46 ff. Harnack a. a. O. I 47 ff; II, 1, 438 ff. Ehrhard a. a. O. 78 ff. Völter, Die älteste Predigt aus Rom (IIª Clementis) neu untersucht, Leyden 1908.

[3] Kastner, Irenäus von Lyon und der römische Presbyter Florinus, in Katholik, N. F. VI (1910) 40—54 88—105.

[4] Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur I 86 ff; Patrologie³ 20 ff. Harnack a. a. O. I 58 ff; II, 1, 410 ff. Ehrhard a. a. O. 81 ff. Ladeuze, L'épître de Barnabé, in Revue d'histoire ecclésiastique I (1900) 31 ff 312 ff.

heiligen Stadt des Judaismus entfernt war, lebte östlich vom Jordan weiter, hatte jedoch keinen Einfluß auf die weitere Entwicklung der Gesamtkirche. Von der heidenchristlichen Gemeinde in Jerusalem selbst erfahren wir nichts, abgesehen von den Namen der Bischöfe bei Eusebius. Aus Palästina stammte der Judenchrist Hegesippus, der unter Anicet nach Rom kam und noch unter Eleutherus lebte. Er hinterließ ein Werk, das wahrscheinlich den Titel Ὑπομνήματα trug[1]. Antiochien, die heidenchristliche Urgemeinde, hatte nach Eusebius als ersten Bischof nach den Aposteln den Evodius, dessen Nachfolger Ignatius war. Dieser wurde hochberühmt durch sein glorreiches, in Rom vollendetes Martyrium und durch die Briefe, die er während seiner Überführung von Antiochien nach der Hauptstadt schrieb[2]. Sein Martertod fällt in die Regierungszeit des Kaisers Trajan (98—117). Als greiser Bischof einer der ersten Kirchen des Orients, als Schüler der Apostel und als heldenmütiger Bekenner des Glaubens genoß er das größte Ansehen. In Antiochien selbst durch die dortige Behörde zum Tode ad bestias verurteilt, kam er auf seinem Transport in die Hauptstadt nach Smyrna, wo längere Zeit Halt gemacht wurde. Dies benutzten mehrere umliegende Gemeinden, um ihn durch Abgesandte begrüßen zu lassen; die Bischöfe mit Vertretern des Klerus reisten zu ihm nach Smyrna und überbrachten die Grüße. Ignatius ergriff die Gelegenheit, um durch Briefe für diese Aufmerksamkeit zu danken, zugleich die Gläubigen zu treuem Verharren im Glauben zu ermahnen, vor Häretikern zu warnen und den engsten Anschluß an den Bischof und den Klerus (Presbyter und Diakonen) auf das eindringlichste zu empfehlen. In diesem Sinne schrieb er an die Gemeinden von Ephesus, Magnesia und Tralles. Er hatte dann erfahren, daß die römischen Christen Schritte unternommen hatten oder unternehmen wollten, um seine Begnadigung zu erwirken. Dies veranlaßte ihn, auch an die römischen Christen zu schreiben, um sie von diesen Schritten abzuhalten; seine einzige Sehnsucht sei, durch den Martertod mit Christus vereinigt zu werden. In Troas ward zum zweitenmal Halt gemacht; von dort schrieb er an die Gemeinden von Philadelphia und Smyrna und noch besonders an Polykarp, den Bischof von Smyrna. Da er erfahren hatte, daß die Verfolgung in Antiochien erloschen war, forderte er Polykarp auf, durch Boten die Brüder in Antiochien zu beglückwünschen sowie zu veranlassen, daß auch die übrigen Gemeinden zu dem gleichen Zwecke Abgesandte dorthin schicken sollten. Durch Irenäus erfahren wir, daß Ignatius selbst in Rom die Marterkrone erlangte[3]. Einer der Nachfolger des hl. Ignatius, Theophilus, wird von Eusebius identifiziert mit dem Verfasser der drei Bücher Ad Autolycum[4].

---

[1] Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur I 483 ff; Patrologie[3] 94 f. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I 483 ff; II, 1, 311 ff. Ehrhard, Die altchristl. Literatur 253 ff.

[2] Die Martyrakten des hl. Ignatius in ihren verschiedenen Rezensionen sind nicht vor dem 4.—5. Jahrhundert entstanden.

[3] Über Ignatius und seine Briefe s. Funk, Art. „Ignatius", in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon VI[2] 581 ff. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur I 119 ff; Patrologie[3] 27 ff. Harnack a. a. O. I 75 ff; II, 1, 381 ff. Ehrhard a. a. O. 90 ff. H. de Genouillac, L'église chrétienne au temps de St Ignace d'Antioche, Paris 1907.

[4] Vgl. Euseb., Chronicon ad an. Abr. 2185 et 2193.

In der römischen Provinz Asia lagen mehrere bedeutende Christengemeinden, von denen einige die erwähnten Briefe von Ignatius erhielten. Wir finden dort die Kirchen von Ephesus, Smyrna, Sardes, Tralles, Laodikea, Kolossus, die zum Teil durch den Apostel Paulus gegründet worden sind. Der berühmteste Bischof dieser Provinz in der vorliegenden Zeit war Polykarp, der bereits die Gemeinde von Smyrna leitete, als Ignatius unter Trajan dort verweilte. Schüler des Apostels Johannes, der längere Zeit von Ephesus aus in Asia gewirkt hatte, setzte er die nachapostolische Zeit bis in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts fort. Sein Tod fällt in das Jahr 155—156. Kurz vorher hatte er eine Reise nach Rom unternommen, während Anicet daselbst Bischof war, um mit diesem über verschiedene Fragen, hauptsächlich über die Osterfeier, zu verhandeln. Während seines Aufenthaltes in der Hauptstadt brachte er viele häretische Gnostiker dazu, wieder mit der „Kirche Gottes" sich zu vereinigen [1]. Sein großes Ansehen bekannten, nach dem echten Berichte der Gemeinde von Smyrna über sein glorreiches Martyrium, selbst die Heiden; sie bezeichneten ihn als „den Lehrer Asias, den Vater der Christen, den Zerstörer der Götter". Ein Volkstumult gegen die Christen in Smyrna, der bei Gelegenheit heidnischer Festlichkeiten ausgebrochen war, brachte dem greisen Bischof die Marterkrone, nachdem vor ihm elf andere Christen den Martertod gestorben waren [2]. Die apostolische Tätigkeit des heiligen Bischofs hatte sich nicht auf seine Gemeinde beschränkt. Irenäus, sein Schüler, erwähnt Briefe von ihm, die er teils an benachbarte Gemeinden sandte, um sie zu befestigen, teils an einzelne Brüder, um sie zu belehren und zu ermahnen [3]. Einer von diesen Briefen ist uns erhalten; derselbe ist an die Gemeinde von Philippi gerichtet und wurde bald nach dem Tode des hl. Ignatius abgesandt als Begleitschreiben zu den Ignatiusbriefen, von denen die Philipper sich eine Abschrift erbeten hatten [4]. Ein Freund des Polykarp und ebenfalls ein Hörer des Apostels Johannes war der Bischof Papias von Hierapolis, der „Erklärungen von Aussprüchen des Herrn" verfaßte und ein Hauptvertreter des Chiliasmus war [5].

Als später der Papst Viktor gegen die Bischöfe von Asia vorgehen wollte, weil sie eine andere Praxis in der Osterfeier beobachteten als die übrigen Gemeinden, berief sich der Bischof Polykrates von Ephesus in dem Schreiben der Synode, bei welcher er den Vorsitz geführt hatte, für die bei ihnen übliche Praxis auf die „großen Lichter", die in Asia ruhten und dieselbe Gewohnheit eingehalten hatten. Er führt an: den Apostel Philippus, drei von dessen Töchtern, den Apostel Johannes, Polykarp, Thraseas, Bischof und Märtyrer von Eumenea, Sagaris, Bischof und Märtyrer, der in Laodikea schläft, den

---

[1] Vgl. des Irenäus Briefe bei Euseb., Hist. eccles. 5, 14 20. Iren., Adv. haer. 3, 3, 4.

[2] Martyrium Polycarpi (Brief der Smyrnäer an die Gemeinde in Philomelium), ed. Funk, Patr. apost. 314 ff.

[3] Iren., Ep. ad Florinum, bei Euseb. a. a. O. 5, 20.

[4] Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur. I 146 ff; Patrologie [3] 32 ff. Über Ignatius von Antiochien und Polykarp von Smyrna und deren Briefe handelt am ausführlichsten Lightfoot, The Apostolic Fathers, Tl 2, 3 Bde, London 1889.

[5] Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur I 537 ff; Patrologie [3] 104 f.

seligen Papirius und den „Eunuchen Melito, der in seinem ganzen Wandel voll des Heiligen Geistes war und in Sardes ruht in Erwartung der Heimsuchung vom Himmel, in der er von den Toten auferstehen wird"[1]. Von diesen Zeugen, auf die sich Polykrates stützt, ist Melito, Bischof von Sardes, uns durch die Mitteilungen von Eusebius und Tertullian etwas näher bekannt. Für die Zeit, in die seine bischöfliche und schriftstellerische Tätigkeit fällt, gibt es zwei Anhaltspunkte: Er starb vor 190, nämlich vor dem Zeitpunkt, wo der Osterfeierstreit ausbrach, wie sich aus dem Briefe des Polykrates ergibt; dann hat er seine Schrift über das Osterfest höchst wahrscheinlich etwa zwischen 160 und 167 verfaßt[2]. Melito war ein hochgebildeter Mann, ein christlicher Philosoph, der in seinen Schriften die verschiedensten Gegenstände behandelte. Sein streng aszetisches Leben *(εὐνουχία)*, die prophetischen Charismen, mit denen er begabt war, sicherten ihm jenes hohe Ansehen, das in den Worten des Polykrates Ausdruck gefunden hat. In den kirchlichen Streitigkeiten seiner Zeit spielte er als Verteidiger der rechtgläubigen Überlieferung eine große Rolle, und zugleich suchte er in seinen Schriften das innerkirchliche Leben zu stärken und die Gläubigen über verschiedene Fragen des Glaubens und der Disziplin zu belehren. Er hat ebenfalls eine Schutzschrift zur Verteidigung des Christentums verfaßt, aus welcher Eusebius zwei wichtige Stellen mitteilt; ferner hat er sich mit den heiligen Schriften befaßt und über den Kanon des Alten Testamentes Forschungen angestellt. Soweit unsere Kenntnis reicht, war er der fruchtbarste und vielseitigste christliche Schriftsteller im 2. Jahrhundert. Doch sind von allen seinen Werken bloß einige Fragmente auf uns gekommen[3].

Unter den Bischöfen der Christengemeinden in Achaia war damals der berühmteste Dionysius, der zur Zeit des Papstes Soter die Kirche von Korinth leitete. Sein Name war weit über die Grenzen Griechenlands hinaus bekannt, so daß selbst aus dem Pontus Anfragen an ihn gerichtet wurden. Eusebius besaß eine Sammlung von Briefen des Dionysius, aus denen er acht kurz analysiert. Die Gemeinde von Korinth hatte reiche Almosen von der römischen Kirche erhalten; in seinem Dankbriefe an Papst Soter rühmt Dionysius die römischen Christen, daß sie „von Anfang an die Gewohnheit hatten, allen Brüdern die mannigfachsten Wohltaten zu erweisen und vielen Gemeinden in den verschiedensten Städten Unterstützungen zu schicken, und auf diese Weise bald die Armut der Dürftigen erleichterten, bald den in den Bergwerken befindlichen Brüdern den nötigen Unterhalt verschafften". Aus den Briefen des Dionysius erfahren wir einige Einzelheiten über die Gemeinden, an deren Bischöfe die Schreiben gerichtet waren. Die Lakedämonier ermahnte Dionysius zu Frieden und Eintracht und legte ihnen die rechtgläubige Lehre vor. Eine schwere Zeit hatte die Kirche in Athen durchgemacht. Deren Bischof Publius hatte den Martertod erlitten, und die Gemeinde, ihres Hirten

---

[1] Euseb., Hist. eccles. 5, 24.

[2] Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur II, 1, 358 ff.

[3] Die Liste seiner Werke bei Euseb. a. a. O. 4, 26; dieselbe ist, nach des Eusebius eigenem Zeugnis, unvollständig. Vgl. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur I 547 ff; Patrologie[3] 105 ff. Krüger, Gesch. der altchristl. Literatur 76 ff. Harnack a. a. O. I 246 ff; II, 1, 378 ff 517 ff. Ehrhard, Die altchristl. Literatur 258 ff.

beraubt, war beinahe völlig vom Glauben abgefallen. Doch gelang es dem neuen Bischof Quadratus, die Gemeinde wieder zu sammeln und zu neuem Eifer für den Glauben zu entflammen. Er erzählte auch, daß Dionysius der Areopagite, den der hl. Paulus für den christlichen Glauben gewonnen hatte, der erste Bischof von Athen war. Die Nikomedier warnte Dionysius besonders vor der Häresie des Marcion. Auch die Gemeinde von Gortyna und die andern Kirchen der Insel Kreta ermahnte er, vor Häretikern auf der Hut zu sein; den Bischof Philippus von Gortyna rühmte er, weil seiner Gemeinde das Zeugnis großer Frömmigkeit und Standhaftigkeit gegeben wurde. Der Bischof Pinytus von Knossus auf der Insel Kreta übte, wie es scheint, zu große Strenge in der Forderung der Enthaltsamkeit von seiten der Gläubigen. Dionysius erkennt seinen Eifer, seine Einsicht in die göttlichen Dinge und seine Beredsamkeit an, warnt ihn aber davor, den Brüdern zu große Last aufzulegen. Aus dem Pontus hatten zwei Christen dem Bischof von Korinth geschrieben, wahrscheinlich um seine Ansicht über den Sinn von Schriftstellen zu erfahren. Dionysius schrieb nun an die Gemeinde von Amastris, deren Bischof Palmas war, und an die übrigen Kirchen in Pontus, erklärte Stellen aus der Heiligen Schrift und gab Ermahnungen über die Ehe und die Jungfräulichkeit; ferner warnte er vor zu großer Strenge in der Wiederaufnahme von Sündern und Häretikern, die sich bekehren wollten, in die kirchliche Gemeinschaft. Außerdem erwähnt Eusebius noch einen Brief an eine eifrige Christin namens Chrysophora [1].

Nehmen wir zu den bisher erwähnten kirchlichen Lehrern die früher (S. 156 ff) angeführten Apologeten hinzu, so ergibt sich uns ein erfreuliches Bild regen kirchlichen Lebens und eifriger literarischer Tätigkeit in den hellenistischen Provinzen des Orients. Manche aus diesen Ländern stammende Lehrer kamen nach dem Westen, wie wir es von Justin, Tatian, Rhodon, Hegesippus wissen, die sich in Rom niedergelassen hatten. Ein Asiate war auch der bedeutendste Kirchenvater, welcher am Ausgange des 2. Jahrhunderts lebte und schrieb, der hl. Irenäus. Wahrscheinlich stammte derselbe aus Smyrna, wo er nach seinem eigenen Zeugnis als Knabe und als Jüngling den Bischof Polykarp gesehen, dessen Lehrvorträge gehört und andere „Presbyter" der nachapostolischen Zeit kennen gelernt hatte. Auch mit den Schriften der heidnischen Dichter und Philosophen machte er sich bekannt. Später kam er nach Rom, vielleicht um dieselbe Zeit, als Polykarp seine Reise dorthin unternahm, und ging von da nach Gallien, wo er zur Zeit der Verfolgung des Jahres 177 Priester der Kirche von Lyon war. Als solcher ward er von dem Klerus und den Gläubigen von Lyon während der Verfolgung nach Rom gesandt, um dem Papste Eleutherus ein Schreiben zu überbringen. Nach seiner Rückkehr wurde Irenäus, da der greise Bischof Pothinus den Martertod gestorben war, zum Bischof von Lyon gewählt. Mit größtem Eifer war er nun bemüht, die Zahl der Gläubigen zu vermehren, die Christen zu stärken und die Gefahr der gnostischen Häresie von seiner Gemeinde und von den gallischen Kirchen überhaupt abzuwehren. Dem letzteren Zwecke diente die von ihm ver-

---

[1] Euseb. a. a. O. 4, 23.

faßte ausführliche Widerlegung der Valentinianer und sämtlicher Häresien (*Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, gewöhnlich Adversus haereses genannt), die zu fünf Büchern anwuchs. In armenischer Version ist eine zweite Schrift des Irenäus, die Abhandlung „Zum Erweise der apostolischen Predigt“ (*Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*) erhalten, in der zuerst kurz die Leitung der Menschheit durch Gott von Adam bis Christus gezeigt, dann die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen in Christus dargelegt wird. Von den übrigen Schriften, die nicht erhalten sind, waren mehrere gegen die Gnostiker gerichtet. In dem damals ausgebrochenen Osterfeierstreit richtete er einen Brief an Papst Viktor und ermahnte denselben zur Milde gegenüber den asiatischen Gemeinden. Nach einer im 5. Jahrhundert zuerst bezeugten Überlieferung, die sich vielleicht auf eine liturgische Tradition stützt, starb Irenäus als Märtyrer. Ob diese Überlieferung begründet ist, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen [1].

11. Die Anfänge der kirchlichen Theologie.

Literatur. — Katholische Verfasser: Zobl, Dogmengeschichte. Innsbruck 1865. Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. 2. Aufl. Freiburg 1892. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese. München 1908. Turmel, Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente. 2ᵉ éd. Paris 1904. Tixeront, Histoire des dogmes. I. La théologie anténicéenne. Paris 1905 (Bibl. de l'enseignement de l'hist. ecclés.). Semeria, Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva. Roma 1902. — Protestantische Verfasser: A. Harnack, Dogmengeschichte. 4. Aufl. Bd I. Tübingen 1909. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. Aufl. Bd I. Erlangen und Leipzig 1908. Dorner, Grundriß der Dogmengeschichte. Berlin 1899; Die Entstehung der christlichen Glaubenslehre. München 1906. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 3. Aufl. Halle 1893. Fisher, History of Christian Doctrine. Edinburgh 1896. Bethune-Baker, An Introduction to the early History of Christian Doctrine. London 1903.

1. Die apostolische Lehrüberlieferung enthielt Wahrheiten über zahlreiche Dinge, welche auch schon von der griechischen Philosophie von einem andern Gesichtspunkte aus in die rein menschlich-vernünftige Untersuchung gezogen worden waren. Philosophisch gebildete Christen wurden von selbst veranlaßt, über derartige Fragen das Wissen der menschlichen Vernunft mit dem Inhalte der Glaubenswahrheiten zu vergleichen und spekulative Erörterungen über letztere anzustellen. Aber auch solche Wahrheiten der Glaubensregel und der kirchlichen Überlieferung, die nicht zur Materie der alten Philosophie gehört hatten, boten manche Seiten dar, die den forschenden Verstand anregten, Grundsätze des menschlichen Wissens an der Untersuchung derselben zu erproben, wie anderseits Dinge, die nicht direkt dem christlichen Glaubensbewußtsein angehörten, durch religiöse Wahrheiten in ein anderes Licht gerückt wurden. Zu solchen spekulativen Untersuchungen wurden christliche Lehrer um so mehr angeregt, als die Verteidigung des Christentums gegen Angriffe seiner Gegner und der damit

[1] Dufourcq, St Irénée, Paris 1904 („Les Saints“). Beuzart, Essai sur la théologie d'Irénée, Paris 1908. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur I 496 ff; Patrologie³ 96 ff. Krüger a. a. O. 90 ff. Harnack a. a. O. I 263 ff; II, 1, 320 ff 324 ff 517 ff. Ehrhard a. a. O. 262 ff.

verbundene Kampf gegen das Heidentum ohne eine Erörterung gewisser Wahrheiten vom Standpunkte der Vernunft aus nicht möglich war. Der Gnostizismus hatte eine Vereinigung des Christentums mit der Philosophie und dem Mystizismus des Heidentums versucht, allein er löste dabei das Christentum auf. Die kirchliche Theologie hielt treu fest an dem vollen Inhalt der Glaubensregel und der apostolischen Lehrüberlieferung und suchte von diesem Standpunkt aus eine Verbindung mit den transzendentalen Lehren antiker Philosophie; so entstand die kirchlich-theologische Wissenschaft. Daß die Entwicklung derselben besonders im Anfange nicht ohne manche Schwankungen sich vollzog, liegt auf der Hand; allein diese Schwankungen betrafen nicht die Wahrheiten der Glaubensüberlieferung, und mit der Lehre, die als die apostolische im Glaubensbewußtsein der Kirche lag, traten die kirchlichen Lehrer bewußt nie in Widerspruch, wenngleich die spätere Entwicklung des Glaubensinhaltes einzelnes in der Folgezeit als ganz oder teilweise unrichtig erwies, was die älteren Theologen gelehrt hatten.

In den ältesten Schriften der nachapostolischen Zeit, der Apostellehre, dem Klemensbriefe, den Ignatiusbriefen und dem Schreiben des Polykarp, werden zwar einzelne christliche Wahrheiten bezeugt und eingeschärft, besonders von Ignatius gegenüber den Irrlehrern seiner Zeit; allein eine spekulative Untersuchung von Glaubenslehren findet sich darin nicht. Ansätzen zu einer solchen begegnen wir erst im Barnabasbriefe und in einzelnen Stellen des „Hirten" von Hermas, am meisten jedoch bei den Apologeten und antihäretischen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts. Ein vollständiges Bild der Entwicklung der kirchlichen Theologie läßt sich aber nicht gewinnen, weil die meisten Werke dieser Schriftsteller verloren sind, besonders diejenigen, in welchen sie Gegenstände der kirchlichen Lehre ohne direkten polemischen Zweck behandelten; diese wären aber gerade die wichtigsten für die Kenntnis ihrer theologischen Anschauungen. Doch lassen sich über einzelne Lehrpunkte die Ansichten der kirchlichen Lehrer aus deren erhaltenen Schriften feststellen [1].

2. Daß die Existenz Gottes aus den Geschöpfen schon mit der bloßen Vernunft erkannt werden könne, nahmen mit der Schrift (Röm 1, 19 f. Weish 13, 1 ff. Ps 18, 2 ff) alle älteren Lehrer der Kirche an; sie sahen in der Verkennung des wahren Gottes bei den Heiden die traurigste Verirrung des menschlichen Geistes [2]. Die Einheit Gottes hielten sie strenge fest gegenüber dem heidnischen Polytheismus und der gnostischen Emanationslehre [3]. Sie verwarfen die Teilung des göttlichen Wesens in verschiedene Substanzen, die Trennung der göttlichen

[1] Die Literatur über die einzelnen Schriften bei Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur I; Patrologie [3]. S. oben S. 152 u. 156 ff.

[2] Theophil., Ad Autol. 1, 5 f 24; 2, 10. Iustin., Apol. 2, 6. Iren., Adv. haer. 2, 6, 1; 4, 6, 6. E. Kunze, Die Gotteslehre des Irenäus, Leipzig 1891. Bauer, Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit (Dissert.), Leipzig 1903. Windisch, Die Theodizee des christlichen Apologeten Justinus (Dissert.), Leipzig 1906.

[3] Herm., Pastor Mand. 1. Athenag., Legatio s. supplicatio pro Christianis c. 4 8. Ignat., Ad Magn. c. 8. Sowohl Justin als Irenäus schrieben deshalb περὶ μοναρχίας (Euseb., Hist. eccles. 4, 18; 5, 20). Über Attribute Gottes vgl. Iren. a. a. O. 2, 13 f; 3, 25.

Attribute, die Trennung des höchsten Gottes von der Schöpfung, die eben nur das Werk des höchsten Wesens sein kann[1]. Sie zeigten, daß die Welt, wie sie aus Gottes Händen hervorging, gut, die Materie nicht der Sitz des Bösen war, sondern das Böse erst nachher durch den Mißbrauch der geschöpflichen Willensfreiheit entstand, daher auch nicht von Natur aus verschiedene Menschenklassen bestehen können. Die Schöpfung aus nichts war in der Schrift verkündigt (2 Makk 7, 28. Röm 4, 17. Jo 17, 5. Mt 13, 35 usw.), und ebenso laut verkündigten sie die Väter. Auch der Satan galt von jeher als von Gott ursprünglich gut geschaffen[2]. So sehr aber auch das Dasein Gottes erkennbar, so unbegreiflich für den Menschen galt sein Wesen. „Gott", sagt Minucius Felix[3], „kann nicht gesehen und begriffen werden, sich selbst nur ist er in seiner ganzen Größe bekannt, uns aber ist zu seinem Erfassen das Herz zu enge, und so allein schätzen wir ihn würdig, wenn wir ihn als unschätzbar bezeichnen. Wer glaubt, Gottes Größe zu kennen, verringert sie; wer sie nicht verringern will, kennt sie nicht." [4]

Von besonderem Interesse ist die Auffassung der ältesten Kirchenväter von der Trinität. Dieselbe war in der Taufformel (Mt 28, 19) bestimmt ausgesprochen. Die Bezeichnung Trias findet sich zuerst bei Theophilus; Tertullian gebraucht das Wort Trinitas. Mit Gott dem Vater ward der Sohn, der nach seiner Aussage (Jo 10, 30) eins ist mit ihm, als wahrer Gott von Johannes (Jo 1, 1 ff. 1 Jo 4, 14; 5, 5 ff) wie von Paulus (Röm 9, 5. Phil 2, 6—8. Kol 2, 9. Tit 2, 13) bezeichnet. Im Alten Bunde war schon vom göttlichen Worte (Logos, der Terminus auch bei Philo) oder von Gottes Weisheit die Rede (Spr 8, 23 ff. Weish 7, 22; 8, 1 ff). In dunkleren Andeutungen hatte das Alte Testament vom Heiligen Geiste gesprochen; erst Christus stellte ihn dar als lebendigen Tröster, der ausgehend vom Vater ihn verherrlicht, die Kirche in alle Wahrheit einführt und so das in der Menschwerdung des Sohnes begonnene Werk fortsetzt, der herabkommt auf die Menschen und in ihnen Wohnung nimmt (Jo Kap. 14—16). Dem Heiligen Geiste ward Allwissenheit beigelegt (1 Kor 2, 10); als Gott bezeichnen ihn Petrus (Apg 5, 3 4) und Paulus (1 Kor 3, 16 17). In verschiedenen Formen werden die drei göttlichen Personen im Neuen Testament zusammen angeführt (1 Kor 12, 4—7. 2 Kor 13, 13. 1 Petr 1, 2)[5]. Der

---

[1] Iustin., Dial. c. Tryph. c. 5 11; Apol. 1, 20; 2, 6. Iren. a. a. O. 2, 1 2. Theophil. a. a. O. 1, 3 5. Herm., Pastor Vis. 1, c. 3. Iren. a. a. O. 4, 20, 2.

[2] Über den Ursprung des Bösen vgl. Iren. a. a. O. 3, 22; 4, 37; 5, 6, 20. Iustin., Apol. 2, 7. Über den Satan vgl. Athenag., Supplicatio c. 25. Tatian., Oratio adv. Graec. c. 16. Iren. a. a. O. 3, 23; 5, 21.

[3] Octav. c. 18.

[4] Über die Unbegreiflichkeit Gottes vgl. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 4 128; Apol. 1, 61 63; 2, 6. Herm., Pastor Mand. 1. Athenag. a. a. O. c. 10. Iren. a. a. O. 4, 19.

[5] Hinweis auf die Taufformel bei Iustin., Apol. 1, 61. Das Wort Trias bei Theophil., Ad Autol. 3, 15, wo die drei Tage vor Erschaffung des Lichtes als Bild der Trias bezeichnet werden. Trinitas hat Tertullian (Adv. Prax. c. 3 4 12; De pudic. c. 21). Über das Wort Gottes bei den chaldäischen Juden s. Lücke, Kommentar zum Johannesevangelium I 249 ff 285. C. P. Caspari, Der Glaube an die Trinität

Name Geist (Pneuma) wird bald für das Wesen der Gottheit (Jo 4, 24), bald für die dritte göttliche Person gebraucht, auch bei den ältesten Vätern[1]. Diese verbinden regelmäßig die drei Personen; sie bekennen den einen Gott, wie auch die drei: Vater, Sohn und Heiliger Geist, jeden als Gott[2].

Über die Grundfrage der Theologie, wie in Gott die Einheit mit der Dreiheit zu vereinigen sei für die Erkenntnis des menschlichen Verstandes, bieten die Schriften des 2. Jahrhunderts verschiedene Ausführungen. Eigentümlich ist die Lehre des Hermas im „Hirten", in der Parabel vom Weinberg[3]. Der Herr des Weinberges ist Gott; der Sohn ist der Heilige Geist, der Knecht ist der Sohn Gottes. Den vorher existierenden Heiligen Geist hat Gott in einem Fleische Wohnung nehmen lassen, und dieses Fleisch hat er zum Lohne für seinen heiligen Wandel zur Gemeinschaft mit dem Heiligen Geiste erhoben. So erscheint die Unterscheidung zwischen dem Heiligen Geiste und dem Sohne Gottes nur in der Menschwerdung begründet. Die Identität beider spricht Hermas in der Tat direkt aus[4], wo er dem Hirten die Worte in den Mund legt: „Ich will dir alles zeigen, was der Heilige Geist dir gezeigt hat . . .; denn jener Geist ist der Sohn Gottes." Auch über das Verhältnis des Sohnes Gottes zum Erzengel Michael spricht sich Hermas undeutlich aus[5].

Tiefer sind die Ansichten, die der hl. Justinus über das Verhältnis des Sohnes und des Heiligen Geistes zu Gott entwickelt. In dem Dialog mit Tryphon kommt er seinem jüdischen Gegner gegenüber öfter auf den Logos, den Sohn Gottes, zu sprechen. Derselbe ist verschieden vom Schöpfer des Alls und ihm untergeben; ein anderer Gott als der Schöpfer, der Zahl nach (numerisch) unterschieden, nicht aber dem geistigen Streben *(γνώμη)* nach. Dies beweist Justin hauptsächlich durch die Theophanien des Alten Bundes, welche

---

Gottes in der Kirche des 1. Jahrhunderts, Leipzig 1894. Duchesne, Les témoins anténicéens du dogme de la Trinité, Paris 1883. Dupin, Le dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles, Paris 1907 (Bibliothèque de critique religieuse). Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité, Paris 1910.

[1] *πνεῦμα* steht bald *οὐσιωδῶς*, bald *ὑποστατικῶς*. Vgl. Clem. Rom., Ep. 2 ad Cor. c. 9. Herm., Past. Sim. 5, c. 5 f. So gebrauchte auch Kallistus *πνεῦμα* von der Gottheit des Sohnes. Döllinger, Hippolytus 237. Hagemann, Die römische Kirche 94 f 98 f 103 120. Auch bei Ignat., Ad Smyrn. c. 3; Ad Ephes. c. 7 bedeutet, wie *σάρξ* die menschliche, so *πνεῦμα* die göttliche Natur. Der Geist als Person heißt bei Klemens von Rom (Ep. 1 ad Cor. c. 46) Geist der Gnade, sonst *θεῖον πνεῦμα*. Iustin., Apol. 1, 9 10 32. Tatian., Oratio adv. Graec. c. 13. Athenag., Supplicatio c. 10 24. Vgl. Ignat., Ad Eph. c. 9. Herm., Pastor Sim. 2, c. 10. Iren., Adv. haer. 3, 17.

[2] Justin (a. a. O. 1, 59 f) wollte schon bei Plato die Trinität finden. Clem. Rom. bei Basil., De Spir. S. c. 29, n. 72: *Ζῇ ὁ θεὸς καὶ ὁ κύριος Ἰ. Χρ. καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.* Ignatius (Ad Magn. c. 13) parallelisiert die drei Stufen der Hierarchie mit den drei göttlichen Personen (vgl. Ad Eph. c. 9). Athenagoras (a. a. O. c. 10) erwähnt *τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν* und führt aus, daß die Christen nicht *ἄθεοι* sein können, die den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist verkündigen. Dasselbe sagt Justinus (Apol. 1, 6 13).

[3] Sim. 5, c. 5 6; 9, c. 1. [4] Ebd.

[5] Sim. 8, c. 3; 9, c. 6 12. Vgl. Heurtier, Le dogme de la Trinité dans l'épître de St Clément de Rome et le pasteur d'Hermas, Lyon 1900. Scherer, Zur Christologie des Hermas, in Katholik, 3. F. XXXII (1906) 321 ff.

er alle dem göttlichen Wort zuschreibt. Dieses wurde vor aller Kreatur von Gott aus seinem eigenen Wesen gezeugt, damit es das Prinzip aller Kreatur werde, die Gott durch das Wort schuf. Der gleiche Logos, ebenfalls Gott, ist der Sohn Gottes, sein Gesandter, der aus dem Schoße der Jungfrau geboren wurde. Ja der christliche Philosoph bekämpft bereits die Ansicht solcher, die den Logos und Sohn mit dem Schöpfer des Alls identifizieren wollen, Vorläufer des späteren Sabellianismus [1]. In der ersten Apologie führt dann Justinus neben dem Schöpfer und neben Christus auch den Heiligen Geist an als Gott, der von den Christen angebetet wird. Er widerlegt die Anklage, die Christen seien Gottesleugner, indem er darauf hinweist, daß diese den Schöpfer des Weltalls verehren und anbeten, ferner Jesus Christus als Sohn des wahrhaftigen Gottes an den zweiten Platz setzen, sowie den prophetischen Geist an dritter Stelle nach Recht und Vernunft verehren [2]. Über das Hervorgehen des Heiligen Geistes sagt er nichts; ebenso betont er nicht die Ewigkeit der Zeugung des Logos, sondern sagt nur, derselbe sei vor aller Kreatur, auch vor den Engeln, und zwar aus dem Wesen des Vaters gezeugt worden. In ähnlicher Weise wie Justin erklärt auch dessen Schüler Tatian die Zeugung des Logos als einer *λογικὴ δύναμις* aus dem Wesen des Vaters. Der Text ist an dieser Stelle leider nicht gut überliefert [3]; es scheint aber, daß Tatian den Logos bloß als in Gott wohnende Kraft ewig nennt, und daß er ihn durch den Willen des Vaters hervortreten läßt.

Wie diese beiden Lehrer, so sprechen auch die Apologeten Athenagoras und Theophilus [4] von dem Logos mehr bezüglich der Tätigkeit den Geschöpfen gegenüber; und ihre Auffassung vom Heiligen Geist, besonders in dem von Athenagoras gebrauchten Bilde vom Strahl, der zur Sonne zurückkehrt, klingt nach Modalismus [5]. Wir haben in diesen Ausführungen die ersten spekulativen Versuche kirchlicher Lehrer über das Geheimnis der Dreifaltigkeit. Daß die-

[1] Iustin., Dial. c. Tryph. c. 56 127 128. F. Bosse, Der präexistente Christus des Justinus M., Greifswald 1891. L. Paul, Über die Logoslehre bei Justinus M., in Jahrb. für protestant. Theol. 1886, 661—690. Feder, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, Freiburg 1906. Pfättisch, Der Einfluß Philos auf die Theologie Justins des Märtyrers, Paderborn 1910 (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte).

[2] Apol. 1, c. 13; s. auch c. 6.

[3] Tatian., Oratio adv. Graec. c. 5. W. Steuer, Die Gottes- und Logoslehre des Tatian, Gütersloh 1893.

[4] Theophil., Ad Autol. 2, 10 22. O. Groß, Die Gotteslehre des Theophilus von Antiochia, Chemnitz 1897. Clausen, Die Theologie des Theophilus von Antiochien, in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1902, 81—141 mit Forts.

[5] Athenagoras beweist (Supplicatio c. 8, n. 9) die Einheit Gottes und spricht (ebd. c. 10) vom Logos und vom Heiligen Geist: „Wir kennen auch den Sohn Gottes . . . Es existiert der Sohn Gottes als Wort des Vaters in der Idee und Wirklichkeit; denn nach ihm und durch ihn ward alles; denn Vater und Sohn sind eins. Da aber der Sohn im Vater ist und der Vater im Sohne, in der Einheit und Kraft des Geistes, so ist der Sohn Gottes das Wort und die Vernunft des Vaters. . . . Aber wir bekennen auch von dem in den Propheten wirkenden Heiligen Geist, daß er ausfließendes Wesen Gottes sei und hervorgehe und zurückkehre wie ein Sonnenstrahl." Der hl. Justinus wollte nicht, daß man das Bild von der Sonne und dem Strahl vom Heiligen Geiste gebrauche.

selben in mancher Hinsicht unvollkommen waren, darf uns nicht wundern. Die Vertreter der kirchlichen Lehrautorität griffen nicht ein, solange der kirchliche Glaube nicht gefährdet war; erst als dies der Fall wurde, entstanden trinitarische Streitigkeiten, infolge deren die wahre Lehre der Kirche klar und fest zum Ausdrucke kam, was dann wieder die spekulativen Untersuchungen auf einen festeren Boden stellte[1].

3. Die Menschwerdung des Logos oder Sohnes Gottes (Jo 1, 14) war eines der hervorragendsten Geheimnisse des Glaubens. Der Logos als Mensch heißt Jesus Christus, der Göttliches und Menschliches in sich vereint; so ist Jesus Christus wahrer Gott. Diesen Glauben der Christen kannten selbst die Heiden, wie Plinius und Celsus. Der Sohn Gottes war Mittler zwischen Gott und den Menschen (Hebr 9, 15. 1 Tim 2, 5) durch seinen freiwillig übernommenen Opfertod (Jo 10, 17 f. Röm 5, 9. 1 Jo 4, 10). Er leistete ebenso der Gerechtigkeit Gottes Genüge (Röm 3, 25), als er seine Barmherzigkeit offenbarte; durch ihn ward den Menschen Vergebung der Sünden zu teil. Göttliches und Menschliches hob die Schrift an Christus hervor; ebenso verteidigten die Väter mit der Gottheit seine Menschheit, seinen Tod und seine Auferstehung[2]. Auch der Abstieg Christi in die Unterwelt spielte in den Anschauungen der alten Kirche eine bedeutende Rolle[3]. Christus erscheint als

---

[1] Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert, Freiburg 1910 (Freib. Theol. Studien). Dölger, ΙΧΘΥΣ. Das Fischsymbol in frühchristl. Zeit I. Zugleich ein Beitrag zur ältesten Christologie u. Sakramentenlehre, ebd. 1910. Lebreton, Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne, in Études CVI (1906) 54 ff u. mehr. Fortſ. Flipse, De vocis quae est Λόγος significatione atque usu (Dissert.), Leyden 1902. Diekamp, Über den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses. (Rektoratsrede), Münster 1910.

[2] Justin (Apol. 2, 8; 1, 5) bezeichnet den Logos als identisch mit Christus. Ep. ad Diogn. c. 7: Herr und Schöpfer aller Dinge. Iren., Adv. haer. 3, 19: Deus et Dominus et rex aeternus. Doxologie auf Christus bei Clem. Rom., Ep. 1 ad Cor. c. 20. Christus wird außerdem als Gott bezeichnet, wo vom Leiden Gottes die Rede ist. Nach Apg 20, 28 spricht Ignatius (Ad Rom. c. 6) vom „Leiden meines Gottes"; Klemens von Rom (a. a. O. c. 2) erwähnt τὰ παθήματα θεοῦ (gegen die Lesart μαθήματα, s. Gallandi, Biblioth. Proleg. I, c. 1, sect. 1, XVIII f) und nennt Christum τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ. Seine Erhabenheit wird ebenso wie seine Erniedrigung (ebd. c. 16) beschrieben und die Worte Hebr 1, 3 ff wiederholt. Vgl. Ignat., Ad Eph. c. 7. Barnab., Epist. c. 5 12 16. Hierher gehört auch der von Anastasius Sinaita (Viae dux c. 12) angeführte, von den späteren Gajaniten gebrauchte Ausspruch des Melito von Sardes: ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος, der nach Routh, Rel. sacr. I 139 mit Iren. a. a. O. 5, 17 zu kombinieren ist (Migne, Patr. gr. 5, 1221). Über die wahre Menschheit Christi handeln Ignat., Ad Magn. c. 9. Iustin., Apol. 1, 63. Iren. a. a. O. 3, 18 f; über die Erlösung Clem. Rom., Ep. 1 ad Cor. c. 7 12 21 49. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 95 f. Iren. a. a. O. 5, 1; c. 17, 1 f. Dorsch, Die Gottheit Jesu bei Klemens von Rom, in Zeitschr. f. kath. Theol. 1902, 466 ff 701 ff. Montagne, La doctrine de St Clément de Rome sur la personne et l'œuvre du Christ, in Revue Thomiste 1905, 296 ff u. mehr. Fortſ.

[3] Art. „Höllenfahrt Christi" (von Wildt) in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon VI² 124 ff; desgleichen in Realenzyklop. f. protestant. Theol. VIII³ 199 ff (von Lauterburg). Aus der Literatur: Kattenbusch, Das apostolische Symbol II, Leipzig 1900, 895 ff. Clemen, „Niedergefahren zu den Toten". Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums, Gießen 1900. Turmel, La descente du Christ aux enfers, Paris 1905 (Science et Religion). Vgl. Ders. in Annales de philosophie chrét. CXLV

neuer Stammvater, als zweiter Adam; seine Mutter dem Fleische nach, die Jungfrau Maria, als zweite Eva, die Fürsprecherin der ersten Eva, durch deren Gehorsam der Ungehorsam der letzteren wieder gutgemacht ward[1]. Aus ihr, der Jungfrau, ward Christus Mensch[2]; sie ward die Ursache unseres Heils[3].

Schon im Neuen Testamente war die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen vermöge der von Adam herstammenden Schuld (Röm Kap 5 7. Eph 2, 3. 1 Kor 15, 21 ff) allenthalben vorausgesetzt; ohne Zerstörung der natürlichen Kräfte (Röm 1, 19 ff; 2, 14 f; 7, 7 ff) erlitt die Menschheit durch die Erbsünde eine große Schwächung, verlor ihre übernatürlichen Gaben und zog sich den geistigen und leiblichen Tod zu (Kol 2, 13. Eph 2, 1. Röm 7, 5). Das göttliche Ebenbild war verdunkelt, der Wille geschwächt, es herrschten über den Menschen böse Lüste und die Dämonen[4]. Aber so allgemein das Verderben unter den Menschen war, so allgemein war auch die Erlösung durch Christus. In ihm finden alle das Heil durch seine Gnade, nicht durch ihr Verdienst oder ihre eigenen Werke. Die mit der Gnade gewirkten guten Werke, die Äußerungen der Liebe, sowie der Glaube gehören nach Klemens von Rom[5] durchaus zusammen. Der Glaube ist meistens als die göttliche Gnadenwirkung und die entsprechende menschliche Tätigkeit gefaßt, manchmal nur als die letztere. Sowie zwischen Jakobus, der zwei Faktoren der Rechtfertigung anerkennt, den Glauben und die (durch ihn vollbrachten) Werke, und jenen ohne diese als tot bezeichnet, und Paulus, der beides zusammenfaßt, den durch die Liebe tätigen Glauben verlangt und die Liebe über diesen stellt (Gal 5, 6. 1 Kor 13, 2 13), keinerlei Widerspruch besteht, so ist auch bei den ältesten Vätern kein solcher bemerkbar; stets heben sie das Zusammenwirken des Glaubens und der Liebe, die guten Werke als Früchte des ersteren, diesen als treibendes und belebendes Prinzip jener hervor. Sie verherrlichen die göttliche Gnade, ohne die der Mensch nichts Gutes zu vollbringen vermag (Jo 15, 4 f)[6]; aber die menschliche Willensfreiheit steht ihnen auch nach dem Sündenfalle fest[7]. Dabei ward aus plato-

---

(1903) 508 ff. K. Gschwind, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt, Münster 1911, in Neutestamentl. Abhandl. II, 3—5.

[1] Iren., Adv. haer. 5, 19, 1. [2] Ebd. 3, 19, 5.

[3] Ebd. 3, 20, 3; 22, 4. Neubert, Marie dans l'église anténicéenne, Paris 1908. Dort die weitere Literatur.

[4] Iren. a. a. O. 2, 34; 3, 20, 22, 4; c. 33; 5, 1, 3; c. 14, n. 1 f; c. 16; 4, 2, 7; c. 5 37 f. Iustin., Apol. 1, 61; Dial. c. Tryph. c. 88 95. Theophil., Ad Autol. 2, 17 25 27. Über die imago Dei vgl. Iren. a. a. O. 5, 6, 1 f. E. Nöldechen, Die Lehre vom ersten Menschen bei den christlichen Lehrern des 2. Jahrhunderts, in Zeitschr. für wissensch. Theol. 1885, 462 ff.

[5] Ep. 1 ad Cor. c. 32 33; vgl. c. 49. Schweitzer, Glaube und Werke bei Klemens Romanus, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1903, 417 ff 547 ff.

[6] Über Gnade und Rechtfertigung vgl. Ignat., Ad Smyrn. c. 11. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 7 119; Apol. 1, 62. Iren. a. a. O. 3, 17, 2 3. Schweitzer, Polykarp von Smyrna über Erlösung und Rechtfertigung, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1903, 91 bis 109. Stoll, Die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung und Heiligung (Dissert.), München 1907. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristl. Literatur bis zur Zeit des hl. Augustin, Freiburg 1903.

[7] Iustin., Apol. 1, 17 24; 2, 7. Theophil., Ad Autol. 2, 27. Iren. a. a. O. 4, 4, 3; c. 37 f. Athenag., Supplicatio c. 24. Tertull., Adv. Marc. 2, 5 7.

nischen Sätzen, für die auch einige Schriftstellen (z. B. Hebr 4, 12) angeführt wurden, die bei den Gnostikern so beliebte Dreiteilung (Trichotomie) von Leib, Seele und Geist bei einigen Kirchenschriftstellern angenommen[1].

4. Eine große Rolle spielen in der Darstellung einzelner Apologeten über das Wirken Gottes gegenüber der Menschheit die guten Engel und die bösen Dämonen. Ähnlich ist es schon in den heiligen Schriften des Neuen Testamentes. Die Engel sind dort stets als höhere Geister gedacht, ausgerüstet mit göttlichen Gnaden, geteilt in verschiedene Grade (2 Petr 2, 11. Offb 1, 1 ff. 1 Thess 4, 15. Jud 6 9). Sie dienen Gott und auch den Menschen. Michael erscheint als Vorkämpfer der Kirche (Offb 12, 7); aber auch die einzelnen Menschen haben ihre Schutzengel (Mt 18, 10). Wie die guten Engel den Menschen beistehen, so suchen die bösen sie zu verführen. An ihrer Spitze steht der Satan, der Teufel, dessen Werke Christus zerstört (1 Jo 3, 8), der nicht in der Wahrheit bestand (Jo 8, 44) und Menschenmörder von Anfang an war, der Fürst des Todes (Hebr 2, 14) und dieser Welt (Jo 12, 31; 14, 30). Er und seine Dämonen herrschten im Heidentum (1 Kor 8, 4—6, vgl. mit 10, 19 f), und stets geht er umher gleich einem brüllenden Löwen, suchend, wen er verschlinge (1 Petr 5, 8). Er ist der beständige Widersacher des Reiches Gottes und verfolgt die Angehörigen desselben, aber ohne je obsiegen zu können. Die gleiche Auffassung, nur noch in weiterer Ausführung, tritt uns in den Schriften der Kirchenväter des 2. Jahrhunderts entgegen, und die Schilderungen apokrypher Schriften, die auch in katholischen Kreisen gelesen wurden, bestärkten die Anschauung von der ausgedehnten Tätigkeit der Engel und der Dämonen gegenüber den Menschen[2].

5. Am Ende der Tage wird die Kirche verherrlicht und erhöht, nachdem sie einen letzten Kampf mit dem Menschen der Sünde bestanden, dem Antichrist, welcher der letzten entscheidenden Wiederkehr des Erlösers vorausgeht[3]. Diese Wiederkunft ward den Gläubigen besonders eingeschärft mit der Aufforderung, sich auf den Tag des Herrn bereit zu halten, da niemand ihn vorherwisse. Selbst die Apostel hatten darüber keine Offenbarungen, sondern nur über die

---

[1] Die platonische Trichotomie bei Iustin., Dial. c. Tryph. c. 6 (vgl. Otto, De Iustino M. 150). Tatian., Or. adv. Graec. c. 12 13. Dagegen verwirft sie Tertullian (De anima c. 10); Klemens von Alex. unterscheidet bisweilen, aber nicht immer, Psyche und Pneuma. Irenäus (ebd. 5, 6, 1; c. 9, 1) versteht unter Pneuma die Gnadengabe; seine Trichotomie ist eine moralisch-theologische (vgl. ebd. 4, 39).

[2] Angelologie und Dämonologie bei Barnab., Epist. c. 14. Herm., Pastor an zahlreichen Stellen. Ignat., Ad Trall. c. 5; Ad Smyrn. c. 6. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 88 103 128 141; Apol. 1, 6 28. Iren. a. a. O. 3, 23, 3; 4, 41, 2; 5, 24, 4. Minuc. Felix, Octav. c. 26 f. Die *ἐγρήγοροι* oder Vigiles (s. Dn 4, 10 13 und sonst) erwähnen Liber Henoch 1, 6 und Testamentum duodecim Patriarch. c. 1, § 3. Vgl. J. Turmel, Histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du 5e siècle, in Revue d'hist. et de littér. relig. 1898, 289 ff 407 ff 533 ff.

[3] Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg 1896. Über den Antichrist, der $3^1/_2$ Jahre regieren soll, vgl. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 32 f 49 110. Iren. a. a. O. 5, 25—30. Hippol., De Christo et Antichr. W. Bousset, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testamentes und der alten Kirche, Göttingen 1895; Beiträge zur Geschichte der Eschatologie, in Zeitschr. f. Kirchengesch. XX (1900) 103 ff 261 ff.

Zerstörung Jerusalems, die als Vorbild der zweiten Parusie des Herrn erschien (Mt 24, 24 36 ff; 25, 1 ff). Man erwartete in der apostolischen und der nachapostolischen Zeit in weiten christlichen Kreisen eine baldige Wiederkunft des Herrn. Christus kehrt aber wieder als Richter mit großer Macht und Herrlichkeit (Apg 1, 11. Mt 25, 31 ff. Jo 5, 22 f 27). Es erstehen die Toten aus den Gräbern (Jo 5, 28 f): die Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens mit einem unvergänglichen, verklärten Leibe; die Böses getan, zur Auferstehung des Gerichtes mit einem Leibe, der ihnen zur Strafe ebenfalls unzerstörbar ist. Christi Auferstehung ist das Unterpfand der allgemeinen Auferstehung (1 Kor 15, 20 ff. Phil 3, 10 f). Sowohl die Belohnungen der Seligen im Himmel (Jo 14, 2. 1 Kor 15, 40 ff) als die Strafen der Gottlosen in der Hölle (Mk 9, 42 ff. Mt 25, 46. Offb 21, 8) dauern ewig. Die Hölle (Geenna, Mt 5, 28 f; 18, 9; 10, 28) ist ein immerwährendes Feuer, ein Feuerofen (Mt 13, 50), ein Abgrund (Offb 9, 1) voll der Qualen (Mk 9, 42 f), ein ewiger Tod (Offb 21, 8). Verschieden von ihr ist die Unterwelt (Hades, Scheol), in welche Christus hinabstieg, den Verstorbenen die frohe Botschaft zu verkündigen (1 Petr 3, 19 f)[1].

Aus diesen in den heiligen Schriften enthaltenen Lehren entwickelte sich die Eschatologie der älteren Kirchenväter. Nach ihnen wird am Ende der Zeiten die Auferstehung erfolgen, Leib und Seele werden vereinigt, und dann wird Christus sein Gericht über alle Menschen ergehen lassen[2]. Die Gerechten werden in die Herrlichkeit des Himmels eingehen, das Reich Gottes auf der Welt wird in das himmlische Reich übergehen; die Gottlosen werden der ewigen Strafe verfallen[3]. Wie dies geschehen wird und welches der Zustand der Seelen bis zum Endgerichte sein wird, darüber sind die Ansichten verschieden. Es scheint jedoch, daß bereits im 2. Jahrhundert meist angenommen wurde, daß nur die Patriarchen und die Gerechten des Alten Bundes, ferner die Apostel und die Märtyrer bereits vor dem Weltende die himmlischen Freuden bei Christus als dessen besondere Freunde genießen, während die übrigen Gerechten erst nach dem letzten Gericht zu Gott in den Himmel kommen würden[4]. Sehr verbreitet war dann in jener Zeit die Idee von dem tausendjährigen Reiche, dem Millenium. Wir finden dieselbe, nachdem bereits der Barnabasbrief, Papias und Justinus sie ausgesprochen hatten, in der Schrift des Irenäus

---

[1] Über Christi descensus ad inferos vgl. Clem. Alex., Strom. 6, 6, ed. Dindorf III 161 f. Siehe die oben S. 231 A. 3 genannten Werke.

[2] Über Auferstehung und Gericht vgl. Barnab., Ep. c. 19—21. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 117 125; I. Apol. 8 18—20 52. Athenag., De resurr. mort. Iren. a. a. O. 2, 29, 2; 5, 13—15 32 f. Polycarp., Ep. ad Phil. c. 7. Tatian., Or. adv. Graec. c. 6. A. Chiapelli, La dottrina della resurrezione della carne nei primi secoli, Napoli 1894. Chaudouard, La philosophie du dogme de la résurrection de la chair au 2e siècle (Thèse), Lyon 1905. Klopp-Staudt, The Idea of the Resurrection in the Ante-Nicene Period, Chicago 1909.

[3] Über die Ewigkeit der Höllenstrafen vgl. Ignat., Ad Eph. c. 16. Iustin., Apol. 1, 8 12 17 f 21 28 45 52; Apol. 2, 1 f 7 f; Dial. c. Tryph. c. 35 45. Iren. a. a. O. 2, 28, 2 7; 4, 40, 1.

[4] Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum, Mainz 1900.

positiv verteidigt[1]. Der Chiliasmus ist die Erwartung eines irdischen Messiasreiches, welches von Christus dem Herrn bei einer zweiten glorreichen Ankunft aufgerichtet und in welchem den Gläubigen reicher irdischer Genuß bereitet werden soll. Dieses Reich werde tausend Jahre (*χίλια ἔτη*, daher Chiliasmus) bestehen, und am Schlusse dieser Periode werde, nach nochmaliger Überwindung des bösen Feindes und seines Anhanges, das Weltende eintreten mit der allgemeinen Auferstehung, dem Endgerichte und der Umwandlung des Weltalls. Diese Anschauung entstand aus jüdischen apokalyptischen Erwartungen, anknüpfend an die von den Propheten über das Messiasreich gebrauchten Bilder; sie fand ihre Nahrung in christlichen Kreisen in der Auslegung einzelner Stellen der Johannesapokalypse und in allegorischer Deutung verschiedener Stellen des Alten Testamentes. Das Geständnis Justins, daß nicht alle rechtgläubigen Christen seine Ansicht über das Herrlichkeitsreich Christi teilten, sowie die Bekämpfung des Chiliasmus durch Athenagoras, Cajus und die Alexandriner Klemens und Origenes beweisen, daß diese Lehre nicht allgemein kirchlich war. Dieselbe erhielt sich bei einzelnen Schriftstellern des 3. Jahrhunderts und blieb naturgemäß nicht ohne Einfluß auf die christliche Eschatologie überhaupt bei denjenigen kirchlichen Lehrern, welche sie vertreten.

Im Glaubensbewußtsein des christlichen Volkes stand die Überzeugung fest, daß die hienieden lebenden Gläubigen durch ihr Gebet den abgeschiedenen Seelen Hilfe von Gott erflehen könnten. Dies bezeugt die unzweifelhafte Tatsache, daß wir bereits im 2. Jahrhundert den Gebrauch vorfinden, der Seelen der Abgestorbenen im Gebete zu gedenken[2].

12. Entwicklung der kirchlichen Verfassung und der Hierarchie im 2. Jahrhundert.

Literatur. — Die oben S. 117 angegebenen Werke. Dazu: F. X. Funk, Die Bischofswahl im christlichen Altertum und im Anfang des Mittelalters, in Kirchengesch. Abhandl. I 23—39; Zölibat und Priesterehe im christlichen Altertum, ebd. 121—155. J. Kolberg, Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians, Braunsberg 1886. Harnack, Gemeindebildung und Bistum in der Zeit von Pius bis Konstantin, in Sitzungsber. der Kgl. preuß. Akad. der Wissensch., Berlin 1901, 1186—1214; Ius ecclesiasticum. Eine Untersuchung über den Ursprung des Begriffes, ebd. 1903, 211—226. — Duchesne, L'église romaine avant Constantin, in Au-

---

[1] Iren. a. a. O. 5, 26 ff. Wagner, Der Chiliasmus in den ersten Jahrhunderten, Dillingen 1849. Schneider, Die chiliastische Doktrin, Schaffhausen 1859. Chiapelli, Le idee millenarie dei cristiani, Napoli 1888. Ermoni, Les phases successives de l'erreur millénariste, in Revue des quest. histor. LXX (1901) 359 ff. Gry, Le millénarisme dans ses origines et son développement, Paris 1903 (mit weiterer Literatur). Laguier, Le millénarisme de St Justin, in Revue du Clergé français XXXIX (1904) 182 ff. Atzberger (oben S. 233 A. 3) 86 ff 136 ff 256 ff.

[2] Tertull., De anima c. 58. Cypr., Ep. 52. Clem. Alex., Strom. 6, 14 (Migne, Patr. gr. 9, 329); 7, 6 12 (ebd. 508). Orig., In Ier. hom. 15, n. 5 f; In Exod. hom. 6; In Luc. hom. 24. Acta S. Perpet. c. 8 bei Ruinart, Acta sincera martyr. 84. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum 32 ff; Die Akklamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften, Köln 1897. Vacandard, La prière pour les trépassés dans les quatre premiers siècles, in Revue du Clergé français LII (1907) 146 ff.

tonomies ecclésiastiques. Églises séparées, Paris 1896, 113—162. Turmel, Histoire du dogme de la Papauté des origines à la fin du 4e siècle. Paris 1908 (durch die Indexkongr. verboten). Bartoli, The primitive Church and the Primacy of Rome. London 1909. — J. N. Seidl, Der Diakonat in der kathol. Kirche. Regensburg 1884. Paulowski, De diaconissis comment. Ratisbonae 1866. J. Réville, Le rôle des veuves dans les communautés chrétiennes primitives, in Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses I (1890) 231—251. Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten christlichen Jahrhunderten. Göttingen 1902. F. von der Goltz, Der Dienst der Frau in der christlichen Kirche. Potsdam 1905. Donaldson, Woman; her Position and Influence in ancient Greece and Rome and among the early Christians. London 1907.

1. Die Grundlinien der kirchlichen Gemeindeverfassung treten am Ausgang des 1. Jahrhunderts klar und deutlich hervor (s. oben S. 121 f). Der hl. Klemens von Rom, der im Namen der römischen Gemeinde einen Brief an die Gemeinde von Korinth eben wegen Streitigkeiten schrieb, die in Betreff des Vorsteheramtes ausgebrochen waren, betont die Anordnungen der Apostel in Bezug auf die kirchliche Hierarchie (Episkopen und Diakonen) und schützt die Stellung derselben gegen aufrührerische Elemente. In der Apostellehre erscheinen neben den Lehrern und den mit Charismen begabten Gläubigen die kirchlichen Vorsteher als die regelmäßigen Organe, die das ganze religiöse Leben der Gemeinden leiteten. Auch im Brief des hl. Polykarp an die Philipper und im „Hirten" des Hermas werden die Vorsteher im allgemeinen erwähnt[1]. Sie sind überall vorhanden und erscheinen als die von den Aposteln angeordneten Leiter der Gemeinden. Näheres über das Vorsteheramt erfahren wir aus den sechs Briefen des hl. Ignatius von Antiochien, die er an fünf Gemeinden und an Polykarp richtete[2]. Er selbst bezeugt sich als den obersten Vorsteher, den Bischof, von Antiochien, und stets spricht er von einer dreigliedrigen Hierarchie. Jede Gemeinde hat einen Bischof, welcher der monarchische, oberste Leiter der ganzen Gemeinde, der Mittelpunkt ihrer Einheit ist, ohne den nichts geschehen darf. Unter ihm, als dessen Ratgeber und Gehilfen, nennt Ignatius die Presbyter, und als die Organe der Dienstleistung bei der Liturgie und der Verwaltung die Diakonen. Wie sich die Vorsteher in ihrer Amtsverwaltung den Gläubigen gegenüber benehmen sollen, führt der hl. Polykarp in seinem Pastoralschreiben an die Philipper (Kap. 5 6) näher aus. Der monarchische Episkopat bestand nun ganz sicher zu derselben Zeit in gleicher Weise bei den übrigen Christengemeinden, wie wir ihn in den kleinasiatischen Gemeinden vorfinden. Alle Quellen bis um die Mitte des 2. Jahrhunderts, die über die christlichen Gemeinden überhaupt nähere Aufschlüsse geben, bezeugen die Bischöfe in gleicher Weise als die obersten Vorsteher der Gemeinden[3]. Und zwar erscheinen dieselben nirgends als eine Neuerung, sondern im Gegenteil überall als eine althergebrachte Einrichtung,

[1] Dorsch, Zur Hierarchie des Hirten, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1904, 250 bis 294.

[2] Cristiani, La notion d'église dans St Ignace d'Antioche, in Revue cathol. des églises 1908, 193 ff. H. de Genouillac, L'église chrétienne (oben S. 130) 122 ff.

[3] In den von Eusebius zu den ersten Büchern (bis um 150) seiner Kirchengeschichte benutzten Quellen werden Bischöfe erwähnt in Rom und Lyon im Abendland, in den Provinzen Kreta, Pontus, Asia und besonders noch für die Städte Athen, Korinth, dann Smyrna, Sardes, Hierapolis im Orient.

was um so wichtiger ist angesichts der leitenden Stellung, welche die Bischöfe in den Gemeinden hatten. Man kannte die Reihenfolge der Bischöfe, und Hegesippus ist bereits um die Mitte des 2. Jahrhunderts bemüht, die Sukzession der Vorsteher von den Aposteln an in einzelnen Kirchen festzustellen.

Die Stellung der Bischöfe wurde im Laufe des 2. Jahrhunderts immer mehr gekräftigt, weil sie den verschiedenen häretischen Bewegungen gegenüber als der Mittelpunkt der Einheit und Eintracht in den Gemeinden, als die autoritativen Zeugen der richtigen Lehrüberlieferung auftraten. Sie wurden als solche von den Gläubigen, die nicht von der apostolischen Lehre abweichen wollten, allgemein anerkannt. Schon Ignatius von Antiochien empfahl mit den eindringlichsten Worten den häretischen Abweichungen gegenüber, vor denen er die Gläubigen warnte, den engen Anschluß an den Bischof. Durch diese feste kirchliche Organisation wurden die beiden so gefährlichen Häresien des Gnostizismus und des Montanismus abgewiesen und für die Kirche unschädlich gemacht. Nicht durch ein ausgebildetes Lehrsystem, das im 2. Jahrhundert nicht vorlag und auch nicht entwickelt wurde, sondern durch die anerkannte Autorität der Bischöfe trat die Kirche den Neuerungen gegenüber. Sobald jene sich überzeugt hatten, daß eine vorgetragene Lehre nicht mit dem übereinstimmte, was als Glaubensregel angesehen wurde, oder daß Lehrer eine von der ihrigen unabhängige Stellung beanspruchten, schlossen sie die Neuerer aus der Gemeinde aus. Dies wurde den andern Kirchen mitgeteilt und von diesen anerkannt, und damit waren die gefährlichen Elemente aus der Kirche überhaupt entfernt. Die so ausgeschlossenen Führer häretischer Bewegungen gründeten dann vielfach eigene Genossenschaften, in denen sie ihre Anhänger sammelten, und suchten ihre Gemeinschaft zu organisieren nach dem Vorbilde der rechtgläubigen Kirche. Sie blieben eine Gefahr für den Einzelnen, nicht aber für die Gesamtheit. Es ist nun kein Zweifel, daß jene Autorität des Episkopates nicht erst durch das Vorgehen gegen die Häretiker geschaffen wurde, sondern dieses setzt vielmehr das Bestehen und die Anerkennung jener Autorität in ihrer Grundlage notwendig voraus.

So finden wir tatsächlich den Episkopat als Träger der apostolischen Überlieferung in der Kirche anerkannt; er war als solcher aufgetreten, ehe Tertullian und Irenäus und später besonders Cyprian theoretisch die Unverfälschtheit der kirchlichen Lehrüberlieferung, welche durch die ununterbrochene Reihenfolge der Bischöfe von der Apostel Zeit an verbürgt wurde, darlegten[1]. Von Anfang an war der Vorsitz bei den liturgischen Versammlungen, die Obliegenheit, die Gebete vorzutragen, die Opfergaben entgegenzunehmen, über dieselben das eucharistische Gebet zu sprechen, das eucharistische Mahl zu feiern, überhaupt die Vornahme und Leitung der Liturgie eine der hauptsächlichsten Amtspflichten, welche die Vorsteher in den christlichen Gemeinden ausübten. Hierin durfte selbstverständlich, wie der hl. Ignatius auch ausdrücklich betont, nichts geschehen ohne den Bischof; dieser war der eigentliche Priester der Gemeinde[2]. Nicht minder hatte er den einzelnen Gläubigen gegenüber die Seel-

---

[1] Iren., Adv. haer. 3, 2, 2; 3, 1. Tertull., De praescr. c. 32.
[2] Vgl. Iustin., Apol. 1, 65 ff.

sorge in erster Linie auszuüben und darum auch die kirchliche Disziplin (Bußwesen) zu handhaben. Die Entwicklung des Episkopates kommt somit, auf der von den Aposteln im kirchlichen Vorsteheramt geschaffenen Grundlage, in den wesentlichen Zügen zum Abschlusse im Laufe des 2. Jahrhunderts. Der Bischof ist der Mittelpunkt der kirchlichen Einheit in der Gemeinde; er ist der Vorsteher, dem die Verrichtung der religiös-liturgischen Feier, besonders auch des eucharistischen Opfers, obliegt; er ist der Leiter der ganzen Gemeinde, der Wahrer der kirchlichen Disziplin. Die Bischöfe standen untereinander in regem Verkehr, der dann besonders eintrat, wenn es sich um Fragen handelte, die mehrere Gemeinden in gleichem Maße interessierten. Sie waren die autoritativen Zeugen der wahren apostolischen Lehre und somit die Träger des Lehramtes in der Kirche; der Episkopat ist die Fortsetzung des Amtes der Apostel.

Wenn nun die Bischöfe Nachfolger der Apostel waren, so waren sie es doch nicht in jeder Beziehung; sie waren nicht gleich diesen außerordentliche, mit besondern Vollmachten ausgestattete Gesandte Gottes, noch unmittelbare Zeugen der Lehre und Auferstehung Christi, nicht gleich ihnen mit der Obsorge für alle Kirchen (2 Kor 11, 28) betraut. Vielmehr erhielt jeder von ihnen seinen bestimmten Sprengel, in dem er als Hirte und Lehrer wirken sollte, ohne an sich außerhalb desselben seine Befugnisse ausüben zu dürfen. Die Bischöfe, deren bald sehr viele waren, folgten nicht einzeln den einzelnen Aposteln nach, sondern ihre Gesamtheit dem Kollegium der Apostel; sie stellten zusammen solidarisch den Episkopat dar. So bildeten sich einzelne geschiedene Sprengel, jetzt Diözesen, ehedem Parochien genannt, Einzelkirchen, die zusammen die Gesamtkirche bildeten und wieder in ihren Einrichtungen diese letztere in sich ausprägten und widerspiegelten[1]. Das bischöfliche Amt zu übernehmen, war ein gutes Werk (1 Tim 3, 1); auch abgesehen von den Verfolgungen war es ein Dienst, eine Knechtschaft für alle.

Wie wir gesehen haben, wurden die ersten kirchlichen Vorsteher von den Aposteln selbst eingesetzt (oben S. 121). Aber schon frühzeitig legte man großes Gewicht auf das Zeugnis der Gemeinden, und so zog man die Gläubigen bei der Auswahl ihrer Oberhirten zu Rate. Es bildete sich der Brauch aus, daß die niederen Geistlichen einen aus ihrer Mitte für einen erledigten Bischofsstuhl auswählten, über den das Volk befragt wurde; die Nachbarbischöfe kamen zusammen, leiteten den Wahlakt und erteilten dem von Klerus und Volk Auserkorenen die

---

[1] Über die Beschränkung der Bischöfe auf bestimmte Sprengel vgl. Iren. a. a. O. 5, 20, 1: episcopi, quibus Apostoli tradiderunt ecclesias; ebd. 3, 3, 4: die Apostel machten den Polykarp zum Bischof *ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ*. Cypr., Ep. 59, c. 14, ed. Hartel Tl 2, S. 683: singulis pastoribus portio gregis adscripta, quam regat unusquisque atque gubernet. Ignatius (Ad Magn. c. 6) faßt den Episkopat als *συνέδριον τῶν ἀποστόλων*. Cypr., De unit. Eccles. c. 5: Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur. Er will sagen: a) Der Episkopat ist im einzelnen Inhaber nur partiell, inadäquat, insofern er bloß ein Glied des corpus episcoporum ist; episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus (Ep. 55, c. 24, S. 642); b) der einzelne hat den Episkopat aber solidarisch, indem er im solidarischen Verbande zu Christus und der Gesamtkirche steht und alles, was die bischöfliche Gewalt einschließt, gleich andern Bischöfen auszuüben befugt ist.

Weihe, in der Regel drei an der Zahl[1]. Wenn die Bischöfe auch in Verwaltung ihrer Sprengel selbständig waren, so zogen sie es doch häufig vor, mit ihren Geistlichen und ihrem Volke sich zu beraten und nach Anhörung aller Beteiligten zu entscheiden[2]. Überhaupt wurden die Angelegenheiten, welche die Gemeinde und deren religiöses Leben betrafen, in allgemeiner Versammlung des Bischofs mit dem übrigen Klerus in Gegenwart des Volkes beraten, und auch die Laien wurden gehört, wenngleich die Beschlußfassung den Vorstehern zustand. Mit der Zunahme der Gläubigen und den sich nach und nach festsetzenden Formen der Verwaltung wurden später viele Dinge durch den Klerus allein beraten und entschieden oder auch durch den Bischof allein. Nur wichtige Dinge wurden später in Gegenwart des Laienvolkes öffentlich verhandelt. Im einzelnen läßt sich die Entwicklung in dieser Hinsicht nicht verfolgen; sie wird auch nicht gleichmäßig in den verschiedenen Gegenden verlaufen sein.

In der inneren Geschichte der Kirche seit dem Ausgang des 1. Jahrhunderts erscheint die **römische Kirche** durchaus als die hervorragendste Gemeinde, als der Mittelpunkt der kirchlichen Einheit; ihr **Bischof** als derjenige kirchliche Vorsteher, dessen Hirtensorge sich auch über die andern Kirchen erstreckt. In dieser Weise offenbart sich die Stellung der römischen Kirche bereits im Briefe des Klemens an die Korinther[3]. Ihre zentrale Stellung tritt deutlich hervor in der Adresse des Briefes des hl. Ignatius von Antiochien an die Römer[4]. Durch einen Brief des Bischofs Dionysius von Korinth[5] erfahren wir, daß zu seiner Zeit die römische Kirche Almosen nach Korinth geschickt und daß Papst Soter die Sendung mit einem Schreiben begleitet hatte, das in Korinth bei den Versammlungen vorgelesen wurde, gerade wie es noch immer mit dem Briefe des Klemens geschah. So bezeugt Irenäus durch seinen Hinweis auf die Autorität der römischen Kirche und ihres Bischofs nur die allgemeine und alte kirchliche Anschauung[6]. Besonders in den Lehrstreitigkeiten, die durch den Gnostizismus und den Montanismus hervorgerufen wurden (oben S. 166 ff u. S. 205 ff), wie auch in dem Streit über die Osterfeier (unten S. 249 ff) tritt die autoritative Stellung der Kirche Roms klar hervor.

2. Den Bischöfen zur Seite standen als Gehilfen die **Priester**, berufen, in Stellvertretung derselben die heiligen Geheimnisse zu feiern, bei der ganzen kirchlichen Verwaltung deren Rat zu bilden und sie zu unterstützen. Sie hatten die Bevollmächtigung vom Bischofe nötig, und ohne dieselbe konnten

---

[1] Über Bischofswahlen und -weihen vgl. Clem. Rom., Ep. 1 ad Cor. c. 44. Euseb., Hist. eccles. 6, 43. Cypr., Ep. 38 39, ed. Hartel S. 579 f. Ep. 67 (al. 68), ebd. Tl 2, S. 735 f, besonders c. 5, S. 739.

[2] Über die Beratung mit Klerus und Volk sagt Cyprian (Ep. 14, c. 4, S. 512): quando a primordio episcopatus mei statuerim, nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere. Aber der Bischof mahnt und befiehlt (ebd. c. 2, S. 510), fordert Rechenschaft und straft (Ep. 34, c. 3, S. 570), und Gehorsam gegen ihn ist strenge gefordert (Ep. 59, c. 5, S. 672). Vgl. Ep. 3, S. 469 f usw.

[3] Vgl. besonders Clem., Ad Cor. c. 58.

[4] Ign., Ad Rom., Anrede: ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων . . . ἀξιόαγνος καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης (ed. Funk, Patr. apost., Opp. I 252).

[5] Bei Euseb., Hist. eccles. 4, 23.

[6] Oben S. 217.

sie nichts tun[1]. Bei den Versammlungen der Gemeinde saßen sie neben dem obersten Vorsteher, dem Bischofe. In der Ausübung der Seelsorge gegenüber den einzelnen Gläubigen, im Unterrichte der Katechumenen waren sie mit dem Bischofe tätig. In späterer Zeit hat man die Priester ebenso als Nachfolger der 70 oder 72 Jünger, wie die Bischöfe als Nachfolger der Apostel dargestellt[2]; allein dies ist eine reine Konjektur ohne historische Grundlage. Bei Erledigung des bischöflichen Stuhles besorgten die Priester gemeinsam die kirchlichen Geschäfte, desgleichen auch bei Abwesenheit des Bischofs, dem sie aber, als ihrem Haupte, Rechenschaft schuldig waren[3]. Sie ordneten alles an für die Neuwahl eines Bischofs.

Nach den Priestern kamen die Diakonen, die schon frühzeitig im Auftrage des Bischofs predigen und taufen durften. Sie verwalteten unter Aufsicht des Bischofs das Kirchenvermögen, kündigten die gottesdienstlichen Versammlungen an, hielten die Ordnung bei denselben aufrecht, dienten dem Bischofe am Altare, nahmen die Opfergaben in Empfang und teilten, nachdem dieselben geweiht waren, den Gläubigen davon aus[4]. Ihre Funktionen kann man besonders erschließen aus den Tugenden, die der hl. Polykarp[5] von ihnen verlangt: sie sollen tadellos sein als Diener Gottes und Christi, nicht der Menschen; nicht Verleumder, nicht Doppelzüngige, nicht Geizige sein, sondern enthaltsam in allem, barmherzig, fleißig, nach der Wahrheit des Herrn wandelnd. Mit der Entwicklung der bischöflichen Verwaltung nahm auch die Bedeutung der Diakonen, welche die ausführenden Organe des Bischofs waren, zu.

Von Diakonissen ist wenig die Rede in der uns vorliegenden Epoche. Wir erfahren jedoch, daß christliche Witwen, die sich verpflichteten, keine neue Ehe einzugehen, eine besondere Stellung in den Gemeinden hatten und beim Unterrichten weiblicher Katechumenen, bei der Armen- und Krankenpflege Dienste leisteten[6].

3. Mit großer Sorgfalt wurden die Geistlichen ausgewählt; sie sollten nicht Neulinge im Glauben, nicht unwissend und lasterhaft, nicht anrüchig bei dem Volke sein[7]. Bischöfe, Priester und Diakonen, selbst Diakonissen, durften

---

[1] Ignat., Ad Smyrn. c. 8: *οὐκ ἐξὸν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν.* Tertull., De bapt. c. 17: Dandi baptismum ius quidem habet summus sacerdos, qui est episcopus, dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate.

[2] Hieron., Ep. 42 ad Fabiol., wo sie secundi ordinis praeceptores heißen. Isid. Hispal., In Exod. c. 22. Beda, In Luc. c. 42.

[3] Briefe des röm. Presbyteriums sede vacante an Cyprian (Cypr., Ep. 30 36, ed. Hartel S. 549 572).

[4] Ignat., Ad Trall. c. 2. Iustin., Apol. 1, 65.

[5] Ad Philipp. c. 5.

[6] Über die Diakonissen s. Röm 16, 1; 1 Tim 5, 9 f. Tertull., De virgin. vel. c. 9; Ad uxor. 1, 7. Ignat., Ad Smyrn. c. 12.

[7] Die Sorgfalt der Christen bei Auswahl ihrer Kirchenbeamten fanden auch die Heiden nachahmenswert; vgl. Lamprid., In Alex. Sev. c. 45; dazu Orig., C. Cels. 8, 75 fin. Vom Klerus, besonders vom Episkopat, sollten ausgeschlossen sein: a) die bigami (1 Tim 3, 2. Tit 1, 6. Tertull., De exhort. cast. c. 14. Orig., In Luc. hom. 17; Opp. III 953. Philosoph. 9, 12. Vgl. Döllinger, Hippolytus

nicht mehr als eine Ehe eingehen (Tit 1, 6. 1 Tim 3, 2 12; 5, 9); bei der Hochschätzung der Aszese im Urchristentum und angesichts des Dienstes bei der eucharistischen Feier, der besondere Reinheit verlangte, kam es häufig vor, daß manche aus freien Stücken ehelos blieben oder sich des Umgangs mit ihren Frauen enthielten. Eine kirchliche Gesetzgebung betreffs des Zölibates der Kleriker gab es jedoch damals nicht[1]. Viele Kleriker, die ohne Vermögen waren, lebten nach apostolischem Beispiel (1 Kor 4, 12; 9, 7 ff. Apg 20, 34) von Händearbeit. Es ist kein Zweifel, daß noch lange Zeit hindurch, besonders in kleineren Gemeinden, die Bischöfe und die übrigen Mitglieder des Klerus für ihren Unterhalt größtenteils selbst sorgen mußten. Allein die Kleriker erhielten auch als Arbeiter im Weinberge des Herrn, die ihres Lohnes würdig waren, und als Diener des Altares, die vom Altare leben durften (Lk 10, 7. Mt 10, 10 f. 1 Kor 9, 13. 1 Tim 5, 17 f), frühzeitig Unterstützungen von den Gläubigen, besonders Oblationen, Erstlingsfrüchte, auch Zehnten nach Analogie des Alten Testamentes (Lv 27, 30 ff. Nm 18, 23 ff. Dt 14, 22 ff). In mehreren Kirchen hatten gegen Ausgang des 2. Jahrhunderts monatliche Verteilungen der vorhandenen Mittel an die Geistlichen statt[2]; in einigen gab es schon nicht unbedeutendes Kirchenvermögen; es bestand eine aus freiwilligen Beiträgen gebildete Kirchenkasse. Bei größeren Gemeinden ist daher wohl anzunehmen, daß gegen Ende dieser Periode der Bischof und vielleicht auch die Diakonen ihren Lebensunterhalt, falls sie persönlich nicht die notwendigen Mittel besaßen, aus dem kirchlichen Besitz der Gemeinde erhielten. Daß man aber auch darauf hielt, daß Priester nicht durch weltliche Verrichtungen ihren Amtspflichten entzogen würden (2 Tim 2, 4), zeigt der Beschluß einer karthagischen Synode vor 250, wonach einem Christen, der einen Priester zum Vormund seiner Kinder gegen das kirchliche Verbot bestimmt hatte, sogar nach dem Tode das Kirchengebet und das Opfer versagt ward[3].

13. Der Gottesdienst im 2. Jahrhundert; Taufe und eucharistische Feier.

Literatur. — Allgemeine Werke: Oben S. 111. Dazu: Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christl. Jahrhunderten. Tübingen 1872.

---

und Kallistus 140 f); b) diejenigen, die sich selbst entmannten; c) die der Unzucht oder sonst schwerer Verbrechen Überführten (Cypr., Ep. 65, c. 2 f, ed. Hartel S. 723 f); d) die Neophyten (1 Tim 3, 6; über clinici s. auch Cypr., Ep. 69, c. 13, S. 762); e) die Energumenen (Euseb., Hist. eccles. 6, 43).

[1] Die von Bickell (Der Zölibat, eine apostolische Anordnung, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1878, 26—64; 1879, 792—799) vertretene Ansicht, daß die Verpflichtung der Bischöfe wie auch der Presbyter und Diakonen zur Enthaltung von der Ehe auf apostolischer Anordnung beruhe, ist nicht stichhaltig. Die angeführten Argumente beweisen nur, daß die Virginität oder die Enthaltsamkeit in der Ehe als für den kirchlichen Dienst am passendsten betrachtet und auch tatsächlich vielfach geübt wurde. Vgl. Funk, Zölibat und Priesterehe im Altertum, in Kirchengesch. Abhandl. und Untersuchungen I, Paderborn 1897, 121—155.

[2] Iren., Adv. haer. 4, 18, 2. Orig., In Ios. hom. 17; In Prov. 3, 9 (Migne, Patr. gr. 12, 910—913; 13, 29). Cyprian (Ep. 1, c. 1, S. 466; Ep. 39, c. 5, S. 584 f) erwähnt sportulae und decimae.

[3] Conc. Carthag. bei Cypr., Ep. 1, ed. Hartel S. 465—467. Hefele, Konziliengeschichte I² 105.

Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik. 2 Bde. Freiburg 1883 ff (I. Bd, 1. Abteil. in 2. Aufl. von Ebner, ebd. 1894); dort die ältere Literatur. Schlecht, Die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche. Ebd. 1901. Cabrol, Les origines liturgiques. Paris 1906; deutsch von Pletl, Die Liturgie der Kirche. Kempten 1906. Cabrol, Introduction aux études liturgiques. Paris 1907; Les origines du culte catholique: Le paganisme dans la liturgie, in Revue pratique d'apologétique 1906, 209 ff 278 ff. v. Dobschütz, Sakrament und Symbol im Urchristentum, in Theol. Studien u. Kritiken 1905, 1—40. R. M. Wolley, The Liturgy of the primitive Church. Cambridge 1910. — Taufe und Katechumenat: Oben S. 111. Dazu: Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten christl. Jahrhunderten. Tübingen 1871. Mayer, Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten. Kempten 1868. O. Moe, Die Apostellehre und der Dekalog im Unterricht der alten Kirche. Gütersloh 1896. H. J. Holtzmann, Die Katechese der alten Kirche, in Theol. Abhandl., C. v. Weizsäcker gewidmet (1893) 59—110. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit. Leipzig 1903; Die beiden Wege und das Aposteldekret. Ebd. 1906. Kunze, Die Übergabe der Evangelien beim Taufunterricht. Ebd. 1909. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual, in Studien zur Gesch. und Kultur des Altertums III, 1—2, Paderborn 1909. Wieland, Wiedergeburt in der Mithrasliturgie und in der christl. Taufe, in Veröffentl. aus dem kirchenhistor. Seminar München III, 1 (1907) 329 ff. Staerk, Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche, sein apostol. Ursprung und seine Entwicklung. Freiburg 1903. Wall, History of Infant Baptism. London 1900. Dölger, Das Sakrament der Firmung histor.-dogm. dargestellt, in Theol. Studien der Leo-Gesellsch. XV, Wien 1906. Corblet, Histoire du sacrement du baptême. 2 Bde. Paris 1882. Art. Baptême (von P. de Puniet), Catéchèse (von Leclercq) und Catéchumenat (von P. de Puniet) im Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Fasz. 12—13, Paris 1907, 251 bis 346; Fasz. 20—21, ebd. 1910, 2530—2579 2579—2621 (alle mit reichen Literaturangaben). — Eucharistie: Oben S. 111 f. Dazu: Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten, in Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte III, 4, Mainz 1903. Struckmann, Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornicänischen Zeit, in Theol. Studien der Leo-Gesellsch. XII, Wien 1905. Semeria, La Messa nella sua storia e nei suoi simboli. Roma 1904. Corblet, Histoire du sacrement de l'eucharistie. 2 Bde. Paris 1884. Batiffol, La question de l'épiclèse eucharistique, in Revue du clergé français LVI (1908) 641 ff. Salaville, La liturgie décrite par St Justin et l'épiclèse, in Échos d'Orient 1909, 126 ff mit Forts. Baumstark, Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexil. Judentums, in Theologie und Glaube 1910, 353—370. Vgl. auch E. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Leipzig 1901; Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristl. und in der griech. Kirche, in Texte und Untersuchungen, N. F. XIV, ebd. 1905.

1. Die regelmäßige feierliche Aufnahme in die Kirche (initiatio) geschah durch die Taufe (vgl. oben S. 112), die daran sich anschließende Salbung und die Teilnahme an der Eucharistie. In dieser Form erscheint dieselbe am Ende des 2. Jahrhunderts allgemein verbreitet und wird so in der Mitte dieses Jahrhunderts durch Justinus[1] beschrieben (nur die Salbung ist hier nicht ausdrücklich erwähnt); diese Form ist wohl in der apostolischen Zeit begründet, da es nahe lag, den Neugetauften sogleich am eucharistischen Mahle teilnehmen zu lassen. Das Wesentliche war die von Christus (Mt 28, 19) vorgeschriebene Taufe im Namen der drei göttlichen Personen, das Bad der Wiedergeburt, welches die Johannestaufe nicht ersetzen konnte, daher die von Johannes Ge-

[1] Iustin., Apol. 1, 61 65.

tauften noch die christliche Taufe empfangen mußten (Apg 19, 1—7)[1]. Sie geschah gewöhnlich als förmliches Bad, durch Untertauchen der ganzen Person (Immersion), die ein Symbol des Begrabenwerdens mit Christus war, wie das folgende Emportauchen ein Zeichen der Auferstehung mit ihm (Röm 6, 4. Kol 2, 11 12). Diese Immersion war eine dreimalige, jedesmal beim Aussprechen des Namens einer der drei göttlichen Personen[2]. Doch wurde auch, namentlich bei Kranken (Klinikertaufe[3]), die Taufe durch Aspersion und Infusion erteilt, welche bereits die Apostellehre als zu Recht bestehende Form der Taufe erwähnt (s. oben S. 112). Hierbei fand nur die eigentliche Taufe statt. Dem Empfang der Taufe ging eine Zeit der Belehrung und der Prüfung des Kandidaten voraus. Eine solche Einrichtung lag, da die große Mehrzahl der Kandidaten für die Aufnahme in die Kirche aus bekehrten erwachsenen Heiden bestand — wenngleich auch die Kinder nach apostolischer Überlieferung die Taufe erhielten[4] —, in der Natur der Sache, und so bildete sich das Katechumenat

---

[1] Die Taufe heißt bei den Alten *παλιγγενεσία, ἀναγέννησις* (Jo 3, 3 5. Tit 3, 5. Orig., In Io. tom. 6, n. 17: Migne, Patr. gr. 14, 251), *λουτρόν* (Eph 5, 26. Iustin., Apol. 1, 61 f. Clem. Alex., Paed. 1, 6), *φώτισμα, φωτισμός* (Clem. Alex. a. a. O. Vgl. Iustin. a. a. O.), *τέλειον, χάρισμα* (Clem. Alex. a. a. O.), lavacrum regenerationis (Iren., Adv. haer. 5, 15, 3), sigillum, *σφραγὶς τῆς πίστεως* (Herm., Past. Sim. 9, 16), *τὸ διὰ ὕδατος λουτρὸν σύμβολον τύγχανον καθαρσίου ψυχῆς, χαρισμάτων θείων ἀρχὴ καὶ πηγή* (Orig. a. a. O.). Die Anrufung der drei göttlichen Personen ist notwendig (Iustin. a. a. O. 1, 61. Orig., De princ. 1, 3, 2; In Io. a. a. O. Tertull., Adv. Prax. c. 26. Cypr., Ep. 73, c. 18, ed. Hartel S. 792. Eulog. bei Phot., Biblioth. cod. 280. Phot., Amphiloch. q. 43: Migne, Patr. gr. 101, 301 f).

[2] Über die dreimalige Immersion vgl. Tertull. a. a. O. Nach Bildern aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts bestand in Rom der Taufritus damals in einer Verbindung der Immersion (Stehen im Wasser bis an die Knie) und Infusion (Besprengung des Hauptes). Vgl. de Rossi, Roma sotterr. II 334; Wilpert, Die Malereien in den Sakramentskapellen in der Katakombe des hl. Kallistus, Freiburg 1897; Die Malereien der Katakomben Roms, ebd. 1903, 255 ff.

[3] Über die Klinikertaufe vgl. Euseb., Hist. eccles. 6, 43; Cypr., Ep. 69 ad Magn. c. 12, ed. Hartel S. 760. Die Totentaufe denken einige als eine stellvertretende Handlung, wodurch sich jemand für verstorbene Freunde und Verwandte, die sich hatten taufen lassen wollen, wirklich taufen ließ, um ihnen die kirchlichen Suffragien zu verschaffen (Ad. Maier, Kommentar zum ersten Korintherbriefe 318. Döllinger, Christentum und Kirche 341), wofür auch Tertullian (De resurr. carnis c. 48) spricht, der aber bezweifelt, ob es vernünftigerweise geschehe. Chrysostomus (In 1 Cor. hom. 40, n. 1: Migne, Patr. gr. 61, 347 f) erwähnt einen solchen Gebrauch bei den Marcioniten, erklärt aber in 1 Kor 15, 29 *ὑπὲρ νεκρῶν* (sc. *τῶν σωμάτων*) in Bezug auf die getauften Personen selbst. Ähnlich Theodoret, In h. l. (Migne a. a. O. 82, 361): *εἰ δὲ νεκρόν ἐστι τὸ σῶμα καὶ οὐκ ἀνίσταται, τί δήποτε καὶ βαπτίζεται;* So auch Photius, Ökumenius (Migne a. a. O. 118, 877).

[4] Iren., Adv. haer. 2, 22, 4. Orig., In Rom. l. 5, n. 9 (Migne, Patr. gr. 14, 1047): Pro hoc et ecclesia ab Apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare etc.; In Luc. hom. 14 (ebd. 13, 1385): Et quia per baptismi sacramentum nativitatis sordes deponuntur, propterea baptizantur et parvuli (Jo 3, 5). Vgl. In Lev. hom. 8, n. 3 (ebd. 12, 496). Justinus (Apol. 1, 15) erwähnt solche, die *ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ*. Eine Synode unter Cyprian verwarf 252 die Ansicht des Bischofs Fidus, die Neugeborenen seien mehrere Tage ohne Taufe zu lassen (Cypr., Ep. 64 [al. 59], c. 2, ed. Hartel S. 718 f). So ergänzt die Tra=

16*

als Vorstufe heraus. Eine besondere Organisation des Katechumenates kennen wir im 2. Jahrhundert noch nicht. Daß jedoch zugleich mit der Belehrung der Neubekehrten in den christlichen Wahrheiten und Sittenvorschriften besondere religiöse Übungen schon sehr früh stattfanden, geht aus den Worten des hl. Justinus[1] hervor: „Alle jene, die zur Überzeugung gekommen sind und glauben, daß das wahr ist, was von uns gelehrt und gesagt wird (dies setzt den Unterricht voraus), und die angeloben, daß sie es vermögen, so zu leben (Versprechen vor der Taufe), werden angeleitet zu beten und unter Fasten von Gott die Verzeihung ihrer vorher begangenen Sünden zu erflehen; dabei beten und fasten wir mit ihnen." Tertullian erwähnt auch ein Sündenbekenntnis vor Empfang der Taufe, und die Apostellehre deutet an, daß nach der von ihr mitgeteilten Lehre „von den zwei Wegen" das christliche Sittengesetz den Bekehrten vor der Taufe eingeschärft wird.

Mit der feierlichen Taufe war, wie aus den Schriften Tertullians zuerst klar hervorgeht, in der alten Kirche die Firmung verbunden, bestehend in Händeauflegung und Salbung mit Chrisma durch den Bischof. Schon in der ersten Zeit teilten so die Apostel den von andern Getauften den Heiligen Geist mit (Apg 8, 14—17; 19, 5 6), wodurch dieselben bestärkt, gesalbt, gesiegelt wurden und das Unterpfand des Geistes in ihrem Herzen erhielten (2 Kor 1, 21 22). Dieses „Siegel der Gabe des Heiligen Geistes" war eine Vollendung der Taufe und gleich dieser unwiederholbar, später von Cyprian gleich ihr Sakrament genannt[2]. Fand die Taufe nicht feierlich durch den Bischof statt, so wurde diese Firmung nachträglich von ihm erteilt. Nach Spendung der Taufe und der Salbung wurden die neuen Gläubigen zum erstenmal in den gemeinsamen Gottesdienst geführt, wo ihnen auch das Abendmahl des Herrn gereicht ward.

Die regelmäßige Zeit für die feierliche Aufnahme der Neubekehrten in die Kirche war bereits im 2. Jahrhundert die Nacht vor dem Ostersonntag.

---

dition im Anschluß an Jo 3, 5 die Andeutungen in Apg 2, 39; 16, 15 33 und 1 Kor 1, 16; 7, 14. Über die von einigen Protestanten, auch von Neander, bestrittene Notwendigkeit der Kindertaufe war das Altertum sicher. Gegen den Aufschub der Taufe vgl. Cypr. a. a. O.; Euseb., Hist. eccles. 6, 43.

[1] I. Apol. 61.

[2] Über die Firmung (*σφραγίς, μύρον, βεβαίωσις τῆς ὁμολογίας*, confirmatio, perfectio, chrismatio) vgl. Iren., Adv. haer. 4, 38, 2; Tertull., De bapt. c. 7 8; De resurr. carnis c. 8; Adv. Marc. 1, 14; Cypr., Ep. 73, c. 9, S. 785; c. 21, S. 795. Die ausführliche Stelle über die Initiatio bei Tertull., De resurr. carnis c. 8 lautet: Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur. Von Novatian sagt Kornelius (bei Euseb., Hist. eccles. 6, 43), daß er auf dem Krankenbette getauft und auch nach seiner Genesung die Konfirmation durch den Bischof nicht an ihm vollzogen ward. Hier ist der Bischof als Spender der Sphragis vorausgesetzt, woran der Okzident stets festhielt, während im Orient und in Ägypten geradeso auch die Priester firmen konnten (Ps.-Ambros., In Eph. c. 4. Ps.-August., Quaest. Vet. et Novi Test. q. 101). Als wesentlich bei der Firmung erscheint die spezielle, bei der Chrismation vor sich gehende Berührung der einzelnen, eine wirkliche Handauflegung.

Tertullian erwähnt außerdem die Zeit der Pentekoste nach Ostern als für die Spendung der Initiatio geeignet; er fügt aber hinzu, daß, wenn von den Feierlichkeiten abgesehen werde, jeder Sonntag und jeder Tag für die Taufe geeignet sei[1].

2. Der regelmäßige feierliche Kultakt der christlichen Gemeinde war die Eucharistie, welche das christliche Abendmahl umschloß und vorzugsweise Liturgie genannt wird. Nach dem Gebote des Herrn ward Brot und Wein dargebracht und vom Bischof oder von den Priestern gesegnet, durch die Macht Gottes aber verwandelt in das Fleisch und Blut Jesu Christi und so von den Gläubigen als himmlische Speise und als göttlicher Trank genossen[2]. Neben der eucharistischen Feier bestanden auch im Anfang der nachapostolischen Zeit noch die Liebesmahle (Agapen) fort, wie sie in der apostolischen Zeit abgehalten worden waren (oben S. 115). Dieselben wurden vor allem eine Form der Armenunterstützung, indem wohlhabendere Gläubige diese einfachen Mahlzeiten für die Bedürftigen veranstalteten; doch sollte dabei der Bischof den Vorsitz führen, wie der hl. Ignatius von Antiochien fordert[3]. In dieser Gestalt, als regelmäßige Veranstaltung zur Armenpflege, unter Leitung des Bischofs und der Diakonen, denen die Verwaltung der Almosen und der Opfergaben oblag, erhielten sich die Liebesmahle. Sie waren gegen Ende des 2. Jahrhunderts besonders auch mit den Feierlichkeiten bei der Bestattung der Toten verbunden. Seit dem Anfange des 2. Jahrhunderts finden wir jedenfalls keine Spur mehr von einer Verbindung des eucharistischen Mahles mit der Agape, falls in der apostolischen und der ersten nachapostolischen Zeit eine solche bestanden hat. Die Eucharistie entwickelte sich selbständig und nahm rasch feste Formen an. Auch die Charismen der apostolischen Zeit, jene Äußerungen der individuellen Inspiration durch den Heiligen Geist, die noch in der Apostellehre[4] beschrieben werden, hörten im Anfange des 2. Jahrhunderts auf. Dem vom Vorsteher gesprochenen eucharistischen Gebete über das Brot und den Wein gingen, wie in der apostolischen Zeit (oben S. 113 f), Lesungen aus den heiligen Schriften, Gesänge (Psalmen, Hymnen) und gemeinschaftliche Gebete für die Gläubigen, die Herrscher und alle Menschen voraus. Dieser erste Teil der eucharistischen Feier erhielt allmählich eine genauere, festere Ausgestaltung; es bildeten sich regelmäßig gebrauchte Formeln dafür aus. Auf das eucharistische Gebet folgte das Brotbrechen, und dann genossen alle Anwesenden das heilige Mahl von Brot und Wein[5].

---

[1] Tertull., De baptismo c. 19. — Über die der Taufe vorhergehenden Abschwörungen vgl. Tertull., De corona mil. c. 3.

[2] Das Wort λειτουργία, häufig in der LXX (vgl. Apg 13, 2; Phil 2, 17; Röm 15, 16; Hebr 8, 6 ff; 9, 21; 10, 11; Constitut. apost. 2, 25; Can. apost. n. 27; Testament. duodecim Patriarch., Levi c. 3), ward bei den Griechen stehender Ausdruck, wie bei den Lateinern Missa. Sonst steht auch ἱερουργία, ἀναφορά, προσφορά, μυστήριον, τελετή, λειτουργία τῆς οἰκονομίας, σύναξις, collecta. Schon Klemens von Rom (Ep. 1 ad Cor. c. 40 41 44) verbindet λειτουργίας καὶ προσφοράς.

[3] Ign., Ep. ad Smyrn. c. 8. [4] Didache c. 11.

[5] Über die im Pliniusbriefe beschriebene Feier vgl. Stoffler, Das Problem der altchristl. Agape und der Pliniusbrief an den Kaiser Trajan, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1909, 606 ff; dazu Baumgartner, ebd. 613 ff.

Ziemlich ausführliche Nachrichten über die eucharistische Feier besitzen wir in der Apostellehre (Kap. 14)[1], in den Briefen des hl. Ignatius von Antiochien[2] und in der ersten Apologie des hl. Justinus (Kap. 65 66 67). Dazu kommt das Gebet im Klemensbrief an die Korinther (Kap. 59 60 61), welches unzweifelhaft Reminiszenzen aus den Gebeten bei der Liturgie enthält. Am klarsten drückt sich über die Feier selbst Justinus aus: „Nachdem die Verlesung der Schriften der Propheten und der Apostel, die Ansprache des Vorstehers und die folgenden Gebete beendigt sind, wird dem Vorsteher Brot und mit Wasser gemischter Wein gebracht; dieser nimmt es und bringt Lob und Preis dem Allvater durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes dar; er spricht dann eine Danksagung und Gebete aus; das Volk antwortet mit Amen. Die Diakonen verteilen das gesegnete Brot und den gesegneten Wein an alle Anwesenden und tragen sie zu den Abwesenden hin."[3] Dabei sagt uns Justinus deutlich, was er von diesem gesegneten Brote hält. „Wir nennen diese Speise Eucharistie, und es darf niemand daran teilnehmen, der nicht an die Wahrheit unserer Lehre glaubt, vorher getauft worden ist zur Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt und so lebt, wie auch Christus gelebt hat. Denn nicht als gemeines Brot und als gemeinen Trank nehmen wir sie, sondern sowie Jesus Christus unser Heiland Fleisch geworden ist und Fleisch und Blut zu unserer Erlösung angenommen hat, so glauben wir auch, daß die durch das Gebet, welches seine Worte enthält, gesegnete Speise, durch welche unser Fleisch und Blut durch Verwandlung (*μεταβολή*) genährt wird, jenes fleischgewordenen Jesu Fleisch und Blut sei. Denn die Apostel haben in den von ihnen verfaßten Denkwürdigkeiten, die Evangelien heißen, überliefert, daß ihnen dies von ihm aufgetragen worden sei, als er Brot nahm und, indem er es danksagend segnete, sprach: ‚Das tut zu meinem Andenken.'" In seinem Dialog mit dem Juden Tryphon bezeichnet derselbe Justinus die Eucharistie als Opfer, worin die Weissagung Mal 1, 10 f erfüllt sei, als ein Opfer, das in der ganzen Welt zur Verherrlichung des göttlichen Namens dargebracht werde, das aber Gott von niemand annehme als von seinen Priestern. Dieselbe Beziehung zu den Worten des Malachias und denselben Opfercharakter deuten auch andere Väter dieser Zeit an, sehr bestimmt Irenäus. Die Kirche hatte einen den Dienern der Stiftshütte unzugänglichen Opferaltar (Hebr 13, 10)[4].

---

[1] Die Frage, ob die Gebete in Kap. 9 und 10 der Didache bei der Eucharistie oder bei der Agape gebraucht wurden, ist kontrovers. Vgl. Ladeuze, L'eucharistie et les repas communs dans la Didache, in Revue de l'Orient chrétien 1902, 339 ff; Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie (oben S. 242) 6 ff; Batiffol, L'eucharistie dans la Didache, in Revue biblique 1905, 58 ff; Funk, Die Agape, in Kirchengesch. Abhandl. und Untersuch. III, Paderborn 1907, 3 ff; Baumgartner, Eucharistie und Agape im Urchristentum, Solothurn 1909, 271 ff; Bock, Didache IX—X, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1909, 417 ff 667 ff.

[2] Ad Smyrn. c. 7; Ad Ephes. c. 20.

[3] Der Versuch Harnacks (Brot und Wasser, die Abendmahlselemente bei Justin, in Texte und Untersuch. VII, 2, Leipzig 1891), als Elemente der eucharistischen Feier bei Justin Brot und Wasser zu erweisen, ist mit Recht allgemein abgelehnt worden.

[4] Iustin., Dial. c. Tryph. c. 41 116 117. Iren., Adv. haer. 4, 17, 5 et c. 18; 5, 2, 2 3.

Die liturgischen Versammlungen wurden in den großen Sälen der Privathäuser wohlhabender Gläubigen abgehalten, die gewiß vielfach schon dauernd der Gemeinde für diesen Zweck zur Verfügung gestellt wurden. Eigene, den Gemeinden gehörende Häuser, welche religiösen Zwecken ausschließlich dienten, gab es in dieser Zeit noch nicht [1].

Beim feierlichen Gottesdienste ward das Abendmahl unter den beiden Gestalten des Brotes und des Weines empfangen. Es ward aber auch nur unter der einzigen Brotsgestalt gereicht; in dieser erhielten es die Gläubigen, besonders in Zeiten der Verfolgungen, mit nach Hause; die neugetauften Kinder erhielten es in der Gestalt des Weines [2]. Man gab damals den Gläubigen die Eucharistie in Brotsgestalt in die Hand [3], und in dieser Gestalt sandten auch Bischöfe dieselbe einander zum Zeichen der Gemeinschaft zu [4]. Teilnahme an dem Empfange der Eucharistie war das vorzüglichste Recht der in ungetrübter Gemeinschaft der Kirche stehenden Christen, die in ihr den höchsten Genuß, den Vorgeschmack der himmlischen Seligkeit, das Unterpfand der Unsterblichkeit erblickten; Ausschluß von ihr war die Strafe für schwere Schuld; nach der Lossprechung der Sünder, nach vollzogener Buße, wurde ihnen die Teilnahme wieder gewährt. Ein sehr wichtiges Zeugnis enthält in dieser Hinsicht ein Brief des Bischofs Dionysius von Alexandrien [5]. Ein Greis, der ein untadelhaftes christliches Leben geführt hatte, fiel in der Verfolgung ab. Er flehte vergebens um Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft. Als er nun in eine schwere Krankheit fiel, schickte er seinen Enkel zum Priester, damit ihm dieser vor dem Tode die Lossprechung erteile. Der Priester selbst war krank und konnte nicht hingehen. Da jedoch Dionysius befohlen hatte, reuigen Abgefallenen die Lossprechung zu erteilen, gab der Priester dem Knaben ein Teilchen vom konsekrierten Brote, damit er dasselbe in Wasser tauche und dem Greise reiche. Dies geschah, und kaum hatte der kranke Greis die Eucharistie hinuntergeschluckt, als er den Geist aufgab. „Ist er nicht offenbar so lange aufbewahrt und am Leben erhalten worden, bis er die Lossprechung empfangen und nach Verzeihung seiner Sünden ob der vielen guten Werke, die er vollbracht, von Christus anerkannt werden konnte?" So schließt Dionysius seinen Bericht. Schwere Sünde war es, den Leib des Herrn unwürdig zu genießen; das hieß das Gericht im Genusse sich zuziehen, daher eine reifliche Selbstprüfung vor dem Hinzutritt zu diesem erhabenen Geheimnisse schon von den Aposteln vorgeschrieben war (1 Kor 11, 27—29).

---

[1] Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude im Altertum, Köln 1893.

[2] Über die Kommunion unter einer Gestalt vgl. Dionys. Alex. bei Euseb., Hist. eccles. 6, 44. Tertull., Ad uxor. 2, 5; De orat. c. 19. Cypr., De laps. c. 26, ed. Hartel S. 256; Ep. 62 ad Caecil. c. 8, S. 707.

[3] Das Empfangen des konsekrierten Brotes mit den Händen beweisen die Worte des Kornelius und des Dionysius von Alex. bei Euseb., Hist. eccles. 6, 43; 7, 9, sowie die Inschrift von Autun: ἰχθὺν (den eucharistischen Christus) ἔχων παλάμαις (Pohl, Das Ichthysmonument von Autun, Berlin 1880).

[4] Euseb., Hist. eccles. 5, 24; über das Verbot des Konzils von Laodikea can. 14 vgl. Hefele, Konziliengeschichte I² 760.

[5] Bei Euseb., Hist. eccles. 6, 44.

14. Die heiligen Zeiten und Tage im 2. Jahrhundert. Der Osterfeierstreit.

Literatur. — H. Kellner, Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtl. Entwicklung. Freiburg 1901; 3. Aufl. 1911 (mit Literaturverzeichnis XIII—XV). Probst, Kirchliche Disziplin in den drei ersten christl. Jahrhunderten, Tübingen 1873, 241 ff. Th. Zahn, Geschichte des Sonntags. Hannover 1878 (auch in Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 2. Aufl., Erlangen 1898). Förster, Die christliche Sonntagsfeier bis auf Konstantin d. Gr., in Deutsche Zeitschr. für Kirchenrecht XVI (1906) 100 ff. Schürer (oben S. 112). Milne, Primitive Christianity and Sunday Observance. Norwich 1900. Gamble, Sunday and the Sabbat. New York 1901. Leitner, Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christl. Altertum. Freiburg 1906. Linsenmayer, Entwicklung der kirchl. Fastendisziplin. München 1877. F. X. Funk, Die Entwicklung des Osterfastens, in Kirchengeschichtl. Abhand. I 241—278.

Osterfeierstreit. Quellen: Texte im Chronicon Paschale (Migne, Patr. gr. 92, 80). Euseb., Hist. eccles. 4, 26; 5, 22 23 24 25 26. — Literatur: Weitzel, Die christl. Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte. Pforzheim 1848. Hilgenfeld, Der Paschastreit der alten Kirche. Halle 1860. Schürer, De controvers. paschalibus. Lips. 1869. Hefele, Konziliengeschichte I (2. Aufl.), 86—101. Bihlmeyer, Der Besuch Polykarps bei Anicet und der Osterfeierstreit, im Katholik, 3. Folge XXV (1902) 314—325.

1. Solange die Verbindung zwischen den Christen und den Juden nicht abgebrochen war, besuchten die Judenchristen am Sabbat die Synagoge, gleichwie die Gläubigen der Urgemeinde in Jerusalem am Gottesdienste im jüdischen Tempel teilgenommen hatten. Daneben hatten die Christen von Anfang an ihre besondere gottesdienstliche Versammlung, welche nach der definitiven Trennung der Kirche vom Judaismus allein übrigblieb (s. oben S. 112 ff). Jene wurde schon seit der Apostelzeit am ersten Wochentag, dem Sonntag, zur Erinnerung an die Auferstehung des Herrn abgehalten. Derselbe wurde gefeiert als Tag des Gebetes und heiliger Ruhe ohne die ängstliche Scheu der Juden, ohne Fasten, ohne knechtische Arbeit[1]. Der Sonntag war in der alten Kirche der eigentliche liturgische Tag. Der Mittwoch und Freitag dagegen, die an das Leiden des Herrn und seinen Tod erinnerten, wurden als halbe Fasttage (bis mittags 3 Uhr, Stationentage) begangen[2]. In einzelnen Kirchen fand an diesen Tagen bereits im 2. Jahrhundert eine besondere liturgische Feier statt, die in Afrika mit dem eucharistischen Opfer verbunden war, wie Tertullian bezeugt[3]; die Art der Feier war verschieden. Einzelne Gläubige dehnten das Fasten bis auf den Samstag aus; dieser Tag wurde speziell in Rom allgemeiner Fasttag. Die Tage, an denen man den Bräutigam entfernt dachte (Mt 9, 15), waren Tage des Fastens[4], der Tag seiner Auferstehung, seiner glorreichen Erscheinung, Tage der Freude.

---

[1] Auf den Sonntag (*κυριακὴ* scil. *ἡμέρα*) weisen die Stellen Offb 1, 10; Apg 20, 7 f; 1 Kor 16, 2 vgl. mit Mt 28, 1; Jo 20, 26. Barnab., Ep. c. 15. Ignat., Ad Magn. c. 9. Iustin., Apol. 1, 67: *τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ.* Tertull., De orat. c. 23; De corona mil. c. 3; Apol. c. 16. Melito von Sardes schrieb *περὶ κυριακῆς.* Dionysius von Korinth (bei Euseb., Hist. eccles. 4, 23) erwähnt *τὴν κυριακὴν ἁγίαν ἡμέραν.*

[2] Didache 8, 1. Hermas, Pastor Sim. 5, c. 1. Tertull., De ieiunio 2, 14. Clem. Alex., Strom. 6, 75. Orig., In Lev. hom. 10, n. 2.

[3] Tertull., De orat. c. 14. [4] Tertull., De ieiunio c. 2.

Außer dieser wöchentlichen Feier wurde in der alten Kirche jährlich das Andenken an den Erlösungstod Christi und an seine Auferstehung feierlich begangen. Hauptfest war Ostern, das nach dem Brauche der Synagoge, aber mit veränderter Bedeutung als Tage des Leidens und der Auferstehung Christi gefeiert wurde. Die 50 Tage nach Ostern (Pentecoste) waren eine Zeit der Freude[1]. Origenes deutet an, daß am Schlusse dieser Freudenzeit, am Pfingstsonntag, das Andenken an die Herabkunft des Heiligen Geistes gefeiert wurde. Dem Osterfeste ging eine längere Vorbereitung voraus, die dem Fasten gewidmet war. In dem bald zu behandelnden Osterfeierstreit bildet die Frage, wann das Fasten aufhören soll, einen Hauptpunkt. Dieses besondere Fasten vor Ostern war in der ganzen Kirche üblich und reicht nachweisbar in die nachapostolische Zeit zurück; Irenäus beruft sich für die Praxis der römischen Kirche auf die Päpste Telesphorus und Xystus, welche bereits dieselbe eingehalten hatten. Die Dauer und die Art des Fastens waren jedoch verschieden; ebenso die Tage, an welchen dasselbe gehalten wurde[2]. Mit Ostern hörte alles Fasten auf, und es wurde nun die Zeit gefeiert, in der Christus sich noch bei seinen Jüngern befand (40 Tage nach Apg 1, 3), mit Anschluß der folgenden 10 Tage bis Pfingsten. Außer dem Osterfeste mit dem voraufgehenden Fasten und der darauffolgenden Festzeit gab es im 2. Jahrhundert kein in der Kirche allgemein gefeiertes Fest. In einzelnen Gemeinden wurde jedoch das Andenken an den Todestag hervorragender Märtyrer als lokaler Festtag dieser Gemeinde gefeiert. Das älteste Zeugnis dafür bietet uns der Brief über den Tod des hl. Polykarp. Dieser Gebrauch, der aus der Sitte erwachsen ist, am Jahrestage des Todes eines Gläubigen überhaupt dessen Gedächtnis im Kreise der Verwandten und Bekannten zu begehen, bestand um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom und im Abendlande wohl noch nicht, da sich sonst kaum erklären ließe, warum in den ältesten römischen Verzeichnissen der Märtyrerfeste die Namen berühmter Blutzeugen, wie Papst Telesphorus, Justinus u. a., fehlen. Gegen Ende des genannten Jahrhunderts jedoch bezeugt Tertullian die Sitte, am Jahrestage der Verstorbenen eine Feier mit eucharistischer Oblatio

---

[1] Tertull., De idololatria c. 14; De baptismo c. 19; De corona mil. c. 3: Die dominico ieiunium nefas ducimus vel de geniculis adorare. Eadem immunitate a die Paschae in Pentecosten usque gaudemus. Vgl. Orig., C. Cels. 8, 22.

[2] Das Wort *πάσχα*, das einige Griechen sogar von *πάσχειν* ableiten wollten, ist das hebräische פֶּסַח, daraus פַּסְחָא (Ex 12, 21 27), *διαβατήρια* (Orig., C. Cels. 8, 22) und ward auch von Christus als Osterlamm (1 Kor 5, 7) gebraucht. Pascha bedeutete bald die ganze Leidens-(Kar-)woche (*ἑβδομάς μεγάλη*, sancta), bald die ganze Festfeier, bald nur einen oder den andern Wochentag. Vgl. Tertull., De ieiunio c. 14; De orat. c. 14; Euseb., Vita Const. 3, 18; Epiph., Haer. 50, 4. Von der Verschiedenheit des Fastens handeln Iren. bei Euseb., Hist. eccles. 5, 24; Dionys. Alex., Ep. ad Basil. (Pitra, Iuris eccles. Graecor. historia et monumenta I 541—545). An den strengen Fasttagen fastete man bis zum Abend (pleniieiunium), an andern nur bis 3 Uhr (semiieiunium); eine dritte Art des Fastens (*ὑπέρθεσις*, superpositio), die früher dem Willen des einzelnen überlassen blieb, erklärten die Montanisten für obligatorisch; von ihr handelt auch Conc. Eliber. can. 23, 26. Zur Zeit des Irenäus hielten einige 24, andere 40 Stunden und noch länger das strengste Fasten ein, die Xerophagien, die der Okzident meistens nur am Karfreitage beobachtete.

zu begehen; in der Folgezeit wurde nun in besonderer Weise auch das Andenken an die Märtyrer an deren Todestag (dies natalis) gefeiert [1].

2. Bezüglich der Osterfeier und des vorausgehenden Fastens entstanden im 2. Jahrhundert mehrere Streitigkeiten. Die Asiaten hatten eine andere Praxis als Rom und die übrigen Kirchen; obschon sonst den Ebioniten ferne stehend, feierten sie mit diesen als Todestag Christi den 14. Nisan, auf welchen Wochentag er auch fallen mochte, die Auferstehung am 16. Nisan, während man in Rom und anderwärts letztere stets an einem Sonntag, den Todestag stets an einem Freitag feierte, und wenn dieser nicht auf den 14. Nisan fiel, an dem Freitage nach demselben. In Rom war der Wochentag, in der Provinz Asien der (hebräische) Monatstag entscheidend. Hier beendigte man das Fasten immer mit dem 14. Nisan, in Rom erst am Ostersonntage, was für reisende Christen mit vielen Unzuträglichkeiten verbunden war. Dabei war auch die Art des Fastens in den einzelnen Kirchen verschieden, nicht bloß die Dauer. Als unter Papst Anicet Bischof Polykarp von Smyrna nach Rom kam, ward über diese Unterschiede verhandelt, ohne daß eine Vereinigung zustande kam; es störte dies aber die Gemeinschaft nicht, und Anicet ließ den asiatischen Bischof feierlich das Opfer darbringen [2]. Mehrere Jahre später, um 170, trat in Laodikea nach dem Martertode des dortigen Bischofs Sagaris eine Partei hervor, die Ostern ganz auf jüdische und ebionitische Art mit einem Lamme am 14. Nisan feierte (häretische Quartodezimaner). Dies veranlaßte einen mehrfachen Schriftenwechsel, an dem sich Melito, Apollinaris und andere beteiligten; wenn auch die Genannten als Asiaten den Todestag Christi am 14. Nisan, und zwar als Freudentag (in Rom galt der Karfreitag als Tag der Trauer) begingen, so waren sie doch von einer jüdischen Feier desselben und dem ganzen jüdischen Ritus weit entfernt [3]. Dieselbe judaistische Richtung suchte in Rom ein Priester Blastus zu verbreiten [4]. Dies war es wohl hauptsächlich, was die römische Kirche bald zu strengerem Auftreten gegen die asiatische Osterfeier bewog, die den judaisierenden Bestrebungen Vorschub zu leisten schien. Papst Viktor befahl Synoden abzuhalten, um festzustellen, wie es in den verschiedenen Teilen der Kirche gehalten werde (196—198). Alle Bischöfe, mit Ausnahme einer Provinz, sprachen sich auf ihren Zusammenkünften für den

---

[1] Die Heiligenverehrung ist somit auf einem christlichen Boden erwachsen und nicht aus dem antiken Heidentum entsprossen, wie Lucius (Die Anfänge des Heiligenkultes in der christl. Kirche, herausgeg. von Anrich, Tübingen 1904) nachzuweisen sucht. Vgl. J. P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im Altertum, Mainz 1900. Vacandard, Origines du culte des saints, in Revue du clergé français LXIV (1910) 293—315 (mit Forts.).

[2] Iren. bei Euseb., Hist. eccles. 5, 24.

[3] Quartodezimaner in Laodikea bei Euseb. a. a. O. 4, 26. Daß Melito durch Klemens von Alex. bekämpft ward, ist bei Euseb. a. a. O. vgl. mit 6, 3 nicht gesagt, sondern nur, daß dieser aus Anlaß der Schrift Melitos über diese Frage schrieb; auch ist mit nichten erwiesen, daß Claudius Apollinaris von Melito abwich.

[4] Von Blastus (Euseb. a. a. O. 5, 15) heißt es (Append. zu Tertull., De praescr. c. 53): Blastus, qui latenter vult Iudaismum introducere . . . Pascha enim dicit non aliter custodiendum esse nisi secundum legem Moysi XIV^{a} mensis. Er war nach Pacian., Ep. 1 (Gallandi, Biblioth. vet. Patr. VII 257), Montanist, nach Theodoret., Haer. fab. 2, 23, Valentinianer.

römischen Gebrauch aus, so Palmas von Amastris im Pontus, so die Bischöfe von Achaia, Ägypten, Palästina und Gallien; sie erklärten es für eine kirchliche Regel, daß das Fest der Auferstehung bloß am Sonntag gefeiert werden dürfe. Nur Bischof Polykrates von Ephesus verteidigte mit den Bischöfen der Provinz Asia die asiatische Ansicht, indem er sich auf die Überlieferung der Apostel Philippus und Johannes sowie mehrerer kleinasiatischer Heiligen, auch des Polykarp, berief, denen man römischerseits die Tradition von Petrus und Paulus entgegenhielt. Papst Viktor bedrohte die Kleinasiaten für den Fall weiteren Widerstandes mit der Exkommunikation; doch machte ihm Bischof Irenäus von Lyon Vorstellungen unter Berufung auf das Benehmen des Anicet gegen Polykarp und auf den Grundsatz, daß die Verschiedenheit der Riten, insbesondere des Fastens, die Einheit des Glaubens nicht störe, vielmehr noch stärker hervortreten lasse. Irenäus, der selbst dem römischen Gebrauche huldigte, scheint auch Gehör gefunden zu haben; aller Wahrscheinlichkeit nach stand Viktor von weiterem Einschreiten gegen Polykrates und die Seinen ab. Einzelne kleinasiatische Bischöfe folgten übrigens der römischen Anordnung, die dann auf dem nicänischen Konzil 325 allgemein vorgeschrieben wurde, wie sie denn auch der bei weitem größere Teil der Kirche schon vorher beobachtete.

Es bestanden aber noch weitere Differenzen, die wir hier im Zusammenhange mit dem Osterfeierstreit behandeln wollen. In Rom konnte der Karfreitag nie vor den 14. Nisan fallen, wohl aber war dies bei den Alexandrinern der Fall. Dazu kam die Frage, ob dieser 14. Nisan *(ιδ')* vor oder nach der Tag- und Nachtgleiche des Frühlings anzusetzen sei. Die alten Juden hatten ihn immer am ersten Vollmond nach derselben gefeiert, und danach war auch die Auferstehung Christi nach derselben anzusetzen. Nach der Zerstörung Jerusalems begingen aber die Juden denselben Tag schon vor dem Frühlingsäquinoktium. Es entstand nun die (zunächst astronomische) Frage, wie das Mondsdatum des 14. Tages des ersten jüdischen Monats Nisan mit dem Sonnenjahre in Verbindung zu bringen sei. Die meisten Christen hielten an dem älteren jüdischen Brauche fest [1] und richteten sich nicht mehr nach den Juden. Andere dagegen, wenn auch an Zahl geringer, nahmen die jüdische Rechnung zum Muster, so daß — gegen den Brauch der übrigen Christenheit — ihr Osterfest auch vor das Frühlingsäquinoktium fallen konnte; sie waren Verächter des Äquinoktiums und hießen Protopaschiten. Nun wurden die verschiedenen Osterzyklen angefertigt, die aber nicht allgemeine Aufnahme fanden. Hippolyt hielt den 18. März für die Zeit des Frühlingsäquinoktiums, Anatolius den 19. März, andere Alexandriner den 21. Die Synode von Arles 314 verordnete can. 1, das Passah sei an einem Tage und zu derselben Zeit auf dem ganzen Erdkreise zu feiern, und der römische Papst möge hierüber nach gewohnter Weise nach allen Gegenden Briefe senden. Da aber die Alexandriner in jener Zeit die berühmtesten Astronomen besaßen, so bestimmte nachher das nicänische Konzil 325, es sei dem Bischof von Alexandrien die Berechnung der Osterzeit anheimzugeben und von diesem dem Papste zu weiterer Bekanntgabe mitzuteilen. Dieses letztere Konzil verbot überhaupt, Ostern mit den Juden zu

[1] Hippolyt, Dionysius von Alexandrien.

feiern, und verordnete, er sei stets am Sonntag nach dem 14. Nisan zu halten, welcher Tag immer nach der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche angesetzt werden müsse, so daß das Fest nicht zweimal in einem Sonnenjahre gefeiert werde. Fiel der 14. Nisan auf einen Sonntag, so war das Osterfest acht Tage später zu begehen [1].

15. Die kirchliche Bußdisziplin im 2. Jahrhundert.

Quellen: Clem. Rom., Ep. 1 ad Cor. Hermas, Pastor, an zahlreichen Stellen. Dionysius Corinth. bei Euseb., Hist. eccles. 4, 31. Iren., Adv. haer. 4, 40. Tertull., De poenitentia u. De pudicitia. Philosoph. 9, 12. — Literatur: Frank, Die Bußdisziplin. Mainz 1867. Probst, Sakramente und Sakramentalien, Tübingen 1872, 244 ff. Funk, Art. „Bußdisziplin" in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon II (2. Aufl.) 1561 ff; Zur altchristl. Bußdisziplin, in Kirchengeschichtl. Abhandl. I 155 bis 181. J. Blötzer, Die geheime Sünde in der altkirchl. Bußdisziplin, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1887, 483 ff 593 ff. Schanz, Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1897, 27—69. Stufler, Die Bußdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1907, 433 ff. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. 2. Aufl. II. Tl. Freiburg 1910. A. Boudinhon, Sur l'histoire de la pénitence, in Revue d'histoire et de littér. relig. 1897, 306 ff 496 ff. Batiffol, Les origines de la pénitence, in Études d'hist. et de théol. positive I, 4e éd. Paris 1906. Vacandard, La confession sacramentelle dans l'église primitive, und La pénitence publique dans l'église primitive, beide Paris 1903 (Science et Religion); Études de critique et d'histoire religieuse. 2e sér. Paris 1910. Vanbeck, La pénitence dans les écrits des premières générations chrétiennes, in Revue d'hist. et de littér. relig. 1910, 436—465. B. di Dario, Il sacramento della penitenza nei primi secoli del crist. Napoli 1908. Mattiussi, Della penitenza nei primi secoli. Milano 1901 (Estr. dalla „Scuola cattolica"). H. C. Lea, A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church. 3 Bde. Philadelphia 1896 ff (mit Vorsicht zu benutzen). Roberts, A Treatise on the History of Confession until its Development into Auricular Confession. Cambridge 1901. Swete, Penitential Discipline in the first three Centuries, in Journ. of Theol. Stud. 1903, 321—337. O'Donnell, Penance in the primitive Church. Dublin 1907. Pijper, Geschiedenis van boete en biecht in de christelijke kerk. Haag 1908. Damen, De behandeling der „peccata capitalia" in de christelijke oudheid, in Nederlandsche katholieke stemmen X (1910) 305—313 (mit Forts.). — Batiffol, Hermas et le problème moral au 2e siècle, in Revue biblique 1901, 337 ff. Feder, Justin der Märtyrer und die altchristl. Bußdisziplin, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1905, 758 ff. Koch, Die Sündenvergebung bei Irenäus, in Zeitschr. für neutestamentl. Wissensch. 1908, 35 ff. Stufler, Die Sündenvergebung bei Irenäus, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1908, 488 ff. E. Preuschen, Tertullians Schriften De poenitentia und De pudicitia mit Rücksicht auf die Bußdisziplin untersucht. Gießen 1890. Vgl. auch die Literatur unten Vierter Abschnitt, § 9.

Durch ein feierliches Gelöbnis vor dem Empfang der Taufe hatte sich der Neubekehrte verpflichtet, die Vorschriften des christlichen Sittengesetzes treu zu

---

[1] Hippol., Cycl. pasch. bei Migne, Patr. gr. 10, 875 f. De Rossi, Inscript. christ. urbis Romae I LXX f LXXX f. Epiph., Haer. 70, 12 f. Über das nicänische Dekret vgl. Athan., De decretis Nicaenae synodi c. 5; Euseb., Vita Const. 3, 28. Socr., Hist. eccles. 1, 9; Theodoret. a. a. O. 1, 10; Cyrillus von Alex. (Prolog. pasch.; vgl. Petav., Doctrina temp. t. 2, append. S. 502; Bucher, Doctr. temp. 481) bezeugt den der alexandrinischen Kirche wegen ihrer astronomisch gebildeten Glieder gegebenen Auftrag. Der römische Stuhl hatte den richtigen Ostertag allenthalben zu verkündigen. Vgl. Leo M., Ep. 121, al. 94; Opp. I 1228, ed. Ballerini.

erfüllen. Nicht alle Christen blieben diesem Versprechen treu. Es gab natürlich auch Unheilige, die in ihre früheren Sünden zurückfielen. Solche unwürdigen Glieder wurden aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen durch den schon in der Synagoge geübten Bann (Exkommunikation), bis sie durch entsprechende Genugtuung ihre Sünde gesühnt hatten. Für diese in Sünden gefallenen Christen bestand die Bußdisziplin. Christus hatte den Aposteln die richterliche Gewalt erteilt, Sünden zu behalten und nachzulassen (Jo 20, 22 23), zu binden und zu lösen (Mt 18, 18). Petrus insbesondere, gewissermaßen der Hausvater, erhielt in höchster Potenz die Schlüsselgewalt (Mt 16, 19), zu öffnen und zu schließen. Jakobus (5, 16) ermahnte zum Bekenntnis der Sünden; die ersten Gläubigen bekannten ihre einzelnen Sünden vor den Aposteln (Apg 19, 18). Für den durch Zurechtweisung nicht gebesserten Sünder hatte der Heiland selbst die Ausschließung angekündigt (Mt 18, 15—17); Paulus handhabte sie sowohl gegen Irrlehrer (2 Thess 3, 6 14. 1 Tim 1, 20) als auch gegen die schwerer Sittlichkeitsvergehen Schuldigen, wie gegen den Blutschänder zu Korinth, den er (1 Kor 5, 1 ff) dem Satan übergab (nach Job Kap. 1 2), damit er am Leibe gezüchtigt, seine Seele aber gerettet werde, dann aber wieder (2 Kor 2, 9—11) begnadigte[1]. Nach den Weisungen Christi und dem Beispiele der Apostel handhabte auch die Kirche die Disziplin der Buße. Wer mit einem Glaubensgenossen Streit hatte, durfte der gottesdienstlichen Versammlung nicht beiwohnen, bis sie sich ausgesöhnt hatten[2]. Gläubige, die sich eines schweren Vergehens schuldig gemacht hatten, als welche im 2. Jahrhundert hauptsächlich Götzendienst (Rückfall ins Heidentum), Totschlag und Ehebruch (und andere schwere fleischliche Sünden) erscheinen, wurden durch ein Urteil des Bischofs aus der Kirche ausgeschlossen und durften den Versammlungen nicht mehr beiwohnen. Offene und schwere Sünden der einzelnen waren eine große Beleidigung Gottes und der Kirche, welche nach innen dadurch böses Beispiel, nach außen Verlust ihres guten Namens erlitt. Sie konnten dieselben nur sühnen durch eine „mühevolle Taufe", das „zweite Brett nach dem Schiffbruch", die Buße, die ihnen die Wiederversöhnung (Rekonziliation), den „Frieden" verschaffte. Die Bußübungen bestanden in leiblichen Abtötungen (Fasten, Nachtwachen), in Gebeten und in Anrufung der Fürbitte der Gläubigen. Es war gleichsam eine Wiederholung der Probezeit vor der Taufe, nur viel strenger und mit schweren Entsagungen verbunden. Nachdem der ausgeschlossene Sünder eine Zeitlang die Buße geübt hatte, konnte er durch den Bischof wieder in die Kirche aufgenommen werden[3];

---

[1] Über den Bann s. Kober, der Kirchenbann, Tübingen 1857, 1—14. Für den Bann (excommunicatio, חֵרֶם) kommen vor: tradere Satanae (1 Kor 5, 5. 1 Tim 1, 20), necare gladio spirituali (Cypr., Ep. 4 ad Pomp. c. 4, ed. Hartel S. 477), *ἀνάθεμα* (Gal 1, 8 f), Maranatha (1 Kor 16, 22 = Dominus venit, von Hieronymus [Ep. 26 ad Marcell.] als syrisches Wort erklärt, von Chrysostomus [In 1 Cor. hom. 44] fälschlich für hebräisch gehalten), *ἀφορισμός* (Can. apost. n. 8 und öfters).

[2] Doctr. apost. c. 14; vgl. c. 15.

[3] Tertullian hat in seiner Schrift De poenitentia noch vollständig katholische Grundsätze. C. 6 sagt er: Omnibus ergo delictis, seu carne seu spiritu, seu facto seu voluntate commissis, qui poenam per iudicium destinavit, idem et veniam per poenitentiam spopondit dicens ad populum: Poenitere et salvum faciam te.

allein im 2. Jahrhundert herrschte große Strenge in der Bußdisziplin, so daß der Ausschluß von der kirchlichen Gemeinschaft in der Regel ein immerwährender war; wenn Lossprechung und Wiederaufnahme erfolgte, geschah es höchstens in Todesgefahr des Büßers. Doch wurden die Kapitalsünder zur öffentlichen Buße (Exomologesis) zugelassen und angeleitet, und man hegte die Hoffnung, daß ihnen Gott auch ohne deren Wiederaufnahme in die Kirche Verzeihung gewähre. Nur wenn Bekenner, die als Märtyrer starben, einen reuigen Kapitalsünder, der die öffentliche Buße übernommen hatte, der Milde des Bischofs empfahlen, erfolgte gewöhnlich die Rekonziliation früher, nach der eine Zeitlang geleisteten Exomologese. Die Rekonziliation geschah durch Handauflegung [1]. Jedoch konnte dies jedenfalls nur einmal geschehen; wer nach der Wiederaufnahme in eine Kapitalsünde zurückfiel, wurde stets für immer von der Gemeinde ausgeschlossen; er konnte nur durch eigene wahre Bußgesinnung und deren Betätigung Verzeihung von Gott erlangen.

Kein allgemeines Kirchengesetz regelte noch im Anfang die Leistungen der Büßer; die Fälle waren unter sich zu sehr verschieden, weshalb dem einzelnen Bischof die Beurteilung derselben anheimgestellt war. Allmählich erst gestaltete sich eine geregelte Bußdisziplin; die Strenge gegen die Kapitalsünder war ursprünglich allgemein; durch die Milderungen, die im Laufe des 3. Jahrhunderts eintraten, bildete sich nach und nach eine mehr einheitliche Bußordnung aus, obgleich auch dann wohl vieles noch dem Ermessen der Bischöfe anheimgegeben blieb. Der Lossprechung des Sünders gingen stets die Werke der Genugtuung voraus. Man wollte nicht nur den Sünder selbst, sondern auch andere durch das Beispiel schwerer und anhaltender Bußübungen abschrecken, mit Haß gegen die Sünde erfüllen, zugleich den Pönitenten Gelegenheit geben, schon auf Erden möglichst vollständige Genugtuung zu leisten. Von dieser kirchlichen Bußdisziplin sind die Bußgesinnung und die daraus hervorgehenden Werke der Genugtuung für die nicht zu den Kapitalsünden gehörenden Vergehen der Gläubigen zu unterscheiden. Hier trat kein Ausschluß von der kirchlichen Gemeinschaft ein, keine Exomologesis und Lossprechung durch den Bischof. Durch Gebet, Almosen, freiwilliges Fasten, Bekenntnis der Sünden vor Gott oder vor den Priestern und andere Werke der Genugtuung waren die Christen bestrebt, sich die Verzeihung von Gott zu verschaffen.

16. Das religiöse und sittliche Leben des christlichen Volkes.

Literatur. — Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten christl. Jahrhunderten. Tübingen 1871. E. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Leipzig 1901. Dibelius, Das Vaterunser. Umrisse zu einer Geschichte des Gebetes in der

---

[1] In der alten Kirche hatte die Handauflegung eine mehrfache Bedeutung. Kurz sagt Augustinus (De bapt. 3, 16): Quid est manus impositio aliud quam oratio super hominem? So vielfach das kirchliche Gebet über einzelne Personen war, ebenso vielfach war auch die Handauflegung. Die Griechen gebrauchen χειροθεσία für jede Art der Handauflegung, wie sie bei der Taufe, der Buße, der Rückkehr aus der Häresie usw. vorkam (Constit. apost. 3, 15; 2, 41 43; 7, 39 44. Conc. Nicaen. c. 8; vgl. Pitra, Iuris eccles. Graec. hist. et mon. I 186 189 239 373 377 430), bei der Ordination aber meistens χειροτονία (Pitra a. a. O. I 54—58), welches Wort jedoch auch für Wahl und Einsetzung gebraucht wird.

älteren und mittleren Kirche. Gießen 1903. Michel, Gebet und Bild in frühchristl. Zeit, in Studien über christl. Denkmäler I, Leipzig 1902. F. H. Chase, The Lords Prayer in the early Church, in Texts and Studies I, 3, Cambridge 1891. — H. Bestmann, Gesch. der christl. Sitte. Nördlingen 1883 ff. E. v. Dobschütz, Die urchristl. Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder. Leipzig 1902. Ratzinger, Gesch. der kirchl. Armenpflege. 2. Aufl. Freiburg 1884. Uhlhorn, Die christl. Liebestätigkeit I. 2. Aufl. 1884. Waldmann, Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christentum, in Theol. Studien der Leo-Gesellsch. I, Wien 1902. — F. X. Funk, Handel und Gewerbe im christl. Altertum, in Kirchengeschichtl. Abhandl. II 60 bis 77; Über Reichtum und Handel im christl. Altertum, in Histor.-polit. Blätter CXXX (1902) 888 ff. W. Haller, Das Eigentum im Glauben und Leben der nachapostol. Kirche, in Theol. Studien und Kritiken 1891, 478—563. O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchl. Literatur. Freiburg 1908. Bigelmair, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit, in Veröffentl. aus dem kirchen-historischen Seminar München VIII, München 1902. Ed. Vogt, Soziales Leben in der ersten Kirche. Breslau 1911. Harnack, Militia Christi. Die christl. Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1905. Vacandard, La question du service militaire chez les chrétiens des premiers siècles, in Revue pratique d'apologétique 1906, 237 ff 399 ff. P. Wolf, Die Stellung der Christen zu den Schauspielen nach Tertull., De spectaculis. Wien 1897. — J. Wolny, Das christl. Leben nach dem hl. Justin d. Märtyrer. Wien 1897. K. Ernesti, Die Ethik des T. Fl. Klemens von Alexandrien (6. Ergänzungsheft des Jahrb. für Philos. und spekul. Theol). Paderborn 1900. Böckenhoff, Die apostolischen Speisegesetze in den ersten fünf Jahrhunderten. Ebd. 1903. Jordan, Das Frauenideal des Neuen Testamentes und der ältesten Christenheit. Leipzig 1909. — P. Allard, Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident. 3e éd. Paris 1900. Zahn, Sklaverei und Christentum in der alten Welt, in Skizzen aus dem Leben der Kirche, 2. Aufl., Erlangen 1898, 116 ff. Jorovšek, Die antik-heidnische Sklaverei und das Christentum. (Progr.) Marburg 1903. — Eckstein, Geschichtliches über die Aszesis der alten heidnischen und der alten jüdischen Welt. Freiburg 1862. J. Mayer, Die christl. Aszese. Ebd. 1894. O. Zöckler, Aszese u. Mönchtum. Frankfurt a. M. 1897. Schiewitz, Das morgenländische Mönchtum. I. Das Aszetentum der drei ersten christl. Jahrhunderte und das ägyptische Mönchtum im 4. Jahrh. Mainz 1904. Kattenbusch, Der Märtyrertitel, in Zeitschr. für neutestamentl. Wissensch. 1903, 111 ff. Allard, Dix leçons sur le martyre. Paris 1905. Delehaye, Sanctus, in Analecta Bollandiana 1909, 145 ff.

1. Die liturgischen Versammlungen der Christengemeinden an den Sonntagen und die Feier besonderer heiliger Zeiten und Tage boten den Gläubigen Gelegenheit, die Pflicht der Gottesverehrung zu erfüllen und das übernatürliche innerliche Leben, zu dem sie durch die heilige Taufe wiedergeboren waren, zu nähren. Allein mit der Teilnahme an diesem gemeinschaftlichen Gottesdienst waren die religiösen Übungen der einzelnen nicht erschöpft. Das Ideal des christlichen Lebens war ein beständiger Verkehr mit Gott im Gebet. Wir finden bei den Gläubigen frühzeitig den Gebrauch, an bestimmten Stunden des Tages in privater Weise Gebete zu verrichten. Die Stunden in der Frühe, bei Tagesanbruch, und am Abend, bei hereinbrechender Nacht, erscheinen als die geeignetsten für diese Privatgebete; dazu kamen die Hauptzeiten des Tages (dritte, sechste und neunte Stunde), nach welchen die Tageszeit eingeteilt war und an welchen, nach den Berichten der heiligen Schriften, die Apostel bei besondern Anlässen gebetet hatten[1]. Sehr häufig war der Gebrauch des Kreuzzeichens,

[1] Tertull., De ieiunio c. 10; De orat. c. 25. Clem. Alex., Strom. 7, 40.

das auf die Stirne gemacht wurde von vielen Christen, ehe sie irgend etwas unternahmen [1].

Wie feststehende Gebetszeiten, so hatte man auch feste Gebetsformeln. Darunter war die wichtigste das vom Heiland selbst gelehrte Gebet der sieben Bitten, das Vaterunser, ganz universell, auf alle geistlichen und leiblichen Bedürfnisse aller Völker und aller Stände berechnet, darum schon frühzeitig von den großen Lehrern der Kirche mit besonderer Vorliebe erläutert und verherrlicht, so daß sie in ihm die ganze Predigt Christi wie in einem kurzen, zusammenfassenden Inbegriff wieder finden, so kurz an Worten, so reich an Gedanken — ein abgekürztes Evangelium —, so wertvoll, weil dasselbe von Gott selbst gelehrt, ihm das angenehmste und wirkungsreichste ist [2]. Dazu hatten die Gläubigen aus dem Alten Bunde die Psalmen, die Lobgesänge der (so oft in den Katakomben dargestellten) Jünglinge im Feuerofen, des Zacharias, der Jungfrau Maria, alle anregend und begeisternd und schon vom Altertum bei feierlichen Anlässen gebraucht [3]. Die Stellung der Gläubigen beim Gebete war aufrechte Haltung mit ausgebreiteten und etwas erhobenen Armen. In dieser Haltung sind stets die betenden Figuren (Oranten) vom Ausgang des 1. Jahrhunderts an in den römischen Katakomben dargestellt. Das religiöse Leben der Gläubigen erhielt eine hohe sittliche Weihe durch das häufige Gebet. Es war ein Hebel sittlicher Erneuerung und durchgreifender Zivilisation, mit dessen Wirkungen nichts anderes in Vergleich gebracht werden konnte. Es war ein Band der Gemeinschaft und Verbrüderung, eine Übung, durch welche Intelligenz und Wille einer stets wachsenden Menschenzahl in Einklang gesetzt wurden, wie groß auch die ursprüngliche Ungleichheit der Geistesanlagen und der erworbenen Bildung sein mochte. Es war ein wirksames Mittel des Friedens und der Versöhnung, ein fortwährendes Ringen mit allen Regungen der Selbstsucht und der Habgier, eine Quelle des Trostes und der Kraft im Leiden, das auf jeden Christen harrte, wie auch seine Religion eine Religion des Leidens war, die Religion des Gekreuzigten, dessen Jünger nicht über dem Meister stehen und den von ihm getragenen Haß um seines Namens willen übernehmen mußten (Mt 10, 22 24).

2. Die sittliche Kraft des Christentums offenbarte sich im Leben seiner Bekenner in der verschiedensten Weise. Sie zeigte sich in größtem Maße in der Hebung der Würde der Frau und in der Verbesserung der ehelichen Verhältnisse. Die Ehe, die bei den Heiden so entartet, bei den Juden von der ursprünglichen Reinheit abgewichen war, galt den Christen als Symbol

---

[1] Tertull., Adv. Marc. 3, 22; De corona mil. c. 3. Vgl. Krieg, Art. „Kreuzzeichen“, bei Kraus, Realenzyklopädie der christl. Altertümer II 351 ff.

[2] Hierher gehören die trefflichen Schriften De oratione von Tertullian, Origenes und Cyprian. Tertullian (De orat. c. 1) sagt über das Vaterunser: Quantum substringitur verbis, tantum diffunditur sensibus. Neque enim propria tantum orationis officia complexa est, venerationem Dei aut hominis petitionem, sed omnem paene sermonem Domini, omnem commemorationem disciplinae, ut revera in oratione breviarium totius Evangelii comprehendatur. Schöne Ermahnung zum Gebete bei Cypr., Ep. 11, ed. Hartel S. 495.

[3] Canticum trium puerorum (Dn 3, 24 ff 51 ff), von Cyprian (De dominica orat. c. 8, ed. Hartel S. 271) als scriptura divina angeführt. Vgl. Orig., De orat. c. 13.

der Verbindung Christi mit der Kirche, als ein großes Geheimnis (Eph 5, 32), daher wiederhergestellt, wie sie von Anfang an sein sollte (Mt 19, 4 ff), als ein wahrhaft unauflösliches Band (1 Kor 7, 10 ff. Röm 7, 2 3), auch im Falle des Ehebruchs nicht aufzuheben (Mk 10, 6—9. Lk 16, 18)[1]. Mann und Weib erhielten im Christentum gleiche Rechte (1 Kor 7, 3—5 10); das Weib sollte nicht mehr Sklavin des Mannes, sondern wahre Lebensgefährtin sein. Das Band wurde durch die Kirche geheiligt, schon in ältester Zeit mit Zuratеziehung des Bischofs (später des Priesters) und unter seinem Segen geschlossen, wobei auch das Opfer dargebracht ward[2]. Die zweite Ehe, die der Apostel den Witwen gestattet hatte (1 Kor 7, 9. Röm 7, 2 3), die Montanisten aber schlechthin verboten, ward von vielen strengen Lehrern der Kirche mißbilligt als gefährliche Schwäche, als anständiger Ehebruch oder doch als etwas minder Vollkommenes[3]. Ehelich sich mit Heiden zu verbinden, widerrieten und verboten die Väter[4]; aber die vor der Bekehrung abgeschlossenen Ehen wurden aufrecht gehalten (1 Kor 7, 12 14), wofern nur der ungläubige Teil friedfertig und ohne Gefährdung des Seelenheils mit dem gläubigen zusammenwohnen wollte; war dies nicht der Fall, so wurde dem gläubigen Teil die Trennung gestattet[5].

3. Groß war die sittliche Umwandlung, die das Christentum unter den Menschen bewirkte, und ein Weg des Lebens fand sich in seiner heilsamen, auf alle Verirrungen hinweisenden Zucht (Spr 10, 17). Die Neubekehrten blieben bei ihren Berufszweigen und Geschäften, soweit sie mit ihrem Bekenntnis verträglich waren und ohne Gefahr des Götzendienstes und der Sünde beibehalten werden konnten; wo dies nicht der Fall war, zogen sie sich davon zurück. Gegen die heidnischen Obrigkeiten bewiesen sie treuen Gehorsam und musterhafte Geduld, zahlten ihre Abgaben und erfüllten alle staatsbürgerlichen Pflichten auf das genaueste; aber wo etwas verlangt wurde, was ihr Gewissen und die Religion verletzte, da gehorchten sie Gott mehr als den Menschen (Apg 4, 19; 5, 29), da bedienten sie sich der christlichen Freiheit, die sie befähigte, kräftigte und berechtigte, in Sachen des Gewissens keinem andern Willen als dem gött-

---

[1] Daß Mt 5, 32 und 19, 9 *πορνεία* nicht mit der davon verschiedenen *μοιχεία* zu verwechseln ist, zeigt Patrizi (De interpr. SS. Script. I, Romae 1844, 169). Die Unauflöslichkeit des Ehebandes sprechen aus Herm., Pastor, Mand. 4, c. 1; Clem. Alex., Strom. 2, 23; Tertull., Adv. Marc. 4, 34; De pat. c. 12; De monog. c. 9; Cypr., Testimon. adv. Iud. 3, 90; Orig., In Matth. hom. 14, n. 16 f (Opp. III 636 f); Conc. Elib. can. 9. A. Ott, Die Auslegung der neutestamentl. Texte über die Ehescheidung in der ältesten Zeit (Diss.), Würzburg 1910.

[2] Ignat., Ep. ad Polycarp. c. 5. Tertull., Ad uxor. 2, 9: Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod Ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renunciant, Pater ratam habet? Gegenüber der gnostisch-manichäischen Verachtung der Ehe ward stets ihre Heiligkeit festgehalten nach Hebr 13, 4; 1 Tim 4, 1 ff. Tertull., De anima c. 11.

[3] Athenag., Supplicatio c. 33 f. Clem. Alex., Strom. 2, 23; 3, 11. Herm., Pastor, Mand. n. 4. Orig., In Luc. hom. 17. Theophil., Ad Autol. 3, 15.

[4] Tertull., Ad uxor. 2, 3—7; De monog. c. 7. Unter den Sünden der Christen führt Cyprian (De laps. c. 6, ed. Hartel S. 240) an: iungere cum infidelibus vinculum matrimonii, prostituere gentilibus membra Christi.

[5] Nach 1 Kor 7, 15.

lichen zu folgen. Gerade diese sittliche Freiheit bahnte allmählich die staatliche an, sie brach den Despotismus der alten Welt, sie lockerte und milderte die Sklavenketten, um sie später ganz zu beseitigen. Einzelne unter den alten Christen waren hier eher geneigt, zu viel als zu wenig ihren Glauben zu bekennen; manche gebotene Handlungen zu Ehren des Kaisers, manche übliche Zeremonien erschienen ihnen unerlaubt; die Bekränzung der Soldaten bei bestimmten Anlässen erschien ihnen anstößig; auch nicht indirekt wollte man eine Billigung des Götzendienstes aussprechen. Mit großer Schärfe bekämpfen die Kirchenväter die heidnischen Theater, Gladiatorenspiele, Tänze, öffentlichen Festlichkeiten. Bisweilen ging die Sittenstrenge über das absolut vom Geiste des Evangeliums geforderte Maß hinaus. Finden wir auch unter den Christen einzelne Lasterhafte, ferner Träge und Laue wie auch nicht wenige Abtrünnige, so ragen die Christen dieser ersten Zeit doch im allgemeinen durch einen reinen Wandel und wahre Frömmigkeit in einer erhebenden Weise über alle Zeitgenossen hervor und erwiesen sich als das Salz der Erde, als das Licht der Welt[1].

Die Kirche war die Trägerin und Vermittlerin einer höheren Gesittung und Bildung; sie gab dem Sklaven seine Menschenwürde wieder, sie adelte auch das sonst so verachtete Handwerk, sie stellte den Armen und den Geringen als gleichberechtigten Bruder dem Reichen und Vornehmen an die Seite, sie lehrte die Vorurteile des Lebens und die Schrecken des Todes überwinden. Demut und Entsagung, Enthaltsamkeit und Keuschheit brachte sie zu Ehren; sie schuf und erzog neue Menschen, gewissenhafte Bürger, treue Gatten, liebende Kinder, verlässige Diener, wahrhaft große Charaktere unter allen Ständen; sie bildete an ihnen das Ideal heraus, das Christus darstellte und wirklich war, immerfort nachbessernd und helfend, und eröffnete eine reich fließende Quelle des Trostes und der Erhebung für alle Gedrückten und Bedrängten; sie erneuerte wahrhaft das Angesicht der Erde.

Als das erste und höchste Gebot hatte Christus das Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten bezeichnet. Die Erfüllung dieser Pflicht äußerte sich bei den Christen in ihrer großen Nächstenliebe, die allein eine Verschmelzung so fremdartiger Elemente, wie Gelehrte und Ungelehrte, Juden und Heiden, Reiche und Arme, Freie und Sklaven, Griechen und Barbaren damals waren, herbeiführen konnte. Nicht nur liebten die Christen sich als Brüder, als Söhne eines Vaters im Himmel und unterstützten einander in jeder denkbaren Weise,

---

[1] Iustin., Apol. 1, 14 f. Ep. ad Diogn. c. 5. Tertull., Ad nat. 1, 4. Orig., C. Cels. 1, 67; 3, 29. Über die Scheu vor Berührung mit dem Heidentum vgl. Tertull., De idolol.; De spectaculis; De corona mil. Cypr., Ep. 2, ed. Hartel S. 467 f; gegen Histrionen Minucius Felix, Octav. c. 37, ed. Halm 53. De spectaculis, inter Opp. Cypr., ed. Hartel III 3—13. Origenes (a. a. O. 1, 25) bezeugt, daß die Christen lieber sterben wollten, als Gott Zeus nennen; ebenso redet er (ebd. 8, 65) von dem Schwören bei der Fortuna des Kaisers. Vgl. Tertull., Ad nat. 1, 17. Über den Rigorismus in dem Leben und den Ansichten der alten Christen vgl. Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte I 16 ff. Von dem niemals unbeschränkten Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit handeln Iustin. a. a. O. 1, 17 68. Tatian., Orat. adv. Graec. c. 4. Iren., Adv. haer. 5, 24, 1 f. Tertull., De idol. c. 15. Orig., C. Cels. 8, 65; In Rom. l. 9, n. 25 f. Minucius Felix a. a. O. c. 37, S. 52.

sondern auch Andersgläubige erfuhren die Macht der Liebe und Aufopferung der Christen, zumal bei verheerenden Seuchen, wie unter Dionysius in Alexandrien und Cyprian in Karthago. Die Armen und Verlassenen, die Kranken und Gefangenen waren der Gegenstand der zärtlichsten Fürsorge; mit Umsicht wurde die Pflege der Armen durch die Diakonen und Diakonissen geleitet, für außerordentliche Bedürfnisse, z. B. für gefangene Christen, Kollekten veranstaltet[1]. Die Werke der Barmherzigkeit wurden den Gläubigen bei jedem Anlaß und auch in eigenen Schriften empfohlen, zumal da Christus das als ihm selbst getan betrachte, was dem geringsten seiner Brüder geschehen sei (Mt 25, 40). Mit den Werken der leiblichen Barmherzigkeit sollten die der geistlichen enge verbunden sein, da eben die Kirche eine Gemeinschaft der Heiligen war; einer wirkte oft für viele; zur Belehrung und brüderlichen Zurechtweisung kamen Fürbitten und verdienstliche Werke, die auch andern nützen konnten[2].

4. In hohem Ansehen stand bei den ersten Christen die Aszese: die Bekämpfung der fleischlichen Lüste (Röm 13, 14. Gal 5, 17 24), die Abtötung und Selbstverleugnung, wodurch sie zu einer hohen Sittenreinheit und zu heiligem Wandel gelangten und den Namen „Heilige" wahrhaft verdienten. Das Wesentliche der altchristlichen Aszese bestand in der völligen Ehelosigkeit, in steter Jungfräulichkeit. Die übrigen von den christlichen Aszeten geübten Entsagungen: Nachtwachen, besondere Fasten, waren bloß Mittel zur Unterwerfung des Leibes unter den Geist. Es gab christliche Aszeten, die nicht nur das durch ihr Fasten Ersparte den Armen zuwendeten, sondern auch sehr lange alle möglichen Entbehrungen trugen, sich vom geselligen Leben zurückzogen. Im 2. Jahrhundert weisen die Apologeten hin auf Christen, die bis in ein hohes Alter um Christi willen ein solches enthaltsames Leben geführt, stete Virginität bewahrt hatten. So sehr die wahre Aszese, die auf den Grundsätzen des Evangeliums ruhte, gepflegt ward, ebensosehr wurde die falsche bekämpft, die aus pharisäischem Stolze oder aus gnostisch-essäischer Mißachtung materieller Dinge oder aus übertriebener Befolgung der jüdischen Ritual-, besonders Speisegesetze hervorging, wonach gewisse Dinge als böse, sittenvergiftend galten, während die christliche Aszese Beschränkung der an sich guten Dinge verlangte[3]. Gegen manche Auswüchse hatte die Kirche zu kämpfen, und nicht alle faßten die christliche Vollkommenheit (Mt 19, 11). Einzelne Bischöfe, wie Pinytus auf der Insel Kreta, gingen in dem Streben, ihre Gläubigen auf die höchste Stufe der Voll-

[1] Tertull., Apol. c. 39. Dionys. Cor. bei Euseb., Hist. eccles. 7, 22. Cypr., De mortalitate, ed. Hartel S. 297 f; De opere et eleemos. S. 373 f; Ep. 7, S. 485; Ep. 62, S. 698; Ep. 41, S. 588. Orig., In Matth. 24, 46 (Opp. III 689). Pontius, In vita Cypr. c. 9 10. Iustin., Apol. 1, 67. Polycarp., Ep. c. 4 10 f. Barnab., Ep. c. 19 20. Tertull., Ad uxor. 2, 4 f; De fuga c. 12.

[2] Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum. Mainz 1900. Über das Gebet für die Verstorbenen siehe oben S. 235.

[3] Den Namen Aszeten erhielten zuerst die Athleten (Plato, De rep. l. 3, ed. Stephanus 404. Arrian., Diss. in Epictet. 3, c. 12: *περὶ ἀσκήσεως*. Artemidor., Oneirocritica 4, 33). Das Altertum kannte *ἀσκηταί, ἀσκήτριαι, ἐγκρατεῖς, σακκοφόροι, σπουδαῖοι, ἀποτακτικοί*, deren Leben man antonomastisch *φιλοσοφία* nannte. Über christliche Aszeten vgl. Iustin., Apol. 1, 65. Athenag., Supplicatio c. 28 33. Tertull., De cultu fem. c. 11.

kommenheit zu führen, zu weit und machten zu hohe Anforderungen bezüglich der Keuschheit. Dionysius von Korinth mahnte ihn davon ab, indem er die Schwäche der Menge zu berücksichtigen riet. Hohes Lob spendeten die Väter der freiwillig übernommenen Jungfräulichkeit, wenn sie nur von Selbstüberhebung freiblieb und die nötigen Mittel angewendet wurden, sie in ihrer Reinheit zu erhalten[1].

5. Die christliche Geduld und Standhaftigkeit zeigte sich am glänzendsten im Martyrium, dem Zeugnisse für Christus. Als Zeugen des Herrn erschienen Stephan (Apg 22, 20), Antipas (Offb 2, 13) und diejenigen überhaupt, die ihr Blut für ihn vergossen, was als der höchste Ruhm der Christen galt. Sie hielten sich an Christi Worte: wer ihn nicht vor den Menschen bekenne, den werde er auch nicht vor seinem Vater im Himmel bekennen (Mt 10, 32); daß nicht diejenigen zu fürchten seien, die bloß den Leib töten können, sondern der, welcher Leib und Seele in die Hölle stürzen kann (Mt 10, 28); daß wer sein Leben um Christi willen verliere, es finden werde (Mt 10, 39; vgl. Jo 12, 25); sie gedachten der Worte des Paulus (2 Tim 2, 11 f): Wenn wir mit Christus gestorben sind, werden wir auch mit ihm leben; harren wir mit ihm im Leiden aus, so werden wir mit ihm regieren; verleugnen wir ihn, so wird er auch uns verleugnen; sie wußten, daß der Jünger nicht über den Meister (Jo 15, 20. Mt 10, 24) und der Tod für den Geliebten der höchste Beweis der Liebe ist (Jo 3, 16; 10, 11 17 f), daß nichts so sehr die Kirche erhöhe und verherrliche als das Blut ihrer Glieder, nichts in gleicher Weise zu ihrem Wachstum und ihrer Blüte beitrage. Es war der vollendetste Gegensatz gegen das Heidentum, der sich hier aussprach („Ein Christ", sagt Origenes[2], „gibt für seinen Glauben eher das Leben, als ein Heide für alle Götter ein Stück seines Mantels"), aber ebenso auch gegen die Gnostiker, welche die Verleugnung Christi in der Verfolgung für erlaubt hielten, das äußere Bekenntnis von dem inneren schieden, den Martertod als Selbstmord betrachteten, während doch die innere Verbindung mit Christus verloren ging, wenn man ihn aus Menschenfurcht äußerlich verleugnete. „Die Schmach derjenigen, die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen (Mt 5, 10), alle Peinen erdulden und dem Tode sich hingeben aus Liebe zu Gott und wegen des Bekenntnisses seines Sohnes, hält die Kirche allein in voller Reinheit aus, oft geschwächt, aber sofort wieder die Glieder mehrend."[3] Ihre Märtyrer waren von andern Hingerichteten weit verschieden; die Sache, für die sie starben, gab vor allem den Ausschlag[4]. Mochte die heidnische Grausamkeit noch so erfinderisch in neuen

---

[1] Unter den in der Korrespondenz von Dionysius und Pinytus (Euseb., Hist. eccles. 4, 23) erwähnten *ἀδελφοί* nur die Geistlichen zu verstehen, ist unrichtig. Denn 1) hießen damals alle Christen Brüder; 2) Dionysius mahnt, die *ἀσθένεια τῶν πολλῶν* zu berücksichtigen; 3) die Antwort des Pinytus redet von Gläubigen überhaupt und bezieht sich auf den *ὑπ' αὐτοῦ λαόν*. Über die Virginität vgl. Ignat., Ep. ad Polycarp. c. 5. Ps.-Clem., Epist. ad virgines. Clem. Alex., Strom. 3, 15. Method., Convivium decem virg. Cypr., Ep. 4, ed. Hartel S. 472 f; De habitu virg. Ps.-Cypr., De bono pudic. (Opp. Cypr. ed. Hartel III 13 f).

[2] C. Cels. 7, 39. [3] Iren., Adv. haer. 4, 33, 9.

[4] Über das Martyrium sagt Tertullian (Apol. c. 50): Sanguis martyrum semen christianorum. Vgl. Cypr., Ep. 6, ed. Hartel S. 480; Ep. 10, S. 490 f;

Marterwerkzeugen und neuen Todesqualen sein: Christen von jedem Alter, Geschlecht und Stand bestanden in bedeutender Anzahl diesen rühmlichen Kampf, in den sie sich nie verwegen und tollkühn stürzen, dem sie wo möglich zu entrinnen suchen sollten, dem sie sich aber auch nicht entziehen durften, wo er unausweichlich, wo nur zwischen ihm und der Verleugnung die Wahl offen war[1]. Groß war die Ehre dieser ruhmvollen Streiter; man nannte sie selig, gebenedeit, höchst getreue und starkmütige Kämpen. Von den eigentlichen Märtyrern, die mit dem Tode ihren Kampf geendigt, wurden die Konfessoren oder Bekenner unterschieden, die ohne Verlust des Lebens, aber mit Verlust von Ehre und Gütern in Lebensgefahr Christum bekannten, obschon bisweilen auch letztere Märtyrer genannt wurden und hie und da, meistens mit bestimmter Beziehung, auch wirkliche Märtyrer Bekenner[2].

Dritter Abschnitt.

Beginn der systematischen Verfolgung der Kirche; Entwicklung und Blüte der kirchlichen Theologie.

(Vom Ausgang des 2. bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts.)

1. Die Kirche und der heidnisch-römische Staat in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts.

Quellen. — Martyrakten der hll. Perpetua und Felizitas, ed. Robinson, in Texts and Studies I, 2, Cambridge 1891 (vgl. Pio Franchi de' Cavalieri, La passio ss. Perp. et Fel., in Röm. Quartalschr., 5. Suppl.-Hft, Rom 1896; A. de Waal, Der leidende Dinokrates in der Vision der hl. Perpetua, ebd. 1903, 339 ff; A. d'Alès, L'auteur de la Passio Perpetuae, in Revue d'hist. ecclés. 1907, 5 f; Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne I, Paris 1901, 70 ff). Berichte bei Euseb., Hist. eccles. 6, 1—7. Tertull., Ad Scapulam; De corona militis. — Firmilian., Ep., bei Cypr., Ep. n. 75. Orig., In Matth. 24, 9 (ed. de la Rue III 857); De martyrio (I 274 ff; Ausg. der Berliner Akad. I). Euseb., Hist. eccles. 6, 28.

Literatur. — Allgemeine Werke über die Verfolgungen oben S. 141 f. Dazu: P. Allard, Vicissitudes de la condition juridique de l'église au 3e siècle, in Revue

---

Ep. 31, S. 559. Über Märtyrer der Häretiker vgl. Iustin., Apol. 1, 26. Tertull., Scorp. c. 1. Cypr., Ep. 61, c. 3, S. 697: Neque enim persequitur et impugnat Christi adversarius nisi castra et milites Christi; haereticos prostratos semel et suos factos contemnit et praeterit; eos quaerit deicere, quos videt stare.

[1] Dodwells Ansicht (De paucitate martyr. in Dissertat. Cypr. XI XII) hat Ruinart (Acta primor. martyr., Prooem. p. 15, n. g) widerlegt. Gegen sie streiten: 1) die Kirchenschriftsteller Irenäus (Adv. haer. 4, 39, 9, wo von der multitudo martyrum die Rede ist), Eusebius (Hist. eccles. 8, 4 f; De mart. Palaest.), Laktantius (De mort. persec. c. 10); 2) die Märtyrerfeste der verschiedenen Kirchen; 3) die echten Märtyrerakten.

[2] Über Märtyrer und Bekenner vgl. Cypr., Ep. 13, c. 2; Ep. 16, c. 1 (ed. Hartel 505 517). Die unter Diokletian zu Edessa angeklagten Christen Samonas, Gurias und Abibus (Migne, Patr. gr. 116, 128 f), welche die Gläubigen bestärkten und nach ihrem Martertode als Rächer des Meineids erschienen, nannte man antonomastisch Homologeten als ἐπόπται καὶ μεσῖται ὁμολογιῶν (Phot., Amphiloch. q. 246, p. 1052, ed. Par.).

des quest. histor. LX (1896) 369—400; Histoire des persécutions pendant la première moitié du 3e siècle. Paris 1886; 3e éd. ebd. 1905. Aubé, Les chrétiens dans l'empire romain (180—249). Paris 1881.

1. In allen Provinzen des Römerreiches hatte das Christentum im Laufe des 2. Jahrhunderts Eingang gefunden, und trotz der so häufigen blutigen Verfolgungen gegen die Gläubigen in den verschiedenen Teilen des Reiches wuchs die Zahl der Bekenner der Lehre Christi stetig. Besonders im Orient, in Kleinasien und Syrien waren die Christen sehr zahlreich. Über die Reichsgrenzen hinaus, nach Osrhoëne, nach Edessa, waren die christlichen Glaubensboten vorgedrungen; die Bischöfe dieses Landes hatten sich auf die Aufforderung des Papstes Viktor hin in Sachen der Osterfeier zu einer Synode versammelt, und zu Anfang des 3. Jahrhunderts trat der König von Osrhoëne selbst zum Christentum über[1]. Die weitere Ausbreitung des christlichen Glaubens im Laufe des 3. Jahrhunderts zeigt sich in der Gründung neuer Gemeinden in Städten, wo solche bis dahin nicht bestanden hatten, und in der immer wachsenden Zahl der Gläubigen in den Städten, wo bereits organisierte Gemeinden vorhanden waren. Für Rom haben wir das Zeugnis des Briefes des Papstes Kornelius vom Jahre 251, in welchem neben einer großen Zahl niederer Kleriker, die schon auf eine starke Gemeinde schließen läßt, 1500 Witwen und Hilfsbedürftige erwähnt werden, „die alle die Gnade und Menschenfreundlichkeit des Herrn ernährt“[2]. Wir ersehen dies ferner aus der großen Ausdehnung der im Laufe des 3. Jahrhunderts neu geschaffenen oder erweiterten unterirdischen Begräbnisstätten. Für Afrika zeugt die bedeutende Anzahl von Bischöfen, welche zu den verschiedenen von Cyprian berufenen Synoden zusammenkamen.

Diese stete Zunahme der Bekenner des christlichen Glaubens vollzog sich, trotzdem die Lage der Kirche der heidnisch-römischen Staatsgewalt gegenüber sich zeitweilig noch verschlimmerte. Einzelne Kaiser erließen nämlich, ohne die bisher bestehenden Verordnungen, speziell das trajanische Reskript, aufzuheben, besondere Verfolgungsedikte gegen die Christen, um der weiteren Verbreitung des Christentums Einhalt zu tun, und leiteten so eine neue Stellungnahme des Staates gegenüber dem Christentum ein. So Septimius Severus (193—211), welcher an der Wende des 2. Jahrhunderts die Alleinherrschaft im Reiche erlangt hatte. Derselbe war anfangs den Christen geneigt; ein christlicher Sklave, Prokulus, hatte ihn in einer Krankheit geheilt und lebte in seinem Palaste; bei mehreren Anlässen nahm der Kaiser christliche Männer und Frauen in seinen Schutz. Allein in den Provinzen verfuhren einige Statthalter grausam und tyrannisch, wie die Verfolgung in Afrika von 197 beweist, auf die Tertullian Bezug nimmt; bisweilen reizte auch unvorsichtiger Eifer einzelner Christen die Heiden zu Gewalttaten. Um 202 oder 203 erließ dann der Kaiser ein strenges Gesetz, das bei schweren Strafen den Übertritt zum Christentum verbot, nachdem kurz vorher ebenfalls die Annahme des Judentums verboten worden war[3]. Die Verfolgung wütete in manchen Gegenden

---

[1] Siehe unten: 7. Die Kirchen im Orient.

[2] Epist. Cornelii bei Euseb., Hist. eccles. 6, 45.

[3] Hist. August. in Sever. c. 17: Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit, idem etiam de christianis sanxit.

so heftig, daß man die Erscheinung des Antichrists für bevorstehend hielt. Mit der Hinrichtung war häufig die Güterkonfiskation verbunden, und außerdem waren die Christen schmählichen Erpressungen preisgegeben. Am stärksten war die Verfolgung in Afrika, wo die heiligen Frauen Perpetua und Felizitas mit ihren Genossen, in Ägypten, wo Leonidas, der Vater des gelehrten Origenes, die Jungfrau Potamiäna mit ihrer Mutter Marzella und viele andere den Martertod rühmlich auf sich nahmen und die Kirche durch glänzendes Beispiel verherrlichten und erbauten.

Günstiger wurde die äußere Lage der Gläubigen in der Folgezeit. Caracalla (211—217) war persönlich den Christen geneigter, doch dauerte in Numidien und Mauretanien die begonnene Verfolgung fort. Makrinus verbot während seiner kurzen Regierung, jemand wegen Verachtung der Götter zu verurteilen; Avitus Bassianus, der sich Heliogabalus nannte (218—222), duldete alle Religionen, weil er sie alle mit seinem syrischen Sonnendienste zu verschmelzen trachtete. Der edelgesinnte Alexander Severus (222—235) huldigte einem religiösen Eklektizismus und schätzte auch das Christentum. Er ehrte Christus als ein höheres Wesen neben seinen Göttern, stellte dessen Bild in seinem Lararium neben dem des Abraham, Orpheus und Apollonius von Tyana auf, ließ die Worte Christi Lk 6, 31 in die Wände seines Palastes eingraben und gab den Christen mehrfache Beweise seines Wohlwollens. Seine Mutter Julia Mammäa, die großen Einfluß auf ihren Sohn hatte, ließ den berühmten Origenes zu sich nach Antiochien kommen, der sicher die Gelegenheit benutzte, um eine günstige Stimmung für das Christentum in ihr zu nähren[1]. So sehr die Stellungnahme dieser Kaiser das Vorgehen der kaiserlichen Beamten gegen die Christen einschränkte, so blieb doch die rechtliche Lage der Bekenner des Christentums unverändert. In dieser Zeit sammelte der Jurist Domitius Ulpianus in dem siebten seiner zehn Bücher „Von dem Amte des Prokonsuls“ sogar die kaiserlichen Erlasse, die gegen die Christen gegeben waren oder doch auf sie Anwendung finden konnten. Dieselben verfielen dem Gesetz nicht bloß wegen Bekenntnis einer „unerlaubten Religion“ und wegen Teilnahme an einer verbotenen Genossenschaft, sondern konnten auch wegen des Majestätsverbrechens und wegen Sakrilegs angeklagt und besonders im letzteren Falle nach Willkür der Richter mit den schwersten Strafen belegt werden; in diesen beiden letzteren Fällen waren die Freien den Unfreien gleichgestellt, der Folter und den härtesten Todesarten unterworfen. Auch die Anklage auf Zauberei konnte, besonders bei wunderbaren Ereignissen, versucht werden, ebenso die Anklage auf Besitz magischer Schriften, denen die heiligen Bücher der Christen von seiten der Heiden nur zu leicht gleichgestellt wurden[2].

---

[1] Dio Cass., Hist. rom. 75, 13; 78, 12. Ael. Lamprid., In vita Heliogab. c. 3; In Alex. Sever. c. 22 (Christianos esse passus est) 28 29 43 f 49. Euseb., Hist. eccles. 6, 21 28. Oros., Hist. 7, 18.

[2] Gegen Collegia illicita vgl. Sueton., In Caes. c. 62; Octav. c. 32. Digest. l. 3, tit. 4; l. 47, tit. 22. Von Ulpian sagt Laktantius (Instit. div. 5, 11), er habe rescripta principum gesammelt, ut doceret, quibus oportet eos poenis affici, qui se cultores Dei confiterentur. Bruchstücke Digest. l. 1, tit. 16; l. 17, tit. 2, 3; l. 48, tit. 4, 1; tit. 13, 6.

2. Alexanders Mörder und Nachfolger, Maximinus Thrax (235 bis 238), haßte die Christen schon als Anhänger seines Vorgängers, in dessen Umgebung christliche Hofbeamte geweilt hatten, und argwöhnte, daß sie diesen rächen würden. Daher brach eine neue Verfolgung aus, die aber, weil der Tyrann nicht allgemein anerkannt war, sich nicht auf alle Provinzen erstreckte. Der Kaiser erließ ebenfalls ein besonderes Edikt gegen die Christen und befahl, die christlichen Vorsteher, Bischöfe und Geistlichen, vielleicht auch die Laien zu töten. Volkstumulte erhoben sich auch wieder gegen die Christen, denen die Schuld an entstandenen Erdbeben beigelegt wurde. Damals schrieb Origenes seine Ermahnung zum Martyrium für seine schwer heimgesuchten Freunde, den Diakon Ambrosius und den Priester Protoktetus von Cäsarea, die wirklich als Opfer fielen. Besonders wütete Serenian, Statthalter von Kappadozien, gegen die Christen. Nach Ermordung des Maximinus regierten Pupienus und Balbinus nur kurze Zeit, wie auch die drei Gordiane; Philippus Arabs (244—249) war den Christen so günstig, daß sich sogar die Meinung verbreitete, er sei selbst zur Kirche übergetreten[1]. Sicher stand Origenes mit ihm und seiner Gattin Severa in Briefwechsel, und unter seiner Regierung genossen die Christen völlige Ruhe; aber im öffentlichen Leben ließ dieser Kaiser keine Spur von Christentum erkennen. Daß er in Antiochien von Bischof Babylas wegen nicht geleisteter Buße für frühere Verbrechen (wie die Ermordung seines Vorgängers) vom Gottesdienste ausgeschlossen worden sei und zuletzt sich der Büße unterzogen habe, mag wohl eine alte Sage sein, aber auch kaum mehr als eine Sage.

In dieser langen Zeit der Ruhe, die nur durch Maximinus unterbrochen wurde, machte die Ausbreitung des Christentums große Fortschritte. Überall wuchs die Zahl der Mitglieder der christlichen Gemeinden. Allein damit fanden auch weniger berufene, irdisch gesinnte Menschen in die Kirche Aufnahme, und auf ältere Glieder übte der lange Friede einen erschlaffenden Einfluß. Der Tatsache, wenn auch nicht dem geschriebenen Rechte nach, bestand damals für die Christen Religionsfreiheit. Indem der gelehrte Origenes diese Tatsache anerkannte, sah er doch neue Verfolgungen voraus, da die Heiden dem Aufhören der Verfolgungen die Überhandnahme der Christen und dieser die vielen Aufstände und Kriege, überhaupt das Unglück des Reiches zugeschrieben haben wollten, war aber auch fest überzeugt, daß die Kirche alle diese Stürme siegreich bestehen werde.

„Da die Christen, welche das Gebot erhalten haben, sich nicht an den Feinden zu rächen, das sanfte und menschenfreundliche Gesetz beobachteten, so haben sie dasjenige, was sie nicht erreicht haben würden, selbst wenn sie die Befugnis zum Kriegführen und

---

[1] An die Bekehrung des Kaisers Philipp (Euseb., Hist. eccles. 4, 34 36. Hieron., Chron. a. 246) glaubte man im Mittelalter. Vgl. Order. Vitalis, Hist. eccles. 1, 19, ed. Duchesne S. 70: Primus omnium imperatorum christianus factus est. Petr. Bles., Ep. 47 (Migne, Patr. lat. 207, 139): Philippus inter Rom. principes primus fuit fidei christianae professor. In neuester Zeit haben Aubé (Les chrétiens dans l'empire romain 471) und Allard (Histoire des persécutions II 215 ff) das christliche Bekenntnis des Philippus Arabs als sicher oder sehr wahrscheinlich angenommen.

noch dazu die nötige Macht hierfür gehabt hätten, gleichwohl von Gott empfangen, der stets für sie kämpft und zur rechten Zeit denen Ruhe gebeut, die sich ihnen entgegenstellen und sie ausrotten wollen. Denn zur Erinnerung für sie, auf daß sie beim Anblick weniger Streiter für die Religion bewährter würden und den Tod verachteten, sind von Zeit zu Zeit Wenige und leicht zu Zählende für die christliche Religion gestorben, indem Gott nicht das ganze Volk der Christen auszurotten gestattete; vielmehr wollte er das Bestehen desselben, wollte, daß die ganze Erde von dieser heilbringenden und heilig erhabenen Lehre erfüllt werde. Auf der andern Seite aber, damit die Schwächeren aus der Todesfurcht aufatmen könnten, sorgte Gott für die Gläubigen, indem er durch seinen bloßen Willen alle Nachstellungen gegen sie zerstreute, so daß weder Kaiser noch Statthalter noch Volksmengen weiter gegen sie wüten konnten.... Wie Gottes Vorsehung, da sie nicht ferner den jüdischen Kultus mit seinen Opfern ausgeübt haben wollte, denselben aufhob, so hat sie auch die christliche Religion fortwährend erhöht und ihr größere Ausdehnung verschafft, so daß sie jetzt frei verkündigt werden kann, obschon unzählige Hindernisse ihrer Ausbreitung entgegenstanden. Da aber Gott es war, welcher wollte, daß auch die Heiden durch die Lehre Jesu gesegnet werden sollten, so wurden alle menschlichen Anschläge gegen die Christen zu Schanden gemacht, und je mehr Kaiser, Statthalter und Volkshaufen dieselben zu unterdrücken suchten, desto zahlreicher und desto gewaltiger sind sie geworden.... Wahrscheinlich wird die den Gläubigen gewährte Ruhe und Ungestörtheit in diesem äußeren Leben bald ein Ende nehmen, da die, welche unsere Lehre in jeder Weise verleumden, den Grund der jetzigen Unruhen und Kriege in der großen Zahl der Gläubigen und darin finden wollen, daß diese nicht mehr wie früher von den Statthaltern verfolgt werden. Denn wir haben vom göttlichen Worte gelernt, weder im Frieden der Erschlaffung uns hinzugeben, noch in der Verfolgung durch die Welt uns entmutigen und von der Liebe gegen den Gott aller Dinge uns abziehen zu lassen. Wenn Gott dem Versucher gestattet und ihm die Gewalt gibt, uns zu verfolgen, dann werden wir verfolgt. Will aber Gott uns das nicht erleiden lassen, so haben wir auch in der uns hassenden Welt auf wunderbare Weise Frieden und hegen Vertrauen auf den, der gesagt hat: Seid getrost, ich habe die Welt besiegt (Jo 16, 33). Und in der Tat hat er die Welt besiegt; daher hat die Welt nur so weit Macht, als er es will, der sie besiegt hat, der vom Vater die Macht erhalten, sie zu überwinden. Auf seinen Sieg vertrauen wir. Will er aber wiederum uns für die Religion kämpfen und streiten lassen, so mögen Widersacher kommen, denen wir sagen werden: Ich vermag alles durch den, der mich stärkt, Christum Jesum unsern Herrn (Phil 4, 13). Die christliche Religion wird einst allein herrschen, da die göttliche Wahrheit immer mehr Seelen gewinnt." [1]

2. Der Neuplatonismus und dessen Verhältnis zum Christentum.

Literatur. — Plotini Opera omnia ed. Oxon. 1835. 3 Bde; herausgeg. von H. F. Müller, Berlin 1878—1880. Porphyrii Opusc., ed. Nauck; 2. ed. 1866. Porphyrii Reliquiae, ed. Wolff. Berol. 1856. (Fragmente des Porphyrius bei Euseb., Hist. eccles. 6, 19; Praepar. evang. 1, 9; 4, 6; 5, 5; 10, 9; Demonstr. evang. 3, 3, 6.) August., De civ. Dei 10, 26—32; 19, 23. Theodoret., Graecar. affectionum curatio 12 (ed. Migne, Patr. gr. 83, 1152). Holsten, De vita et scriptis Porphyrii. Romae 1630. Fabricius, Bibl. graeca IV 207 ff. A. Maius, Porphyr. ep. ad Marcellam. Mediol. 1816. — Zeller, Geschichte der griech. Philosophie III, 2. 4. Aufl. Leipzig 1903. Dähne, Geschichte der alexandrin. Religionsphilosophie. Halle 1834. K. Vogt, Neuplatonismus und Christentum. Berlin 1836. Whittaker, The Neo-Platonists. Cambridge 1901. Caird, The Evolution of Theology in the Greek Philosophy. 2 Bde. Glasgow 1903. Elsee, Neoplatonism in Relation to Christianity. Cambridge 1908. Günther, Das Problem der Theo-

---

[1] Orig., C. Cels. 3, 8, ed. de la Rue S. 452; dann 7, 26, S. 712 713; 3. 15, S. 456; 8, 68 70, S. 793 f. Siehe auch die Schilderung bei Cypr., De laps. c. 6, ed. Hartel S. 240 f.

dizee im Neuplatonismus. (Dissert.) Leipzig 1906. E. Rocholl, Plotin und das Christentum. (Dissert.) Jena 1899. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und zum kirchlichen Christentum, in Texte und Untersuchungen, N. F. V, 4, Leipzig 1901. Alvermann, Die Lehre Plotins von der Allgegenwart des Göttlichen. (Dissert.) Jena 1905. Guyot, Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin. Paris 1906. Kleffner, Porphyrius, der Neuplatoniker und Christenfeind. Paderborn 1896. Art. „Neuplatonismus“ von Kleffner in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon IX (2. Aufl.) 194—217. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum. Tübingen 1907; Christentum und Hellenismus in ihrem gegenseitigen literarischen Verhältnis. Leipzig 1902.

1. Die Tendenz, durch die Philosophie das Heidentum in seiner religiösen und sittlichen Grundlage zu veredeln und dasselbe in dieser den Geist mehr befriedigenden Gestalt dem Christentum entgegenzustellen (s. oben S. 151 f), trat im 3. Jahrhundert immer mehr hervor. Es war vor allem der Neuplatonismus, der eine Regenerierung des Heidentums unternahm und eine wahre religiöse Gesinnung, verbunden mit einem sittlichen Leben, unter den Heiden zu fördern strebte. In der neuplatonischen Schule und deren Richtung, die von platonischen, aristotelischen und stoischen Gedanken beeinflußt ist, raffte die alte Philosophie ihre letzte Kraft zusammen, das geistig immer mehr sinkende Heidentum aufrecht zu erhalten; sie stellte sich die Aufgabe, in den verschiedenen philosophischen Systemen der Vorzeit wie in den Volksreligionen eine innere wesentliche Einheit bei aller Verschiedenheit der äußeren Formen und ornamentalen Beiwerke nachzuweisen, zu zeigen, daß in allen Wahrheit sei, sie sich gegenseitig ergänzten, keineswegs die gegnerischerseits darin gefundenen Widersprüche in sich trügen, daß alle heidnischen Kulte verschiedene Offenbarungsweisen derselben Gottheit, die eine Philosophie mit der einen Religion zu einem Ganzen zu verschmelzen sei. Die Läuterung des volkstümlichen Götterglaubens sollte erfolgen: 1) durch Zurückführung aller Religionssysteme auf die allen gemeinsamen Grundwahrheiten, 2) durch innige Verbindung derselben mit der Philosophie, 3) durch Zuhilfenahme christlicher Lehrstoffe, 4) durch allegorische Deutung der Mythen, die als dichterische und geistvolle Hülle verborgener Wahrheiten erschienen. Als Gründer der neuplatonischen Schule in Alexandrien gilt Ammonius Sakkas (gest. 242), der vom Christentum wieder abgefallen sein soll[1], in dessen Schule auch Origenes seine philosophische Ausbildung erhielt. Am meisten hob die Schule dessen Schüler Plotinus, geb. um 205 zu Lykopolis in Ägypten, gest. 270 in Kampanien, der die eigentliche Begründung des Systems in seinen 54 Büchern (6 Enneaden) gab. Dasselbe ist ein strenger Gegensatz des Materialismus und Skeptizismus, selbst des Gnostizismus, auf einem idealistischen Standpunkt mit Erweiterung und Ausbildung der platonischen Philosophie.

Grundzüge des Systems sind: 1) Die sinnliche Wahrnehmung hat keine Wahrheit in sich, sondern nur das in der Vernunft erkannte Übersinnliche ist wahr. Dieses erkennt aber die Vernunft nicht durch äußere Erfahrung, nicht durch Begriffsentwicklung und Schlußfolgen, sondern durch den inneren Sinn, durch unmittelbare geistige Anschauung

---

[1] Dem Ammonius Sakkas (auch Sakkophoros) sollen andere Lehrer vorausgegangen sein, nach Suidas Potamon und ein älterer Ammonius unter Vespasian. Über seine Schule siehe auch Phot., Biblioth. cod. 251 214.

(intuitus immediatus, „Theoria"). Das Objekt wird produziert durch das Denken, indem die göttliche Intelligenz *(νοῦς)* die Seele erleuchtet, die sich sammelt und zu ihr sich kehrt, so daß sie erhöht und vereinfacht wird und mit dem, was sie schaut, aus sich selbst heraustretend, in eins zusammenfließt. Diese unbegreifliche Anschauung kann nicht gelehrt und gelernt werden; sie kommt vom Göttlichen selbst unter Mitwirkung der Aszese und der Theurgie. Durch diese Anschauung erkennt die Vernunft das Übersinnliche und Göttliche. 2) Das höchste absolute Sein, die oberste Gottheit, heißt das Eine, Prinzip alles Seins und Denkens, Potenz zu allem, kein Einzelnes und nicht die Gesamtheit, ohne Quantität, Qualität, Form und Eigenschaft, das reine bestimmungslose, abstrakte Sein — das einfach Seiende, namenlos und unbegreiflich. Alles ist durch dieses transzendente Eine, das auch das Gute heißt. Es ist nichts, kann aber alles werden, es ist alles und ist auch nichts, ist die Fülle, ja die Überfülle, die aber noch in sich selbst wie in einem Punkte beschlossen ist. 3) Als Prinzip des Lebens muß es aber etwas aus sich erzeugen, und so emaniert aus ihm als sein Abbild der Geist *(νοῦς)*, das zweite göttliche Prinzip, gleichsam eine Umstrahlung, dem die Sonne umgebenden Glanze ähnlich, bei dem diese unbeweglich bleibt. Er ist das Bild des Einen, das Beste nach ihm und stets mit ihm vereint: auch er hat Einheit, aber nicht mehr die absolute, sondern schon eine gewisse Vielheit; er ist Einheit und Zweiheit; in ihm ruht die Duplizität des Denkens und des Seins. Das Gedachte ist aber unendlich mannigfaltig. Indem der Nus auf das Eine hinblickt, welches die Möglichkeit alles Wirklichen ist, und es denkt, wird das Mögliche bestimmt und begrenzt und erhält Gestaltung; es entstehen die Ideen (Spezies, *νοητά*), welche als einzelne sich voneinander unterscheiden und doch wieder in demselben Geiste zur Einheit zusammengefaßt sind. Dieser Inbegriff der unendlichen Mannigfaltigkeit des Gedachten und Seienden heißt nun die Idealwelt *(κόσμος νοητός)*, die Fülle der Ideen, die im zweiten göttlichen Prinzip (Nus) beschlossen liegt. 4) Das dritte göttliche Prinzip ist die Seele (*ψυχή* — Urseele), Bild des Nus, zu diesem sich verhaltend wie dieser zu dem Einen. Indem sich diese allgemeine Weltseele bewegt, entstehen die einzelnen Seelen, die als Arten in der Gattung der allgemeinen Weltseele lagen. Diese wird nun die Bildnerin der Sinnenwelt *(κόσμος αἰσθητός)*, gleichwie der Nus Bildner der Idealwelt ist (Plotinische Trinität). Die Sinnenwelt ist Abbild und Reflex der Idealwelt, ihres Ur- und Vorbilds; in dieser sind die Typen der Erscheinungswelt; was in letzterer ist, hat in jener sein Urbild. 5) Da aber die einzelnen Ideen neben ihrer Einheit im Nus auch ihr besonderes Dasein haben, so wird die Ideal- oder intelligible Welt auch als Geisterreich gefaßt. Dieses umfaßt: a) die Götter, und zwar die überweltlichen, unsichtbaren, immateriellen, rein geistigen, wie auch die weltbewohnenden, kosmischen, sichtbaren, sinnlichen, die als Ethnarchen die einzelnen Teile der Welt regieren und Teilgötter heißen; b) die Dämonen, gute und böse; c) die Seelen der Menschen. 6) Die Sinnenwelt entsteht dadurch, daß die Weltseele die Verstandesformen vom Nus aufnimmt und ihrerseits ein schwächeres (Nach-) Bild *(εἴδωλον)* der in ihm geschauten Ideen erzeugt; das ist die empfindende und wahrnehmende niedere Seele *(αἴσθησις)*; aus dieser kommt die zeugende Naturkraft, das physische Leben; daraus steigt die Seele immer tiefer hinab in untergeordneten Gestaltungen, bis sie sich endlich in die Materie ergießt, in der sie die Ideen äußerlich darstellt. Die Materie *(ὕλη)* ist die äußerste Grenze dieser Entwicklung, das Negative, Leere, Formlose. Die Seele wird böse durch das Eingehen in die Materie, durch das Heraustreten aus dem Absoluten. Diese Besonderung und Verendlichung ist aber notwendig auf der untersten Stufe der Entwicklung. 7) Der Mensch entstand durch ein Herabsinken der Seele aus dem früheren vollkommenen Zustande (Präexistenz), als sie etwas für sich sein und von ihrem Ursprung sich unterscheiden wollte. (Dieser Abfall wird einerseits als freiwillig, anderseits doch wieder als unfreiwillig betrachtet; es scheint aber die freiere Bewegung nur den äußeren Zwang, nicht die innere Nötigung auszuschließen.) Wendet sich die Seele zur sinnlichen Natur, so sinkt sie in deren Sphäre herab. Im Menschen wird eine höhere, vernünftige und eine niedere, physische Seele unterschieden. Seine Bestimmung ist Rückkehr in das Intelligible und Erhebung von diesem zum Einen; Mittel dazu sind die Flucht aus dem Leibe und Hinwenden zum Guten — Tugend, deren höchste Stufe die Ekstase, die mystische Vereinigung mit Gott ist.

Persönlich war Plotin ein ernster, religiös-sittlicher Charakter, der in seinem Leben die strengste Aszese übte, ehelos blieb, nie Fleisch aß und sich ausschließlich der philosophischen Betrachtung hingab. Er wollte nicht bloß theoretisches Wissen vermitteln, sondern vor allem auch das sittliche Leben seiner Schüler fördern. Deshalb genoß er das größte Ansehen und die höchste Verehrung in den Kreisen seiner zahlreichen Anhänger.

2. War bei Plotinus noch keine Feindseligkeit gegen das Christentum beabsichtigt, so mußte dieselbe doch bald hervortreten, schon weil dieses sich nicht wie die andern Religionen behandeln ließ, vielmehr allen Verschmelzungsversuchen mit seinen Ansprüchen auf Alleingültigkeit entschieden widerstand; zudem wurde dieses pantheistisch-mystische System, je mehr es sich der heidnischen Vielgötterei anbequemte, desto mehr zur Bekämpfung der christlichen Religion gedrängt. Schon des Plotinus Schüler Porphyrius aus Tyrus (gest. 304 zu Rom), obschon vielfach von christlichen Ideen erfüllt, schrieb 15 Bücher gegen die Christen. Er nahm die meisten seiner Einwendungen aus dem Alten und Neuen Testament, suchte Widersprüche zwischen den Aposteln nachzuweisen, bekämpfte die Darstellung des Lebens Jesu und seiner Wunder, die Dogmen von der Auferstehung und von der Ewigkeit der Höllenstrafen. Voll Haß gegen das Christentum, von dem er nach Augustin u. a. abgefallen sein soll, suchte er die heidnische Götterlehre, wie sie besonders in den Orakelsprüchen sich fand, als der Vernunft und der wahren Philosophie ganz entsprechend nachzuweisen, während er die Ungereimtheiten der Mythen durch physikalische und allegorische Auslegungen aus dem Wege zu räumen suchte. Vielen Neuplatonikern war Christus ein Weiser und Theurg, das Christentum aber eine Verfälschung seiner ursprünglich mit der platonischen ganz übereinstimmenden Lehre, welche seine Schüler mißverstanden haben sollen, die ihn fälschlich zu Gott gemacht; nur soll Jesus darin gefehlt haben, daß er an das Judentum anstatt an das Heidentum sich anschloß[1]. Noch heftiger und schmähsüchtiger erwies sich Hierokles, Statthalter von Bithynien, dann von Ägypten, in seinen zwei Büchern (303) „Wahrheitsliebende Reden an die Christen", worin er die Person des Erlösers herabsetzte und tief unter Apollonius von Tyana stellte[2]. Auch ein Ungenannter schrieb damals gegen die Christen, dessen Buch verloren ging. An Plotinus und Porphyrius schloß sich Jamblichus aus Chalkis (gest. 333) an, an diesen wieder die späteren Redner und Sophisten Libanius, Himerius, Themistius. Aus den auch von Juden gebrauchten orphischen Schriften und aus Hermes Trismegistos suchten die Heiden, so gut wie aus ihren Orakeln, Beweismomente gegen das Christentum zu entnehmen, während auch die Schriften des Juden Philo viel benutzt wurden.

3. Der Mittelpunkt der neuplatonischen Schule war im 3. Jahrhundert Alexandrien, wo bereits durch Philo den Juden im 1. Jahrhundert ein System

---

[1] Die Widerlegungen von Methodius, Eusebius, Apollinaris von Laodikea und Philostorgius (Hieron., De vir. ill. c. 83; Ep. 84 ad Magn.; Ep. 44, al. 65 ad Pammach.; Praef. in Dan. Philostorg., Hist. eccles. 8, 15) sind uns ebenso verloren wie die 15 Bücher des Porphyrius, die später Theodosius II. (449) zum Feuer verurteilte.

[2] Über Hierokles siehe Lact., De mort. persecut. c. 16; Inst. div. 5, 2. Euseb., C. Hierocl.

geschaffen worden war, das auf die kirchliche Theologie, besonders auf die Exegese, nachhaltigen Einfluß ausübte[1]. Nun kam die neuplatonische Philosophie mit ihren Anschauungen hinzu, die sich in manchen Punkten mit christlichen Grundsätzen berührten. Die alexandrinische Spekulation hatte deshalb bedeutenden Einfluß sowohl auf die christlichen Sekten als auch auf einzelne christliche Lehrer, die das dem Glauben Feindselige daraus zu entfernen suchten. Der Neuplatonismus wurde so für die Entwicklung der kirchlichen Theologie von großer Bedeutung. Sein System bot in vielen Punkten die Grundlage für die spekulative Behandlung der Glaubenswahrheiten des Christentums. Hauptsächlich beruht das Lehrsystem des großen Alexandriners Origenes, der wie Plotin ein Schüler des Ammonius Sakkas war, vielfach auf der neuplatonischen Philosophie[2], und durch die zahlreichen und bedeutenden Schriften dieses kirchlichen Lehrers, welcher lange Zeit hindurch der Theologie ihre Richtung gab, bildete die philosophische Erkenntnis in der Gestalt, welche ihr der Neuplatonismus gegeben hatte, die formale Grundlage für die theologische Wissenschaft im 3. und auch noch im 4. Jahrhundert. Den größten Einfluß des neuplatonischen Systems zeigen sogar die erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts entstandenen pseudodionysischen Schriften.

3. Der Charakter der kirchlich-theologischen Wissenschaft im 3. Jahrhundert.

Literatur. — Stöckl, Geschichte der christl. Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz 1891. Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. 2. Aufl. Freiburg 1892. Harnack, Dogmengeschichte (oben S. 226). Kellner, Hellenismus und Christentum. Köln 1866.

Zur Erläuterung und Begründung des reichen dogmatischen Lehrstoffs der Kirche hatten bereits im 2. Jahrhundert die christlichen Gelehrten ihr gesamtes philosophisches und historisches Wissen zu verwerten sich bemüht und bald mit größerem bald mit geringerem Erfolge es unternommen, teils einzelne Wahrheiten des Christentums, teils deren Gesamtinhalt in einer den wissenschaftlich gebildeten Männern ihrer Zeit zusagenden Darstellung zu erörtern (s. oben S. 226 ff). Sie bauten auf den in den neutestamentlichen Schriften gegebenen Grundlagen weiter; sie forschten sodann emsig nach der Überlieferung der älteren Väter und der berühmtesten Kirchen; sie lasen mit Eifer die Schriften des Alten Bundes, in dem sie den Neuen vorgebildet fanden, und waren weit entfernt, dessen vorbereitende und erziehende Bedeutung zu verkennen, wenn sie auch das neue Gesetz (nach Jer 31, 31. Is 51, 4) im Christentum als das höhere, als die Vollendung des alten erfaßten[3]. Wenn sie dann philosophische, besonders platonische und philonische Ideen benutzten, so geschah dies meistens nur in Bezug auf die Form der Darstellung, auf die Terminologie,

---

[1] Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese, 1. Tl (Dissert.), Breslau 1907.

[2] Westmann, Origenes und Plotinos, in Zeitschr. für kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1883, 169 ff. Schüler, Die Vorstellungen von der Seele bei Plotin und bei Origenes, in Zeitschr. für Theol. und Kirche 1900, 167 ff.

[3] Über das Christentum als nova lex vgl. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 11 f 14 18 67; Iren., Adv. haer. 4, 19, 2.

auf die dialektische Begründung. Einzelne zwar nahmen auch den Inhalt dieser Philosopheme mit größerer oder geringerer Vollständigkeit in sich auf, ohne aber das, was ausschließlich denselben angehörte, darum zur allgemeinen Geltung in der Kirche bringen zu können, die öfters sogar in den Fall kam, die aus hellenischen Anschauungen einzelner stammenden Verirrungen nachdrücklich zurückzuweisen [1].

In noch größerem Maße wurde die kirchlich-theologische Wissenschaft gepflegt in der Zeit vom Ausgang des 2. bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts. Dieser Zeitraum zeigt uns die höchste Blüte der Theologie innerhalb der vorkonstantinischen Epoche der Kirchengeschichte. Die kirchlichen Lehrer und Schriftsteller dieser Zeit knüpften an die Resultate der Geistesarbeit ihrer Vorgänger an, deren Schriften sie lasen und benutzten. Allein sie dehnten das Gebiet der Untersuchung weiter aus, indem sie neue Fragen hineinzogen, und sie vertieften die wissenschaftliche Auffassung der überlieferten Glaubenswahrheiten. In größerem Maße, als es vorher der Fall gewesen war, wurden die philosophischen Grundsätze und Ergebnisse, besonders der Neuplatoniker und der mit ihnen verwandten Schulen, zur Darstellung der christlichen Wahrheiten herangezogen. Die durch Philo, den jüdischen Philosophen in Alexandrien, begründete allegorische Erklärung des Alten Testamentes ward in weitestem Maßstabe in die kirchliche Theologie herübergenommen, und mit Hilfe der Allegorie wurden die einzelnen Lehrpunkte der christlichen Glaubenswahrheit erörtert, erklärt und der wissenschaftlichen Erkenntnis näher gebracht. Die Schriften des Hippolytus von Rom und der alexandrinischen Lehrer Klemens und Origenes zeigen, in welchem Maße die Allegorie in der Behandlung der heiligen Schriften angewandt wurde.

Maßgebend waren bei diesen spekulativen Untersuchungen folgende Grundsätze: 1) Der Glaubensinhalt ist etwas objektiv Gegebenes, das durch menschliche Geistestätigkeit erfaßt, angeeignet, verdeutlicht, aber nicht in seiner Substanz vermehrt und vervollkommnet werden kann, noch umgestaltet und geändert werden darf. 2) Daher wird die Gewißheit des Glaubens sowie sein Inhalt nicht durch das Wissen verstärkt und bereichert, sondern die Form eine mehr entfaltete, in der der Glaube dem menschlichen Geist vermittelt wird. 3) Der Glaube ist festigende Grundlage und berichtigende Norm des Wissens; von ihm geht die kirchliche Wissenschaft aus und entnimmt aus ihm ihre keines weiteren Beweises bedürftigen Prinzipien. Der Glaube ist die Vorbedingung des wissenschaftlichen Verständnisses, ohne Glauben kein Verständnis (Is 7, 9 nach der alexandrinischen Übersetzung). In ihm und durch ihn werden die auch im Heidentum zerstreuten Lichtstrahlen der Wahrheit richtig gewürdigt und in ihren

[1] Über den Platonismus der Kirchenväter vgl. Melch. Canus, De locis theol. 7, 2; Petav., De Trin. 1, 3. Gegen Souverain (Le Platonisme dévoilé, Cologne 1700, übers. von F. C. Löffler, 2. Aufl. Züllichau 1792) vgl. Baltus, Défense des Pères accusés de Platonisme, 4°, Paris 1711; Mosheim, De turbata per rec. Platon. eccles., Helmst. 1725. Literatur über den Streit bei Keil, Opusc. academ. 439 f. Vgl. noch Kuhn, Ehrenrettung des Dion. Petavius nach der kathol. Auffassung der Dogmengeschichte, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1850, 249 ff; Art. „Platonismus" in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon VIII [1] 498 ff.

rechten Zusammenhang gebracht, so daß eine wahrhaft göttliche Wissenschaft an der Hand der Heiligen Schrift und der Kirchenlehre sich entwickelt. 4) Die Offenbarungswahrheit und die natürliche Vernunfterkenntnis können einander nicht widerstreiten, da sie aus einer und derselben Quelle, dem göttlichen Logos, entstammen. Der Unterschied zwischen der Philosophie und der christlichen Religionslehre liegt a) im Inhalte, indem jene nur ein Bruchteil der Wahrheit und mit Irrtümern vermischt, diese volle Wahrheit ist; b) in der Form, indem jene durch ihre künstlerische, nicht allen zugängliche Gestaltung nie Gemeingut aller werden konnte wie diese; c) in den Wirkungen, indem diese eine Besserung und Heiligung bewirkt, wie jene niemals vermochte. Das profane Wissen ist eben nur eine Vorstufe und Vorschule und darf darum ebensowenig überschätzt als unterschätzt werden[1].

Dabei entstanden, indem einzelne berühmte Lehrer Schüler herangezogen, die nach der gleichen Methode die Glaubenswahrheiten behandelten, in verschiedenen Städten, hauptsächlich in Rom und Alexandrien, gelehrte Schulen der Theologie. Stets hatte sich in der Kirche um geistvolle und tief religiöse Lehrer ein Kreis von wißbegierigen Schülern gebildet. Wie um die Apostel Paulus und Johannes, so sammelten sich um des letzteren Schüler Polykarp eine Reihe von eifrigen Männern. In Rom hatte Justinus eine Schule gegründet, in der unter andern Tatian (vor seinem Abfall) ihn hörte, an den darauf Rhodon sich anschloß; hier blühte vorzüglich orientalisch-hellenische Bildung. Die Lehrtätigkeit des hl. Justinus war keineswegs vereinzelt. Neben und nach ihm bestanden Schulen häretischer (gnostischer) wie auch kirchlicher Lehrer in der Hauptstadt, die sich teils an die Methode jenes berühmten Philosophen hielten, teils in wichtigen Fragen, besonders in der Erörterung der Trinitätslehre, zu ihm in Gegensatz traten. Der erste große Lehrstreit über die Einheit und die Dreiheit in Gott und deren richtige Auffassung wurde in Rom zum Austrag gebracht. Diese römischen Schulen waren rein privater Natur. In Alexandrien dagegen bestand eine unter Leitung des Bischofs stehende Katechetenschule, die sich früh zu einer blühenden Stätte der kirchlichen Wissenschaft entwickelte. Außer diesen Schulen finden wir auch einzeln stehende Lehrer und Schriftsteller, die mehr ihre eigenen Wege gingen und sich nicht so eng an die Schultradition anschlossen, wie z. B. Tertullian in Afrika.

4. Die römische Kirche und die trinitarischen Streitigkeiten am Ausgang des 2. und bei Beginn des 3. Jahrhunderts.

Quellen. — Philosoph. 7, 35 36; 9, 7—12; 10, 23 24. Hippol., Contra Noëtum. Tertull., Adv. Praxeam. Contra Artemon. bei Euseb., Hist. eccles.

---

[1] Möhler, Die Einheit in der Kirche 129 ff; Patrologie 464 ff. Kuhn, Prinzip und Methode der spekulativen Theologie, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1841, 1 ff. Hauptsätze bei Clem. Alex., Strom. 1, 20; 2, 2 4 6; 3, 4; 5, 1 f; 7, 10. Theophil., Ad Autol. 1, 8. Iren., Adv. haer. 1, 3, 6; 10, 1 f. Orig., De princ. Praef. et 1, 3, 1; C. Cels. 1, 9 f; 3, 40 81; 5, 1; 6, 2 4 13; 7, 46 59 f; 8, 51; In Lev. hom. 12, n. 7; Ep. ad Greg. Thaum. (Opp. I 30); In Gen. hom. 14, n. 7: Philosophia neque in omnibus legi Dei contraria est, neque in omnibus consona.

5, 28. Ps.-Tertull., Adv. haer. c. 8. Athanas., De decretis Nicaenae synodi c. 26; Contra Arianos or. 4, c. 25. Epiph., Haer. 54 55 62. Philastr., Haer. 50 52. Theodoret., Haer. fab. 2, 5 9. — Über Hippolytus von Rom und die Philosophumena vgl. Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 183—193. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900, 375—409. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I 605—646. Batiffol, Anciennes littératures chrét. Littérature grecque, Paris 1897, 143 ff. Neue Ausgabe der Opp. Hippol. von Bonwetsch und Achelis. Bd I. Leipzig 1897. Bardenhewer, Des hl. Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel. Freiburg 1877. Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum Hohenlied, in Texte und Untersuchungen, N. F. VIII, 2, Leipzig 1902; Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus, ebd. XI, 1, ebd. 1904; Die unter Hippolyts Namen überlieferte Schrift „Über den Glauben" nach der georgischen Version, ebd., 3. F. II, 2, ebd. 1907. Höfler, Ἱππολύτου εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια. Untersuchung über die Echtheit. (Progr.) München 1904. Funk, Angebliche Hippolytschriften, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1907, 226 ff. Dräseke, Zur Refutatio omnium haeresium des Hippolytos, in Zeitschr. für wissensch. Theol. 1902, 263 ff. Shahan, The Works of Hippolytus, in Catholic University Bulletin, Washington 1900, 63—77.

Literatur. — Oben S. 216 f. J. Döllinger, Hippolytus und Kallistus oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Regensburg 1853. Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten. Freiburg 1864. Preuschen, Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist, in Zeitschr. für neutestamentl. Wissensch. 1910, 134 ff. De Rossi, Esame archeologico e critico della storia di S. Callisto narrata nel libro dei Filosofumeni, in Bullettino di Archeologia crist. 1866, 1 ff 17 ff 65 ff 177 ff; Elogio damasiano del celebre Ippolito martire sepolto presso la via Tiburtina, ebd. 1881, 26 ff; Il cimitero di S. Ippolito presso la via Tiburtina, ebd. 1882, 9 ff; vgl. 1883, 60 ff. W. E. Taylor, Hippolytus and the Christian Church of the third Century. London 1853. J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Tl 1: S. Clement of Rome 2, S. 317—477. Ficker, Studien zur Hippolytfrage. Leipzig 1893. Achelis, Hippolytstudien, in Texte und Untersuchungen XVI, 4, Leipzig 1897. Neumann, Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt. Bd I. Leipzig 1902. Strinopulos, Hippolyts philosophische Anschauungen. (Dissert.) Leipzig 1903. Dräseke, Zur Frage der Eschatologie bei Hippolytos, in Zeitschr. für wissensch. Theol. 1906, 239 ff. Violard, Étude sur le commentaire d'Hippolyte sur le livre de Daniël (Thèse). Montbéliard 1903. A. d'Alès, Le souvenir de St Hippolyte, in Études CVII (1906) 330 ff 475 ff; La théologie de St Hippolyte. Paris 1906. — E. Rolffs, Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist, in Texte und Untersuchungen XI, 3, Leipzig 1893. Vgl. weitere Literatur unten Abschn. 4, § 9. — Dorner, Entwicklung der Lehre von der Person Christi. 2. Aufl. Berlin 1851. Dräseke, Noëtos und die Noëtianer in des Hippolytos Refutatio 9, 6—10, in Zeitschr. für wissensch. Theol. 1903, 213 ff. Macholz, Spuren binitarischer Denkweise im Abendland seit Tertullian. (Dissert.) Jena 1902. Der Monarchianismus und die römische Kirche im 3. Jahrhundert, in Katholik 3. F. XXXII (1905) 1 ff 112 ff 182 ff 266 ff. Ermoni, Les monarchiens anténicéens, in Revue des quest. histor. LXX (1901) 5 ff. Dupin, Le dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles. Paris 1907. Ladeuze, Caius de Rome, le seul Aloge connu, in Mélanges Godefroid Kurth, Liège 1908, 49 ff. Elgood, An Inquiry based on Scripture into the views held by Praxeas. London 1905.

1. Wie mehrere Stifter gnostischer Sekten aus dem Orient nach Rom kamen, um dort ihre Schulen einzubürgern, so haben auch gegen Ende des 2. Jahrhunderts Lehrer aus Kleinasien durch ihre Anschauungen über die Dreifaltigkeit Unruhe in der römischen Kirche hervorgerufen. Es gab in Rom nicht, wie z. B. in Alexandrien, eine direkt unter der Oberleitung des Bischofs

stehende theologische Schule; die christlichen Philosophen und die theologischen Lehrer erscheinen hier in privater Stellung, ohne einen offiziellen Lehrauftrag vom römischen Bischof. Solange nicht eine Gefahr für die Reinheit der apostolischen Glaubensüberlieferung vorhanden war, griffen die Vorsteher der römischen Kirche nicht ein; wohl aber taten sie es, sobald sie erkannten, daß die wahre Lehre gefährdet wurde. Der berühmteste römische Lehrer des 2. Jahrhunderts war der hl. Justinus. In seinen Ausführungen über Gott und das göttliche Wesen unterschied er, wie wir sahen (oben S. 229 f), genau den Logos, der zugleich der Sohn Gottes ist, und den Heiligen Geist vom Vater, dem Schöpfer des Alls. Seine Schüler fuhren fort, in demselben Sinne zu lehren und die Trinität in Gott zu betonen, wie er es getan hatte. Dieser Richtung trat eine andere Schule entgegen, deren Lehre auf die Leugnung der Trinität hinauslief. Die Vertreter dieser Schule ließen nur den Vater als wahren Gott gelten und dachten sich in dem Sohne Gottes Jesus Christus einen bloßen Menschen, wenn auch noch so sehr begnadigt und erleuchtet durch eine höhere göttliche Kraft, den Heiligen Geist (ein unpersönliches Attribut Gottes, welches das Göttliche, das man in Christus allgemein verehrte, bildete), nach Art der Ebioniten, des Cerinth und Karpokrates, überhaupt ein dem Vater untergeordnetes Geschöpf — dynamische, subordinatianische Antitrinitarier.

Stifter dieser Schule war Theodotus, ein Gerber aus Byzanz, der um 192 in Rom auftrat. Er wurde von Papst Viktor aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, weil er Christum in ganz ebionitischer Weise einen „bloßen Menschen" nannte, obschon er seine Messianität, seine wunderbare Geburt aus der Jungfrau und das Herabkommen einer göttlichen Kraft bei seiner Taufe annahm. Er soll in der Verfolgung Christum verleugnet, sich aber damit entschuldigt haben, er habe ja nur den Namen eines Menschen nicht bekannt. Er stiftete nach seinem Ausschlusse aus der Kirche eine Sekte, die sich mehrfach zersplitterte und aristotelische Dialektik und Mathematik eifrig betrieb. Einer seiner Schüler war ein anderer Theodotus, der Wechsler, Stifter der Melchisedechianer, die den Melchisedech als Mittler der Engel noch über Christus setzten, der bloßer Mensch, aber Bild des Melchisedech war. Die Schule des älteren Theodotus bestand in Rom längere Zeit fort. Der jüngere Theodotus und ein anderer Schüler des älteren, Asklepiodotus, bewogen sogar einen Konfessor Natalis, das Amt ihres Bischofs für eine Monatsbesoldung von 150 Denaren zu übernehmen; dieser aber, durch mehrere nächtliche Erscheinungen beunruhigt, wobei er selbst körperliche Züchtigung durch einen Engel erlitten zu haben glaubte, bat unter Tränen und im Bußgewande den Papst Zephyrinus um Wiederaufnahme in die Kirche, die er nach vollbrachter Buße auch erlangte. Ein anderes Haupt der Sekte war Artemon oder Artemas. Seine Anhänger behaupteten sogar, ihre Ansicht über Christus sei die älteste und bis auf Papst Viktor stets in der Kirche gelehrt worden. Aber sofort ward die kühne Behauptung von einem uns unbekannten Verfasser widerlegt durch die klare Lehre der Schrift, durch die Werke der Väter vor Papst Viktor, wie Justin, Miltiades, Melito, Tatian, Irenäus, durch die Gesänge und Psalmen der Kirche, die Christum als Gott verherrlichten, und durch die Verdammung Theodotus' des Gerbers. Den Theodotianern und Artemoniten

wird darin Verfälschung der Heiligen Schrift, sophistische Verdrehung der Glaubenswahrheiten mit syllogistischen Formeln, Bevorzugung der Werke von Euklides, Theophrastus und Aristoteles vor den heiligen Büchern, deren Exemplare fast bei jedem ihrer Glieder verschieden seien, zum Vorwurfe gemacht.

2. Etwa gleichzeitig mit den beiden Theodotus traten in Rom andere Lehrer auf, die eine entgegengesetzte Richtung einschlugen und eine Schule gründeten, welche die Einpersönlichkeit Gottes in der Art betonte, daß Vater, Sohn und Geist als Erscheinungswesen derselben Gottheit angesehen wurden und das Leiden des Sohnes auf den Vater übertragen ward — Patripassianer, Monarchianer, Modalisten[1].

Die Vertreter der zweiten Richtung gingen ebenfalls von dem einen Gott aus, außer dem kein anderer sei (Js 45, 5), und sie schlossen: wenn Christus Gott sei, so könne er nur eins sein mit dem Vater (Jo 10, 30) wie dem Wesen, so der Person nach; sie fanden dies in den Worten (Jo 14, 9 ff) bestätigt: wer den Sohn sehe, der sehe auch den Vater. Sie hießen im Abendlande Patripassianer, bei den Griechen Hyiopatores oder nach ihren Hauptvertretern Noetianer und Sabellianer[2]. Der erste, der in Rom diese Lehre vortrug, war der von Tertullian bekämpfte frühere Konfessor Praxeas, der aus Kleinasien noch vor Papst Viktor nach Rom kam und ebenso gegen die Montanisten auftrat, als er sich bemühte, seinen Irrtum zu verbreiten. Er lehrte, es gebe nur eine göttliche Person, die Sohn genannt werde, indem sie aus sich selbst herausgetreten sei und mit Jesus, dem von Maria Geborenen, sich vereinigt habe. An sich und als Vater ist Gott Geist, als Sohn aber Geist und Fleisch; dadurch, daß er das Fleisch (ohne menschliche Seele) annimmt, wird er Sohn. Diese Lehre erregte in Rom großen Widerspruch; Praxeas mußte widerrufen und eine schriftliche Erklärung darüber abgeben; aber er ging nach Afrika und breitete nun dort seine Irrlehre aus. Praxeas hatte seine Lehre wahrscheinlich aus der Anschauung eines Noetus von Smyrna geschöpft, der um dieselbe Zeit dort folgende Lehre vertrat: Dieselbe göttliche Person heißt Vater und Sohn, gezeugt und unerzeugt, je nach der Verschiedenheit der Beziehung, sichtbar und unsichtbar; in Christus ward der Vater geboren, litt und starb. Als die Presbyter von Smyrna ihn zur Rechenschaft zogen, verteidigte er sich, indem er sagte: „Was tue ich denn Böses, wenn ich Christum verherrliche?" (D. i. wenn ich ihn so sehr als Gott bekenne, daß ich in ihm die Gottheit selbst Mensch geworden denke.) Er wurde aus der Kirche ausgeschlossen. Zwei seiner Schüler, Epigonus und Kleomenes, kamen nach Rom und setzten dort die monarchianische Schule

---

[1] Die zwei Hauptrichtungen beschreibt Origenes (In Io. tom. 2, c. 2: Opp. IV 50, ed. de la Rue) und sagt von beiden, daß sie sich fürchten, *δύο ἀναγορεῦσαι θεούς*, deutet aber ganz gut an, daß der Sohn die Gottheit vom Vater hat, der darum *αὐτόθεος* heißt. Tertull., Adv. Prax. c. 2: Quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scil. unitatem, et nihilominus custodiatur oeconomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit.

[2] Athanas., De decretis Nicaen. syn. c. 7. Novatian., De Trin. c. 30. Sie heißen bei Tertull., Adv. Prax.: vanissimi Monarchiani. Sie rühmten sich der *μία ἀρχή* (singulare et unicum imperium). Monarchiam, inquiunt, tenemus (Tertull. a. a. O. c. 3).

fort. Da es beim Kampfe gegen dieselbe vor allem darauf ankam, den Personalunterschied zwischen Vater und Sohn scharf nachzuweisen, so drückten sich manche Bestreiter dieser Richtung bisweilen in einer Weise aus, die zu Gunsten des entgegengesetzten Irrtums, des subordinatianischen, gedeutet werden konnte, der in dem Sohne Gottes ein bloßes Geschöpf sah.

Ein weiterer Hauptvertreter der antitrinitarischen Schule war Sabellius der Libyer, der unter Zephyrinus nach Rom kam und mit Kleomenes an der Spitze der Monarchianer stand. War bisher vorzugsweise vom Verhältnisse zwischen Vater und Sohn die Rede, so zog Sabellius auch den Heiligen Geist in seine Betrachtung und bekannte eine Trinität, aber keine im göttlichen Wesen, sondern nur eine in den Beziehungen Gottes zur Welt begründete. Vater, Sohn und Geist sind ihm nur drei Erscheinungs- oder Wirkungsarten, drei Larven (Prosopa) einer und derselben göttlichen Person; alle drei verhalten sich wie im Menschen Leib, Seele, Geist, wie in der Sonne die erleuchtende, die erwärmende Kraft und die Kugelgestalt, drei einer Substanz angehörige Wirkungsweisen. Sabellius lehnte sich an die stoische Anschauung von der Gottheit im Verhältnisse zur Welt durch Ausdehnen und Zusammenziehen an und lehrte, die Gottheit sei eine durchaus unterschiedslose Monas; indem sie sich ausdehne, werde der schweigende Gott ein redender, der passiv ruhende ein aktiv wirksamer; sie dehne sich aus und entfalte sich als Vater in der Gesetzgebung, als Sohn in der Menschwerdung, als Geist in der Heiligung, schließe sich aber wieder in sich zusammen, indem der Sohn und der Geist, nachdem der Zweck ihres Hervortretens erfüllt sei, wieder in die Monas zurückkehren, d. i. in den Vater sich auflösen. Sabellius hat somit die Lehre des Noetus noch weiter durchzuführen gesucht. Die Anhänger dieser unitarischen Richtung werden Monarchianer genannt, weil sie die Einheit Gottes (monarchia) gegenüber der angeblichen Teilung des göttlichen Wesens durch die trinitarische Schule verteidigen wollten.

3. Der bedeutendste Gegner der Monarchianer und der größte theologische Lehrer, der damals in Rom lebte, war Hippolytus. Er war bereits unter Papst Zephyrinus Priester der römischen Kirche und ein überaus fruchtbarer Schriftsteller. Auf dem Gebiete der Exegese (De antichristo, Danielkommentar erhalten), der Dogmatik, Apologetik und Polemik gegen die Juden und die Häretiker, der Philosophie mit Bekämpfung heidnischer Philosophen, der kirchlichen Chronologie (Osterzyklus) hat er Werke hinterlassen, die leider weitaus zum größten Teile verloren gegangen sind. Er ist wohl auch der Verfasser der „Philosophumena", durch die wir näheres über seine eigene Stellung in dem trinitarischen Streite und über die Entwicklung des Streites erfahren. Hippolytus war das Haupt der trinitarischen Schule, die gegen die Monarchianer den Unterschied zwischen Gott dem Schöpfer und dem Logos wie dem Heiligen Geist scharf hervorhob. Er verfiel jedoch bis zu einem gewissen Grade in den entgegengesetzten Irrtum. In ähnlicher Weise, wie früher bei Justin, war auch nach Hippolytus der Logos anfänglich im Vater in unterschiedsloser Einheit, als unausgesprochenes Wort Gottes *(λόγος ἐνδιάθετος)*; vor der Schöpfung trat dann der Logos nach dem Willen des Vaters aus ihm hervor, als und wie der Vater es wollte *(λόγος προφορικός)*. Durch ihn erschuf Gott das

All, durch ihn offenbarte er sich im Alten Bunde, und er wurde später Mensch in Christus und dadurch zum Sohne Gottes, aber in dem Maße nach dem Willen Gottes, daß dieser auch den Menschen statt des Logos zu Gott hätte machen können. So lehrt Hippolytus strengen Subordinatianismus, und es wurde ihm mit einer gewissen Berechtigung auch von seinen Gegnern der Vorwurf des Ditheismus gemacht. Zur Zeit des Papstes Zephyrin lebte auch der kirchliche Lehrer Caius in Rom; wir wissen nicht, welche Stellung er in dem Streite einnahm. Der Streit zwischen den beiden Schulen, der unitarischen (monarchianischen) und der trinitarischen, ward sehr heftig unter dem Papste Zephyrinus (198—217). Der Irrtum der Monarchianer trat nicht so klar hervor, daß sich der Papst veranlaßt gesehen hätte, gleich einzuschreiten, um so mehr, als Praxeas einen Widerruf geleistet hatte, und als die Ansicht des Hippolytus und seiner Schule nicht ohne Bedenken war. Diese zögernde Haltung erregte Mißfallen in den Kreisen der Anhänger der trinitarischen Richtung sowohl gegen den Papst wie gegen dessen ersten Diakon und Ratgeber Kallistus, der nach dem Tode des Zephyrinus zum römischen Bischof gewählt wurde (Kalixt I., 217—222). Da auch der neue Papst nicht gleich dem Drängen des Hippolytus nachgab und die Monarchianer von der Kirche ausschloß, sagte sich dieser mit seinen Anhängern von Kallistus los und ließ sich zum Gegenbischof aufstellen; es war das erste Schisma in der römischen Kirche. In den „Philosophumena" wird Kallistus sowohl wie sein Vorgänger heftig angegriffen. Von Zephyrin wird behauptet, er sei unwissend und habsüchtig gewesen; Kallistus wird als verschmitzt und lasterhaft, als Zerstörer der Disziplin und als Häretiker geschildert; aber jene Schrift gibt uns selbst die Mittel an die Hand, diese Anklagen auf ihren wahren Wert zurückzuführen. Wenn Kallistus ein vielfach bedrängter Sklave gewesen wäre, so macht es ihm alle Ehre, daß er nicht nur von Papst Viktor Geldunterstützungen erhielt und nach Antium geschickt ward, um ihn seinen Verfolgern zu entziehen, daß er nicht nur von Papst Zephyrinus mit der Leitung des Klerus und der Vorstandschaft des großen, bald nach ihm benannten Cömeteriums an der Appischen Straße betraut, sondern daß er auch ohne den geringsten Widerspruch von dem römischen Klerus zum Bischof erwählt und in der ganzen Kirche als solcher anerkannt wurde. Ihm gegenüber stellt sich Hippolytus, indem er ihn einer falschen Trinitätslehre beschuldigte und dessen Milde in der Bußdisziplin sowie in der Kirchenleitung heftig angriff, selbst als den rechtmäßigen Bischof dar. Es geht aus der Anklage der „Philosophumena" (9, 12) hervor, daß Kallistus die Einheit des Logos mit dem Vater lehrte, jedoch zugleich auch den Unterschied zwischen beiden betonte und daß er Christum als wahren Gott wie als wahren Menschen hinstellte.

Die Irrlehre der Monarchianer trat in dem Streite immer klarer hervor, so daß Kallistus den Sabellius und seine Anhänger aus der Kirche ausschloß. Dieser kehrte nun in den Orient zurück und kam später nach Ägypten, wo er namentlich in der libyschen Pentapolis seine Häresie ausbreitete. Er starb vor dem Jahre 260; allein die nach ihm benannte Irrlehre der Sabellianer erhielt sich, so daß wir diese Sekte noch am Ausgange des 4. Jahrhunderts finden.

Die Trinitätslehre war nicht der einzige Grund, aus welchem Hippolytus sich gegen Kallistus erhoben hatte. Er griff ebenso die Milderungen an, die dieser Papst in der strengen Bußdisziplin hatte eintreten lassen, sowie dessen Bestimmungen über die Ehe. Kallistus hatte nämlich die Ehen zwischen Töchtern von Freien und Edlen und Männern aus dem Sklavenstande oder ärmeren Freigeborenen ohne Rücksicht auf die weltlichen Gesetze für vollkommen gültig erklärt. Dann ließ er es nicht zu, daß man die Kleriker niederer Grade zur Ehelosigkeit verpflichtete, und erhob sich gegen den montanistischen Rigorismus. Er ließ auch, mit Berufung auf die Heilige Schrift, die der Kapitalsünde des Ehebruchs und anderer schwerer Fleischessünden Schuldigen nicht nur zur Buße, sondern auch zur Rekonziliation zu, war gegen sündhafte Bischöfe ein milder Richter, indem er nicht jede schwere Versündigung an denselben mit Absetzung bestraft wissen wollte, was seine Gegner ihm zum Vorwurf machten [1]. Auch diese Erlasse des römischen Bischofs wurden von Hippolytus heftig bekämpft, der hierin einen kräftigen Bundesgenossen hatte an dem afrikanischen Schriftsteller Tertullian, welcher ebenso gegen die Monarchianer die Trinitätslehre in ähnlichem Sinne wie Hippolytus verteidigte, als er in seinem montanistischen Eifer die Milderungen in der Bußdisziplin angriff.

Das Schisma des Hippolytus dauerte nach dem Tode des Kallistus unter dessen Nachfolgern Urbanus (222—230) und Pontianus (230—235) fort; denn die „Philosophumena", die das Manifest der schismatischen Partei gegen die große rechtgläubige Mehrheit der römischen Christen und deren Vorsteher bilden, sind erst entstanden, nachdem Kallistus bereits gestorben war. Die Verurteilung des Sabellius und der Monarchianer durch diesen Papst hatte somit nicht alle Differenzpunkte beseitigt. Im Jahre 235, infolge des Erlasses des Kaisers Maximinus Thrax gegen die Christen, wurde der römische Bischof Pontianus und mit ihm zugleich Hippolytus auf die insula nociva, Sardinien, verbannt. Am 28. September entsagte Pontian dem bischöflichen Amte (discinctus est), und an seine Stelle wurde am 21. November des gleichen Jahres Anterus gewählt. Entweder kurz vor der Verbannung oder kurz nach derselben söhnte sich Hippolytus mit dem rechtmäßigen Vorsteher der römischen Kirche aus, was zugleich die Rückkehr seiner Partei zur kirchlichen Gemeinschaft bewirkte. Das Schisma war somit von kurzer Dauer und blieb ohne Bedeutung, so zwar, daß man dasselbe Ende des 4. Jahrhunderts schon mit dem novatianischen Schisma zusammenschmolz (Gedicht des Papstes Damasus auf Hippolytus). Pontian starb in der Verbannung, und wahrscheinlich Hippolytus auch. Das Fest beider als Märtyrer wurde in Rom am 13. August gefeiert, und dies erklärt sich am besten daraus, daß an diesem Tage die leiblichen Überreste beider zugleich nach Rom zurückgebracht und dort beigesetzt wurden: Pontian in der Papstkrypta der Katakombe des Kallistus und Hippolytus in einer fortan nach ihm benannten Katakombe an der Tiburtinischen Straße. Die Aussöhnung mit der Kirche ließ den Ruhm Hippolyts als des berühmten

[1] Philosoph. 9, 7 f. Döllinger, Hippolytus und Kallistus, besonders S. 115 ff. Hagemann, Die römische Kirche 91 ff. Kraus, Roma sotterr. 87 ff. Duchesne, Histoire ancienne de l'église I 292 ff.

Lehrers und des Verteidigers der christlichen Wahrheiten wieder aufleben, wozu noch die Glorie des Martyriums hinzukam. Durch eine ihm in der Nähe seiner Grabstätte errichtete Marmorstatue, deren unterer Teil aufgefunden wurde und die mit Ergänzung des oberen Teiles im christlichen Museum des Lateran aufgestellt ist, wurde ihm eine für jene Zeit, soweit wir wissen, einzigartige Auszeichnung zu teil. Anterus hatte nur wenige Wochen (21. November 235 bis 3. Januar 236) das Pontifikat inne. Auf ihn folgte Fabianus (236 bis 250), der ein Schreiben gegen den verbrecherischen Bischof Privatus erließ und unter Decius als treuer Bekenner des Glaubens hingerichtet wurde [1].

4. Zu den spekulativen Untersuchungen über die Trinität im allgemeinen sei noch bemerkt, daß Unklarheiten und Ungenauigkeiten in der Darstellung des Trinitätsdogmas erzeugt und begünstigt wurden einerseits durch den noch vielfach schwankenden, noch nicht fixierten Sprachgebrauch, anderseits durch den Anschluß an philosophische und philonische Redeweisen und Vorstellungen. In ersterer Beziehung war der Name der Person Mißverständnissen ausgesetzt. Das Wort Prosopon ward von den Sabellianern für Maske, Larve genommen, was es auch an sich bedeuten konnte, das Wort Hypostasis bis zum 4. Jahrhundert mit Usia (Substanz, Essenz, Wesen) verwechselt; Aristoteles hatte eine doppelte Usia unterschieden: die erste (das Individuum, Person) und die zweite (die Substanz als Gattung). Dem strengeren und später allgemeinen Sprachgebrauche nach bedeutete Hypostasis die Person, Usia das Wesen, die Natur (Physis — lange Zeit ebenfalls schwankend gebraucht). Was das letztere betrifft, so brachte die philonische Unterscheidung von dem im Innern ruhenden und dem nach außen hervortretenden Logos manche Verwirrung; dieselbe war nicht entsprechend, selbst wenn sie im christlichen Sinne modifiziert wurde. Die Väter hoben aber auch hervor, der Logos sei kein hervorgehendes und verschwindendes Wort wie das menschliche, kein nicht für sich bestehender Gedanke, und durch das Hervorgehen aus dem Vater werde er nicht von diesem getrennt [2]. Es sollten eben mit jenen Ausdrücken nur zwei verschiedene Beziehungen des Sohnes bezeichnet werden, einmal seine Immanenz zum Vater, sein Ruhen in der Gottheit, sodann sein Wirken unter den Menschen als Schöpfer, Retter und Erlöser, dem man auch die Gotteserscheinungen im Alten Bunde zuschrieb.

---

[1] Fabian, der nicht der römischen Kirche angehörte, war dort beim Tode des Anterus und der Wahl seines Nachfolgers zugegen. Es soll sich auf ihn plötzlich eine Taube herabgelassen haben, worauf er sofort durch Akklamation gewählt worden sei. Vgl. Euseb., Hist. eccles. 6, 29. Cypr., Ep. 59, c. 10, ed. Hartel S. 677; Ep. 9, S. 488; Ep. 30, S. 553; Ep. 69, c. 3, S. 752.

[2] Die Ausdrücke *λόγος ἐνδιάθετος* und *λόγος προφορικός* nach Philo, De vita Mosis, ed. Mangey II 154; De confus. linguarum I 142; bei Theophil., Ad Autol. 2, 10 20 22. Clem. Alex., Strom. 5, 1. Vgl. Iustin., Dial. c. Tryph. c. 61; Tatian., Or. adv. Graec. c. 5; Ps.-Clem., Hom. 11, 22; 16, 12; Epiph., Haer. 62; Iren., Adv. haer. 2, 28, 4 f. Wenn Athenagoras (Supplicatio c. 10) vom Sohne sagt, er sei *λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ*, so will er ebenso sein Leben in der Gottheit als sein Wirken nach außen bezeichnen. Die Philonische Ausdrucksweise begegnet uns auch in den Philosophumena, wo, wie wir gesehen haben, der Logos als erst vor der Schöpfung aus dem Vater hervorgegangen, nicht von Ewigkeit persönlich existierend, die Trinität als erst durch sukzessive Willensakte des Vaters geworden dargestellt erscheint. Auch Origenes, der hier weit weniger vom korrekten Ausdruck entfernt ist, braucht Philonische Bezeichnungen, z. B. *ὁ δεύτερος θεός* (C. Cels. 5, 39).

5. Die Kirche in den nordafrikanischen Provinzen am Ausgang des 2. und in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Tertullian.

Literatur. — Tertulliani Opera omnia, ed. Oehler. 3 Bde. Lips. 1853; Opera I (ed. Reifferscheid), III (ed. Kroymann) im Corp. script. eccles. latin., Vindob. 1890—1906. Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 157 ff. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I 667 ff. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900, 427 ff. Heinze, Tertullians Apologeticum, in Verhandl. der sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl. LXII (1910) 279—490. Rosenmeyer, Quaestiones Tertullianeae, ad librum adv. Praxeam pertinentes, Straßburg 1910. E. Nöldechen, Tertullian. Gotha 1890. Schloßmann, Tertullian im Lichte der Jurisprudenz, in Zeitschr. für Kirchengesch. 1906, 252 ff mit Fortsetzungen. H. Koch, War Tertullian Priester? in Histor. Jahrb. 1907, 95 ff. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. I. Tertullien et les origines. Paris 1901. P. de Labriolle, Tertullien jurisconsulte. Paris 1906. E. Schulze, Elemente einer Theodizee bei Tertullian, in Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1900, 62—105. Esser, Die Seelenlehre Tertullians. Paderborn 1893. Stier, Die Gottes- und Logoslehre Tertullians. Göttingen 1899. Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians, in Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. VI, 4, Paderborn 1907. A. d'Alès, La théologie de Tertullien. Paris 1905. Stakemeier, La dottrina di Tertulliano sui sacramenti, in Rivista storico-critica delle scienze teol. 1908, 446 ff mit mehr. Forts. Adam, Die Lehre von dem Heiligen Geiste bei Hermas und Tertullian, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1906, 36 ff. Warfield, Tertullian and the Beginnings of the Doctrine of Trinity, in The Princeton Theol. Review, Philadelphia 1906, 1 ff 145 ff. — Leclercq, L'Afrique chrétienne. 2 Bde. Paris 1904 (Bibl. de l'enseignement de l'hist. ecclés.). A. Stuart Donaldson, Church Life and Thought in Nord Africa A. D. 200. Cambridge 1909.

Die Anfänge des Christentums in den lateinischen Provinzen Nordafrikas sind unbekannt. Die Kirche tritt dort in die Geschichte ein mit dem Bericht über den Tod der 12 Märtyrer von Scili am 17. Juli 180 (s. oben S. 148). Am Ausgang des 2. Jahrhunderts waren die Christen bereits sehr zahlreich, jedenfalls in Karthago und wohl auch in andern größeren Städten, wie die Schriften des ersten afrikanischen Kirchenschriftstellers beweisen. In Afrika erstand damals der erste bedeutende christliche Schriftsteller, der sich der lateinischen Sprache bediente: Quintus Septimius Florens Tertullianus. Um das Jahr 160 als Sohn eines römischen Centurio zu Karthago geboren, widmete er sich hauptsächlich den juristischen Studien und wurde Sachwalter, kannte jedoch auch die griechische Sprache, so daß er jedenfalls das Studium der klassischen Schriftsteller betrieben hatte. Erst im reifen Mannesalter trat er zum Christentum über, das er sofort mit der ganzen Kraft seines leidenschaftlichen Wesens ergriff. Er hielt sich eine Zeitlang in Rom auf, wie überhaupt zwischen Karthago und der Hauptstadt rege Beziehungen herrschten. Von Charakter streng und ernst, leidenschaftlich und heftig, oft beißend sarkastisch, in der Sprache gedrängt und dunkel, der heidnischen Philosophie durchaus abgeneigt, mit dem römischen Rechte sehr vertraut, hat er in seinen zahlreichen Schriften Bedeutendes für die Darstellung der kirchlichen Lehre geleistet, und ungeachtet seines Übertrittes zu den Montanisten (um 213; s. oben S. 208) betrachteten ihn die späteren afrikanischen Schriftsteller, auch Cyprian, als Muster und Lehrer. Tertullian ist jedenfalls der originellste unter allen vorkonstantinischen christlichen Schriftstellern. Beseelt von dem größten Eifer für

die Kirche und später für den Montanismus, hat er in seinen zahlreichen Werken die verschiedensten Fragen des kirchlichen Lebens behandelt, gegen Häretiker (Marcion, Hermogenes, die Valentinianer, Praxeas) gekämpft, dogmatische Lehren erörtert und das Christentum gegen die Heiden verteidigt (Apologeticus, Ad Scapulam). In seiner Polemik gegen die Gnostiker benutzte er die Schrift des Irenäus. Was seinen dogmatischen Standpunkt in der Theologie angeht, so ist er wie Hippolytus von Rom strenger Trinitarier. Er gebrauchte zuerst den Ausdruck Trinitas zur Bezeichnung des Vaters, des Logos und des Heiligen Geistes (Adv. Praxeam c. 2 ff); aber er hält die engsten Beziehungen fest zwischen den drei göttlichen Personen, die in der Einheit verbunden sind (trinitas unius divinitatis Pater et Filius et Spiritus Sanctus, in De pudicitia c. 21). Dies ist auch wichtig für die Beurteilung der Lehre der römischen Kirche über die Dreieinigkeit. Den Häretikern gegenüber hat Tertullian die Ausführungen des hl. Irenäus über die Überlieferung der wahren Lehre in der Kirche in eine juristische Form gekleidet in seiner Schrift De praescriptione haereticorum. Die Geister dachte er sich mit einer gewissen Körperlichkeit umgeben und zog daraus Schlußfolgerungen über die Seele und deren Fortpflanzung (De anima; vgl. auch De carne Christi und De resurrectione carnis). Als Montanist verteidigte Tertullian nach seinem Bruch mit der Kirche die neue Prophetie, die strengen Forderungen der Aszese, die Unmöglichkeit, Christen, die eine Kapitalsünde begangen hatten, wieder in die Gemeinschaft der Gläubigen aufzunehmen; deshalb griff er auch den Erlaß des Papstes Kallistus über die Buße auf das schärfste an. In seinen eschatologischen Anschauungen ist er Chiliast.

Abgesehen von einzelnen Mitteilungen über die Verfolgung der Kirche in Afrika erfahren wir aus den Schriften Tertullians wenig Einzelheiten über die Geschichte der afrikanischen Christengemeinden. Um so mehr dagegen lernen wir aus seinen Schriften über das religiöse Leben und über die kirchlichen Sitten und Gebräuche seiner Zeit. Für die folgenden Jahrzehnte (ca 220 bis 250) bis zum Episkopat Cyprians fehlen uns beinahe alle Nachrichten über die Kirche in Afrika. Nur durch gelegentliche Mitteilungen in Briefen Cyprians erfahren wir, daß unter einem seiner Vorgänger auf dem Bischofstuhl von Karthago, Agrippinus, eine Synode die von Häretikern gespendete Taufe für ungültig erklärte [1], eine Ansicht, die Tertullian ebenfalls verteidigt hatte. Eine weitere vorcyprianische Synode von 90 afrikanischen Bischöfen verurteilte den Bischof Privatus von Lambäsis wegen Häresie und entsetzte ihn seines Amtes [2]. Die Bischöfe Fabianus von Rom und Donatus von Karthago erließen gegen Privatus strenge Schreiben; jenes Ereignis fällt somit in die Zeit zwischen 236 und 248. Die Tatsache, daß die wegen der Angelegenheit des Privatus versammelte Synode 90 Bischöfe aus den nordafrikanischen Provinzen zählte, beweist die große Verbreitung des Christentums in diesen Ländern. Die Schriften Tertullians und die übrigen geschichtlichen Quellen offenbaren enge Beziehungen zwischen den afrikanischen Gemeinden und der römischen Kirche. Die Ereignisse in Rom fanden stets sofort einen Widerhall in Karthago.

---

[1] Cypr., Ep. 71, c. 3; Ep. 73, c. 3, ed. Hartel S. 774 780.
[2] Cypr., Ep. 59, c. 10, ed. Hartel S. 677.

6. Die Katechetenschule in Alexandrien. Klemens und Origenes.

Quellen. — Clem. Alex., Opera, ed. Dindorf. 4 Bde. Oxon. 1869; ed. Stählin. 3 Bde. Leipzig 1905—1909 (Die griech. christlichen Schriftsteller). Mercati, Un frammento delle Ipotiposi di Clemente Alessandrino. Roma 1904. Orig., Opera omnia, ed. de la Rue. 4 Bde. Fol. Par. 1733—1759 (bei Migne, Patr. gr. Bd 11—17); ed. Lommatzsch. 25 Bde. Berol. 1831—1848; neue Ausg. in Die griech. christlichen Schriftsteller. Leipzig 1899 ff (Bd I—II ed. Koetschau, Bd III ed. Klostermann, Bd IV ed. Preuschen). Euseb., Hist. eccles. 5, 10 11; 6, 2 3 6 8 13 ff. Greg. Thaumat., Oratio panegyr. in Origenem. Pamphil., Apologia pro Origene. — Zu den Schriften der beiden Alexandriner vgl. Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 112 ff (Klemens), 119 ff (Origenes). Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I 296 ff (Klemens), 332 ff (Origenes). Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900, 296 ff (Klemens), 320 ff (Origenes). Die sog. Tractatus Origenis haben wohl Gregor von Eliberis zum Verfasser (Bardenhewer a. a. O. 359 f).

Literatur. — Guericke, De schola quae Alexandriae floruit catechetica. 2 Tle. Halis 1824 f. Hasselbach, De schola quae Alex. flor. catechetica. 2 Tle. Stetini 1826—1839. J. Simon, Histoire de l'école d'Alex. 2 Bde. Paris 1845. Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alex. 3 Bde. Paris 1846—1851. Ch. Bigg, The Christian Platonists of Alexandria. Oxford 1886. J. B. Heard, Alexandrian and Carthaginian Theology contrasted. Edinburgh 1893. F. Lehmann, Die Katechetenschule zu Alexandrien kritisch beleuchtet. Leipzig 1896. — E. de Faye, Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au 2[e] siècle. 2[e] éd. Paris 1906. Gabrielsson, Über die Quellen des Klemens Alexandrinus. 2 Bde. Upsala 1906—1909. Ernesti, Die Ethik des Fl. Klemens von Alexandrien. Paderborn 1900. Capitaine, Die Moral des Klemens von Alexandrien. Ebd. 1903. Scherer, Klemens von Alexandrien und seine Erkenntnisprinzipien. München 1907. Wagner, Der Christ und die Welt nach Klemens von Alexandrien. Göttingen 1903. Meyboom, Clemens Alex. en de Heilige Schrift, in Theologisch Tijdschrift 1909, 435—470. — Redepenning, Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. 2 Bde. Bonn 1841—1846. Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes, in Straßb. theol. Studien V, 1, Freiburg 1902. Preuschen, Zur Lebensgeschichte des Origenes, in Theol. Studien und Kritiken 1905, 359 ff. Anrich, Klemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegefeuer, in Theol. Abhandl. f. H. Holtzmann, Tübingen 1902, 95—120; auch separat. Genet, L'enseignement d'Origène sur la prière. Cahors 1903. Martin, La critique biblique chez Origène, in Annales de philos. chrétienne, 4[e] sér. II (1906) 268 ff. Prat, Origène et l'origénisme, in Études CV (1905) 577 ff; CVI (1906) 13 ff. F. de Laforge, Origène. Controverses auxquelles sa théologie a donné lieu. Sens 1905.

1. In keiner Stadt des Römerreiches waren die Verhältnisse zur Entwicklung der theologischen Wissenschaft so günstig wie in der Hauptstadt Ägyptens, in Alexandrien. Durch die Bemühungen des alten Herrscherhauses der Ptolemäer waren dort reiche Bildungsmittel geschaffen worden, und durch ihren ausgedehnten Handel hatte die Stadt Beziehungen zu allen Teilen des Römerreiches, nach Westen wie nach Norden und Osten. So war die Stadt der Sammelpunkt der verschiedensten philosophischen und anderer gelehrten Schulen geworden, wo nicht bloß die Heiden, sondern auch die Juden hellenistische Geistesbildung im Studium der alten griechischen Schriftsteller aller Art pflegten, und wo das Alte Testament in die philosophischen Spekulationen mit hineinbezogen wurde. Nirgends zeigte sich auch, wie schon der Gnostizismus beweist, in den christlichen Kreisen der Hang zur Spekulation in demselben Maße, als es in

der alexandrinischen Kirche der Fall war, die viele philosophisch gebildete Glieder zählte. In Alexandrien bestand nun frühzeitig eine aus praktischen Bedürfnissen hervorgegangene Katechetenschule, die ursprünglich den Zweck hatte, die Katechumenen im Christentume zu unterrichten. Unter der Einwirkung des regen Geisteslebens in der Stadt entwickelte sich hier früh eine Stätte christlicher Wissenschaft, wie dies in einem Zentralpunkte und Emporium heidnischer Gelehrsamkeit, was Alexandrien damals war, besonders unter dem Einflusse der neuplatonischen Philosophie, nicht anders zu erwarten war. Auch jetzt blieb die Katechetenschule eine unter dem Bischofe stehende kirchliche Anstalt, der ihren Vorstand ernannte. Sie pflegte sowohl die heiligen als die profanen Studien, huldigte einer streng ethischen und aszetischen Richtung, suchte auf Grundlage der griechischen Philosophie eine Religionsphilosophie zu begründen, wobei freilich manche Glieder allzusehr pantheistischen Anschauungen sich hingaben. Sie übte besonders die mystische und allegorische Schriftauslegung, nicht selten auch bis zum Übermaß, erwarb sich aber doch für die biblischen Studien, ja für die gesamte Theologie große und bleibende Verdienste[1].

2. Der erste uns näher bekannte Lehrer dieser Schule ist Pantänus, früher stoischer Philosoph, dann von einem Apostelschüler unterrichtet, der in mündlichen Vorträgen sowie in (uns verlorenen) Kommentaren am Ende des 2. Jahrhunderts die Heilige Schrift erklärte. Noch berühmter wurde sein Schüler Titus Flavius Klemens, der ebenfalls als Heide um die Mitte des 2. Jahrhunderts geboren und in der griechischen Literatur gut unterrichtet war, auf Reisen in Griechenland, Unteritalien, Palästina und Syrien sich vielfache Erfahrungen gesammelt hatte und, nachdem er in Alexandrien durch Pantänus für das Christentum gewonnen war, als Priester und Lehrer, als Gehilfe und Nachfolger des Pantänus in der dortigen Katechetenschule viele tüchtige Männer heranbildete. Unter der Verfolgung des Severus (202) verließ er Alexandrien, weilte um 211 in Kleinasien; von dort ab verlieren wir seine Spur; in einem aus dem Jahre 215 oder 216 stammenden Briefe des Bischofs Alexander an Origenes wird von ihm als einem Verstorbenen geredet. Außer mehreren kleineren Schriften und den (verlorenen) „Hypotyposen" verfaßte er drei unter sich enge verbundene Werke. In der „Mahnrede" (Protreptikos) zeigte er die Vernunftwidrigkeit des Heidentums, im „Pädagogen" wollte er zum christlichen Leben anleiten, in den „Stromaten" (Teppichen) zur Vollendung des christlichen Lebens und Wissens hinführen nach den drei Stufen der alten Weisen, dem Wege der Reinigung, der Einweihung, der Anschauung, ferner den wahren Gnostiker als den ebenso gerechten als weisen Christen darstellen. Geistvoll und

[1] Die Schule heißt *τὸ ἱερὸν διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν μαθημάτων* (Sozom., Hist. eccles. 3, 15), *τὸ τῆς κατηχήσεως (τῶν ἱερῶν λόγων) διδασκαλεῖον* (Euseb., Hist. eccles. 5, 10; 6, 3, 26), schola ecclesiastica (oder catecheseon; Hieron., De vir. ill. c. 38 69). Nach Euseb. a. a. O. 5, 10 bestand sie *ἐξ ἀρχαίου ἔθους*. Hieron. a. a. O. c. 36: iuxta veterem in Alexandria consuetudinem, ubi a Marco Evangelista semper ecclesiastici fuere doctores. Nach Philippus Sidetes (Fragment bei Dodwell, Dissert. in Iren., Oxon. 1689, 488 f) wäre Athenagoras vor Pantänus Lehrer der Schule gewesen; doch ist die Glaubwürdigkeit dieses Autors sehr gering (Socrat., Hist. eccles. 7, 27. Phot., Biblioth. cod. 35).

gelehrt, aber kein systematischer Denker, fiel er, obschon er im Glauben alle Wahrheit sah und zwischen ihm und dem Wissen nur einen formellen Unterschied setzen wollte, doch öfters in den platonischen Gegensatz zwischen der „Meinung der Menge" und der durch die Wissenschaft vermittelten Religion der höher Gebildeten zurück und überschätzte manchmal die altklassische Literatur, besonders die philosophische.

Klemens mischte in seiner Spekulation der christlichen Lehrüberlieferung manche fremde Elemente bei, die er aus der griechischen Philosophie (Stoiker, Plato) und aus der jüdischen, durch Philo begründeten und mit hellenistischer Philosophie durchsetzten Schrifttheologie schöpfte. Dazu hielt er sich um so eher berechtigt, als er davon ausging, die griechischen Philosophen hätten das, was ihre Schriften an Wahrheit enthalten, aus dem Alten Testamente entnommen; die Philosophie ist ihm die Vorläuferin des Christentums; wie den Juden durch das Gesetz, so wurde den Heiden durch die Philosophie der Weg zur Vollendung in Christus bereitet. Obgleich der Glaube die Vollendung der Erkenntnis ist, so muß doch der vollkommene (gnostische) Christ vom Glauben zum höheren Wissen, das zugleich von einem tugendhaften Leben begleitet ist, emporsteigen, und dazu verhilft die Philosophie. Auch seine Spekulationen über die Trinität, besonders über das Verhältnis des Logos zu Gott dem Vater, und über die Geisterwelt sind stark beeinflußt von den philosophischen Grundsätzen der Griechen. Große Aufmerksamkeit wandte er namentlich der Sittenlehre zu, die er in voller Reinheit darstellen wollte; in einer besondern Abhandlung untersuchte er (nach Mt 19, 16 ff) die Frage, wie und unter welchen Bedingungen der Reiche selig werden könne. Seine vornehmsten Schüler waren Alexander, Bischof in Kappadozien, dann Koadjutor und Nachfolger des hl. Narcissus von Jerusalem, sowie der an Leistungen als Lehrer und Schriftsteller ihn noch überragende Origenes, unter welchem die alexandrinische Gelehrtenschule den Höhepunkt ihres Glanzes erreichte.

3. Origenes, wahrscheinlich zu Alexandrien 185 oder 186 geboren, erhielt von seinem Vater Leonidas eine vortreffliche Erziehung, hatte in der Philosophie erst seinen Vater, später den Ammonius Sakkas, in der Theologie den Klemens zu Lehrern und bewies von Jugend an eine rastlose Tätigkeit sowie einen glühenden Eifer für den Glauben. Er wollte mit seinem Vater den Martertod teilen; durch eine List der Mutter zurückgehalten, beschwor er ihn schriftlich, seiner Familie wegen nicht seinen Sinn zu ändern, und suchte nach der Konfiskation des väterlichen Vermögens durch Erteilung von Unterricht seine Mutter und sechs Geschwister zu unterhalten. Auf die bedeutenden Anlagen und die reichen Kenntnisse des kaum achtzehnjährigen Jünglings aufmerksam gemacht, ernannte ihn Bischof Demetrius 203 zum Lehrer und zeitweiligen Vorsteher der Katechetenschule, in welcher Stellung er sich allgemeine Achtung und innige Liebe seiner zahlreichen Schüler gewann, viele Heiden bekehrte und zahlreiche Schriften verfaßte. Nur zu frühe begann er in seinem Werke „Von den Prinzipien" den kühnen und bei dem noch zu lebendigen Eindruck der heidnischen Philosophie nicht ohne Verirrung unternommenen Versuch, die christliche Dogmatik in systematischer Darstellung zu geben. In seinem Wandel völlig tadellos, wollte er auch jeden übeln Schein und jede Gefahr einer Befleckung in der Welt vermeiden; aus guter Absicht und in Mißdeutung der evangelischen Worte von den Eunuchen, die sich selbst entmannen (Mt 19, 12), verstümmelte er sich selbst, was ihm damals von seinem Bischofe verwiesen und

später zum schweren Verbrechen gemacht wurde. Strenger Aszese ergeben, erwies er sich furchtlos und begleitete öfters die Märtyrer, worunter auch mehrere seiner Schüler waren, zur Richtstätte. Gegen 212 reiste er unter Papst Zephyrinus nach Rom, um diese älteste Kirche zu sehen, ward aber bald nach Alexandrien zurückberufen. Wegen des großen Andranges von Schülern teilte er diese in zwei Klassen und nahm für die untere seinen Schüler Heraklas zum Gehilfen. Mit 25 Jahren erlernte er die hebräische Sprache im Interesse seiner biblischen Studien und begann sein großes Bibelwerk (Hexapla). Durch den von ihm bekehrten Gnostiker Ambrosius reichlich mit Geldmitteln unterstützt und zur Abfassung zahlreicher Schriften aufgefordert, erhielt er zur Erleichterung von diesem hinreichende Schnell- und Schönschreiber zur Verfügung. Sein Ruf drang in die fernsten Gegenden; um 215 ward er nach Arabien gerufen zum Unterricht eines dortigen Befehlshabers. Bald nach seiner Rückkehr nach Alexandrien mußte er 216 vor den Soldaten des über die Stadt erzürnten Kaisers Caracalla fliehen; er ging nach Cäsarea in Palästina, wo er eine ehrenvolle Aufnahme fand und, obschon noch Laie, auf Einladung der Bischöfe öffentliche Vorträge über die Heilige Schrift in den Kirchen hielt. Sein Bischof Demetrius mißbilligte dies und forderte seine Rückkehr. Origenes gehorchte, ward aber bald von der Mutter des Kaisers Alexander Severus nach Antiochien gerufen, später nach Achaia. Bei der Durchreise ward er zu Cäsarea in Palästina vom Bischof Theoktistus 228 zum Priester geweiht. Diese Ordination, von einem nicht kompetenten Bischof an einem Fremden, dazu an einem Kastraten, vollzogen, war gegen die kirchliche Regel. Da außerdem bereits wegen einzelner Lehren des Origenes Bedenken ausgesprochen wurden, so ordnete Bischof Demetrius, als jener über Ephesus und Antiochien nach Alexandrien zurückgekehrt war, eine Untersuchung an, vor deren Ausgang Origenes die Stadt verließ, um bei dem befreundeten Bischof von Cäsarea zu leben. Eine alexandrinische Synode von 231 sprach seine Absetzung aus. In Cäsarea eröffnete Origenes eine neue Schule, die durch ihn hohen Glanz erhielt, an der auch Gregor (der Wundertäter) und dessen Bruder Athenodorus seine Schüler wurden. In der Verfolgung des Maximinus floh er nach Kappadozien zu Bischof Firmilian, lebte hier längere Zeit verborgen, vielleicht im Hause einer gelehrten Christin Juliana, mit der Abfassung verschiedener Schriften beschäftigt. Nach dem Sturze Maximins nach Cäsarea in Palästina zurückgekehrt, nahm er seine Lehrtätigkeit wieder auf, die er mit einigen durch Reisen nach Arabien herbeigeführten Unterbrechungen bis zur Verfolgung des Decius fortsetzte, die er, in Tyrus eingekerkert und schwer gepeinigt, nicht lange überlebte. Er starb 254 oder 255 zu Tyrus, 69 Jahre alt.

Groß und zahlreich sind die wissenschaftlichen Verdienste dieses Mannes. Nicht nur trug er zur Fixierung des biblischen Kanons sehr vieles bei, sondern er war auch durch seine Hexapla in ersprießlicher Weise für die Textkritik des Alten Testamentes tätig. Hier stellte er in sechs Kolonnen zusammen: 1) den hebräischen unpunktierten Text mit hebräischen Buchstaben, 2) den hebräischen Text mit griechischen Lettern nach der ihm bekannten Aussprache, 3) die wortgetreue Übersetzung des Aquila, 4) die des Symmachus, 5) die alexandrinische Version (Septuaginta), 6) die des Theodotion. Wo nur die Kolonnen 3—6 beisammen waren, hieß das Ganze Tetrapla. Da ferner

Origenes von manchen biblischen Büchern noch drei weitere griechische Übersetzungen von unbekannten Verfassern vorfand, so erhielten manche Exemplare acht bis neun Kolonnen (Oktapla, Enneapla). Dabei wandte er besondere kritische Zeichen an, den Obelus für solche Stellen der Septuaginta, die im Hebräischen fehlten, den Asteriskus für solche, deren die Septuaginta entbehrte, und setzte kurze Anmerkungen (Scholien) bei. Das großartige, noch von Hieronymus benutzte Werk ist bis auf einzelne Bruchstücke verloren. Dabei wirkte Origenes ebenfalls durch Schrifterklärungen nicht nur in seinen zahlreichen Homilien, sondern auch in eigentlichen Kommentaren (Tomi) und durch kurze Erläuterungen der schwierigen Stellen (Scholien). Er faßte dabei immer das Verhältnis der einzelnen Stellen im Zusammenhange des Ganzen auf und bestrebte sich, den buchstäblichen Sinn festzustellen, wofür er ziemlich Bedeutendes geleistet hat, wenn er auch im Geschmacke seiner Zeit und seiner Schule noch über den buchstäblichen und historischen Sinn hinaus einen höheren, geheimnisvollen, auf das sittliche Leben oder auf eine erhabenere Erkenntnis gerichteten suchte. Ihm ist die Heilige Schrift im einzelnen wie im ganzen, auch im unscheinbarsten Ausspruch, Gottes Werk, voll der tiefsten Gedanken; hierin besteht für ihn kein Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Testament. Er unterscheidet 1) den somatischen (buchstäblichen, historischen), 2) den psychischen (moralischen, tropologischen), 3) den pneumatischen (mystischen, anagogischen und allegorischen) Sinn. Seine nur zum Teil uns erhaltenen Werke lieferten auch für die Folgezeit reiche Anregung und Belehrung, und seine Homilien waren die Muster für praktisch exegetische Lehrvorträge in der Kirche. Außerdem hat Origenes durch seine aszetischen Schriften, besonders durch die „Vom Gebete", durch seinen Kampf gegen Heiden (Schrift gegen Celsus) und Häretiker große und bleibende Verdienste. Überall hat er eine wunderbare Arbeitskraft entwickelt, die ihm die Beinamen „Adamantius" und „Chalkenteros" verschaffte [1].

Wenn er als Dogmatiker einzelne Dogmen trefflich erläuterte und begründete, so ist sein Ruhm hier doch verdunkelt durch seinen zu engen Anschluß an den Neuplatonismus, aus dem er manche Irrtümer entnommen haben soll. Seine Lehren bildeten vom Ausgange des 3. Jahrhunderts an einen Gegenstand des Streites unter den Theologen, der sich später im sog. Origenistenstreit am schärfsten zuspitzte. Von seinen Gegnern wurden ihm manche falsche Ansichten vorgeworfen. Insbesondere ward ihm zur Last gelegt: a) die Annahme einer ewigen Schöpfung und einer unendlichen Weltenreihe, entsprechend der ewigen Tätigkeit Gottes als Schöpfer; b) die Erklärung des Ursprungs der materiellen Welt durch einen vorzeitlichen Abfall in der Geisterwelt und die Behauptung der Präexistenz der menschlichen Seelen; c) die Lehre von der Körperlichkeit der Engel; d) die Leugnung der Ewigkeit der Höllenstrafen, da alle Strafen Besserungs- und Erziehungsmittel seien; e) daher auch die Ansicht von einer endlichen Begnadigung des Satans und der Dämonen, wie f) auch von einer Wiederbringung (Apokatastasis) aller Dinge mit Vernichtung der Körperlichkeit; g) die Bestreitung oder doch Entstellung der Auferstehung, da eben alles Körperliche untergehen müsse; h) Herabsetzung des Sohnes Gottes und Verkennung seiner Wesensgleichheit mit dem Vater (Subordinatianismus);

---

[1] *Ἀδαμάντιος* (der Mann von Stahl) bei Euseb. a. a. O. 6, 14. Hieron., De vir. ill. c. 54; Ep. 29 ad Paul. Epiph., Haer. 64, 1. *Χαλκέντερος* (mit ehernen Eingeweiden) bei Hieron., Ep. 29 ad Paul. Von der großen Zahl seiner Schriften soll er auch die Beinamen *συντάκτης*, *συντακτικός*, *συντακτήριος* erhalten haben.

i) Herabsetzung des Heiligen Geistes und Beschränkung seiner Wirksamkeit auf die Heiligen, während die des Sohnes sich auf alle Vernunftwesen, die des Vaters auf alles schlechthin sich erstrecken solle; k) Verflüchtigung des Inhalts der Heiligen Schrift durch übermäßiges Allegorisieren, insbesondere der Erzählung Gn Kap 3, in der er die Tierfelle auf die menschlichen Leiber bezogen haben soll[1]. — Die Stimmen über Origenes blieben stets sehr geteilt. Während Bischof Methodius von Olympus die Lehren von der unendlichen Weltenreihe, von der Präexistenz der Seelen, von dem Körper als Kerker der Seele und von der endlichen Vernichtung der Materie als wirklich von Origenes vorgetragen bekämpfte, spendeten ihm andere, wie Gregor von Neucäsarea, Pamphilus und Eusebius von Cäsarea, reiches Lob und nahmen ihn in Schutz gegen die häufig gewordenen Angriffe[2]. Schon frühzeitig wurde Verfälschung seiner Schriften durch Häretiker behauptet[3], und bei dem mangelhaften Zustande, in dem gerade viele seiner Hauptwerke auf uns gekommen sind, ist es schwer, mit Sicherheit über alle einzelnen Anklagen zu entscheiden. Hat er aber auch, was am meisten begründet scheint, wirklich nach platonischen Lehren die meisten jener Irrtümer vorgetragen, so war er doch nie bewußter und formeller Häretiker, da er der Kirchenlehre zu folgen und sich ihr zu unterwerfen bereit war[4].

---

[1] Die Irrtümer des Origenes fand man besonders in den (verlorenen) 10 Büchern Stromata (Hieron., Ep. 61, al. 38; Ep. 65, al. 141), in den 2 Büchern De resurrectione, in den 4 (vollständig nur in der Version des Rufinus erhaltenen) Büchern *Περὶ ἀρχῶν*, worin einige Stellen über die Trinität, die Materie und die Fortdauer geändert wurden. Vgl. de la Rue, Opp. I, 4, 44; Thomasius, Origenes, Nürnberg 1837, 88 ff. Vgl. zu a) Thomasius a. a. O. 111 f 287 ff (De princ. 3, 5, 3; 2, 9, 4, 6; 4, 30; In Num. hom. 4, n. 1; In Matth. tom. 13, n. 1; tom. 15, n. 35). Zu b) und c) Thomasius a. a. O. 165 ff. Zu d) De princ. 2, 5, 3; 10, 6; C. Cels. 3, 75 78 f; 5, 15 f; In Ezech. hom. 1, n. 2; In Ex. fragm. (Opp. III 114 f). Zu e) De princ. 1, 8, 3; 3, 6, 5 f. Hieron., Ep. ad Avit. Zu f) In Io. tom. 32, n. 3. Selecta in Psalm. S. 576. De princ. 1, 6, 1 f; 3, 6, 1; C. Cels. 8, 72; In Rom. l. 2, n. 1; l. 3, n. 1. Fragm. in Luc. (Opp. III 981). Die Lehre von der Apokatastasis läßt sich aber in einem andern (kirchlichen) Sinne erklären. Zu g) C. Cels. 2, 77. Selecta in Psalm. S. 532 535; In Matth. 17, 29. Thomasius erkennt an, daß nach Origenes die Leiber verklärt und vergeistigt, mit Ablegung der Verweslichkeit und Sterblichkeit auferstehen, dasselbe *εἶδος*, obschon nicht dasselbe *ὑλικὸν ὑποκείμενον* wiederhergestellt wird. Auch hier ist eine kirchliche Erklärung möglich. Zu h) Origenes faßt den Sohn doch nur zunächst als ratione principii dem Vater untergeordnet, nicht ratione naturae. Der Vater ist aber in ersterer Beziehung als *ἀρχὴ πρώτη* auch nach den nachnicänischen Vätern größer als der Sohn. Zu i) Orig., In Io. tom. 32, n. 6; tom. 28, n. 13; C. Cels. 5, 1; De princ. 1, 3 5 f; In Num. hom. 6, n. 3; In Matth. hom. 12, n. 40. Fragm. in Is. (Opp. III 105). Thomasius a. a. O. 112—151 278—284. Zu k) C. Cels. 4, 40; In Io. tom. 20, n. 21; tom. 2, n. 24; In Gen. hom 3, n. 31; In Lev. hom. 3, n. 2. Vgl. Hieron., Ep. 61.

[2] Method., *Περὶ ἀναστάσεως*, bei Epiph., Haer. 64, 12 f. Phot., Biblioth. cod. 229. *Περὶ γενητῶν* bei Phot. a. a. O. cod. 235 (Migne, Patr. gr. 18). Vgl. unten Abschn. 4, § 5. Greg. Thaumat., Pamphil. bei Migne a. a. O. 10.

[3] Über Verfälschung der Schriften vgl. Orig., Ep. ad amic. Alex. (Opp. I 5 6); Rufin., Prolog. in libr. De princ.; Apologia ad Anastasium episcopum.

[4] Die katholische Gesinnung des Origenes zeigen: 1) seine allgemeinen dogmatischen Grundsätze (De princ. Praef. n. 2. Comment. in Matth. ser. 44, ed. de la Rue III 852); 2) sein Entschuldigungsschreiben an Papst Fabian (Hieron., Ep. 41, al. 65);

Nach dem Weggange des Origenes von Alexandrien stand sein Schüler Heraklas der dortigen Katechetenschule vor, nach dessen Erhebung zum Episkopate aber Dionysius, nachmals (seit 248) ebenfalls Bischof. Ihre Lehrweise scheint nach allem, was wir wissen, nicht wesentlich von der des Origenes verschieden gewesen zu sein, in dessen Schule sie gebildet waren. Zu ihnen zählt auch ein gewisser Ammonius, der am Ende des 2. und Anfange des 3. Jahrhunderts blühte, Verfasser einer Schrift von der Übereinstimmung zwischen Moses und Jesus, sowie vielleicht auch einer Evangelienharmonie, die zur Grundlage den Text des Matthäus nahm und die Parallelstellen aus den andern Evangelisten beisetzte — eine nachher von Eusebius benutzte Arbeit[1].

7. Die Kirchen im Orient in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts.

Literatur. — Le Quien, Oriens christianus. 3 Bde. Paris 1740. M. Treppner, Der Patriarchat von Antiochien von seinem Entstehen bis zum Ephesinum 431. Würzburg 1894. A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur Bd II, 1. Tl, S. 70 ff: Die ältesten Bischofslisten. — R. Duval, Histoire politique et religieuse d'Édesse jusqu'à la première croisade. Paris 1892. J. Martin, Les origines de l'église d'Édesse et des églises syriennes. Paris 1889. Tixeront, Les origines de l'église d'Édesse et la légende d'Abgar. Paris 1888. E. v. Dobschütz, Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus, in Zeitschr. für wissensch. Theol. 1900, 422—486. C. Burkitt, Early Christianity outside the Roman Empire. Cambridge 1899. Gelzer, Zur Zeitbestimmung der griechischen Notitiae episcopatuum, in Jahrb. für protestant. Theol. 1886, 327 ff 528 ff. L. Haller, Untersuchungen über die edessenische Chronik, in Texte und Untersuch. IX, 1, Leipzig 1892.

1. Mit der vollständigen und definitiven Einverleibung Palästinas und der nördlich und östlich angrenzenden Gebiete in das Römerreich und mit der Organisation der drei Provinzen Palästina, Phönizien und Arabien drang die römische Kultur rasch in diesen Ländern vor, und das Christentum entwickelte sich in seinem Mutterlande zu kräftiger Blüte. Wohl hatte die heidenchristliche Kirche in Jerusalem (Aelia Capitolina) nicht mehr die Bedeutung, die in der ersten Zeit die judenchristliche Gemeinde besessen hatte; doch blieb Jerusalem die verehrte Stadt, in welcher der Heiland gelebt und gelitten hatte. Im Anfang des 3. Jahrhunderts finden wir daselbst zwei berühmte Bischöfe. Narcissus, der zur Zeit des Kaisers Commodus der dortigen Kirche vorstand, war ein strenger Aszet. Durch eine böswillige Verleumdung schwer verletzt und zugleich um seinem Hange zum aszetischen Leben freier nachzukommen, verließ er die Stadt und verbarg sich in der Einsamkeit. Da er nicht zurückkehrte und man auch nichts mehr von ihm erfuhr, erwählte man ihm einen Nachfolger und nach dessen Tod noch zwei andere. Plötzlich erschien Narcissus

---

3) die Äußerungen über das Verfahren der Ketzer gegenüber der Kirchenlehre (In Ios. hom. 7: Opp. II 414) und über die ihm vom Teufel drohenden Nachstellungen und Gefahren (In Ezech. hom. 7: Opp. III 382).

[1] Über Ammonius vgl. Hieron., De vir. ill. c. 55. Gallandi, Biblioth. vet. II, Proleg. c. 19, S. 2 f. Über die Harmonia evang. vgl. ebd. S. 531 f. Schmeller, Ammonii Alex., quae et Tatiani dicitur harmonia evangeliorum in latinam linguam et inde ante annos mille in francicam translata. Viennae 1841. Über die versio canonica vgl. Euseb., In opp. Hieron., ed. Vallarsi X 571—682.

wieder in Jerusalem; aber zur Leitung des bischöflichen Amtes ließ er sich nicht mehr bewegen. Jetzt kam ein gelehrter und heiliger Bischof aus Kappadozien, Alexander, nach Jerusalem, getrieben von dem Wunsche, die heiligen Orte zu besuchen. Ihn nahm Narcissus zu seinem Gehilfen, und Alexander leitete die Gemeinde von Jerusalem, auch nach dem Tode des Narcissus, der im Alter von 116 Jahren starb. Alexander war ein Freund und Beschützer der großen Lehrer von Alexandrien, Klemens und Origenes. Er förderte die theologischen Studien und legte eine Bibliothek der Werke kirchlicher Schriftsteller in Jerusalem an, die noch zur Zeit des Eusebius im 4. Jahrhundert bestand. In der Decischen Verfolgung wurde er in den Kerker geworfen, wo er starb. Er hinterließ eine Sammlung von Briefen, die Eusebius benutzte[1]. Ein bedeutendes Zentrum kirchlicher Gelehrsamkeit wurde auch Cäsarea, nachdem sich Origenes unter dem Schutze des Bischofs Theoktistus dort niedergelassen hatte und seine wissenschaftliche Tätigkeit in Wort und Schrift fortsetzte.

Um dieselbe Zeit lebte in Nikopolis in Palästina Julius Afrikanus, ein sehr gebildeter Laie, der früher im römischen Heere gedient, dann in Alexandrien die Lehrvorträge des Heraklas an der Katechetenschule (um 211 bis 215) besucht hatte und bedeutende christliche Schriften verfaßte. Besonders berühmt wurde er durch seine „Chronographia", in der er die Daten der heiligen und der profanen Geschichte zusammenstellte; ein Werk, das vielfach in der Folgezeit von den christlichen Geschichtschreibern als Quelle benutzt wurde. Ein merkwürdiges Buch sind seine *Κεστοί*, in welchem die mannigfaltigsten Dinge behandelt werden. Er unternahm große Reisen in Syrien und Palästina und stand in Beziehungen mit Abgar VIII. (Bar Manu), dem christlichen Könige von Edessa. Sein Tod fällt nach dem Jahre 240[2].

Unter den Bischöfen jener Zeit in der römischen Provinz Arabien ist uns Beryllus von Bostra bekannt. Derselbe lehrte in modalistischer Weise über die Trinität, nämlich daß der Logos erst bei der Menschwerdung aus Gott hervorgetreten, während derselbe vorher völlig unterschiedslos, als das ungesprochene Wort, im Vater gewesen sei; auch nach der Menschwerdung könne man nur die väterliche Gottheit als dem Logos innewohnend ansehen. Um Beryllus von seinem Irrtum zu überzeugen, wurde Origenes nach Arabien berufen, und auf einer Synode arabischer Bischöfe im Jahre 244 widerrief jener, eines Besseren belehrt, seinen Irrtum[3].

2. Die Kirche in Antiochien behielt ihre große Bedeutung, die sie dem Umstande verdankte, daß von der apostolischen Zeit an die Glaubensboten von

[1] Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I 505 ff.

[2] Bardenhewer, Patrologie[3] 141—142. Harnack a. a. O. I 507 ff. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, 368 ff. Gelzer, Sextus Julius Afrikanus und die byzantinische Chronographie. Neue (Titel-)Ausg. mit Nachträgen. Leipzig 1898. Reichardt, Die Briefe des Sextus Julius Afrikanus an Aristides und Origenes, in Texte und Untersuch., 3. F. IV, Leipzig 1909.

[3] Euseb., Hist. eccles. 6, 33. Hieron., De vir. ill. c. 60. Socrat., Hist. eccles. 3, 7. Ullmann, De Beryllo Bostr. eiusque doctrina comm., Hamburgi 1835. Fock, Diss. de christologia Berylli, Kiliae 1843. Kober, Beryll von Bostra, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1848, 57 ff. Dorner, Entwicklung der Lehre von der Person Christi I 545 ff.

dort aus in die östlichen Provinzen des Reiches kamen, um das Christentum zu verbreiten. Unter den Bischöfen in Antiochien ragt in dieser Zeit besonders Serapion († 211) hervor, von dessen Schriften Eusebius die ihm bekannt gewordenen anführt[1], nämlich eine Schrift an Domninus, der zur Zeit der Verfolgung vom Christentum zum Judentum abgefallen war, mehrere Briefe, darunter einen an Pontius und Caricus gegen die Montanisten, und eine Schrift über das apokryphe Petrusevangelium, an die Gemeinde von Rhossus in Kilikien gerichtet, wo einige Christen durch dieses Evangelium auf irrige Lehren verfallen waren. In der von Eusebius mitgeteilten Stelle beruft sich Serapion auf die kirchliche Überlieferung bezüglich der Schriften, die von den Aposteln herstammten.

3. In dem jenseits der Grenzen des Römerreiches gelegenen Osrhoëne mit der Hauptstadt Edessa, gegen das im Anfang des 3. Jahrhunderts die Römer einen Krieg führten, der mit der Einverleibung in das römische Reich endete, bekehrte sich am Ausgang des 2. Jahrhunderts der König Abgar VIII. zum Christentum; auch dessen Sohn Manon IX. wurde Christ, und mit beiden stand Julius Afrikanus in engen Beziehungen. Der Ausbreitung des Christentums konnte die Bekehrung des Fürsten nur förderlich sein. In dem Osterfeierstreite hielten auch die Bischöfe dieses Reiches, auf das Schreiben des Papstes Viktor hin, eine Synode ab. Die Gemeinde von Edessa besaß ein Gotteshaus, das bei einer großen Überschwemmung im Jahre 201 zerstört wurde[2]. Der Gnostiker Bardesanes, der in Edessa lebte, suchte seine Irrlehren in Osrhoëne zu verbreiten. Wahrscheinlich entstand auch in dieser Zeit der apokryphe Briefwechsel zwischen Christus und dem damaligen König Abgar, in welchem Addaï, ein angeblicher Schüler des Apostels Thomas, als der Glaubensbote erscheint, der das Christentum im Reiche von Edessa verbreitete[3]. In Edessa und in weiten Teilen des syrischen Sprachgebietes war das ganze 3. Jahrhundert hindurch das Diatessaron (Evangelienharmonie) des Tatian, das dieser wahrscheinlich in syrischer Sprache auf Grund des griechischen Textes der vier Evangelien verfaßt hatte, der ausschließlich gebrauchte Evangelientext[4].

4. In Kleinasien wirkte auch im 3. Jahrhundert der Montanismus noch bedeutend nach, besonders in den Gegenden im Zentrum der Halbinsel. Die Bischöfe sahen sich häufig veranlaßt, gegen neue falsche Propheten, die Unruhe in den Gemeinden erregten, aufzutreten. So gelang es einer solchen Prophetin, die durch ein Erdbeben und durch die Verfolgung des Prokonsuls Serenianus aufgeregten Gläubigen in großer Zahl zu veranlassen, aus ihrer Heimat Kappadozien fortzuziehen und nach Jerusalem auszuwandern. Sogar ein Priester und ein Diakon von Cäsarea ließen sich verleiten, der Prophetin zu folgen, die den Zug führte und selbst die Eucharistie feierte[5]. Unter den

---

[1] Euseb. a. a. O. 6, 12. Vgl. Harnack a. a. O. I 503 f. Acta SS. Bolland. Oct. XIII 248 f.

[2] Chronicon Edessenum, ed. Assemani, Biblioth. orient. I 389.

[3] Eusebius (a. a. O. 1, 13) kannte die Briefe und hielt sie für echt.

[4] Zahn, Tatians Diatessaron, in Forsch. zur Gesch. des neutestamentl. Kanons I, Erlangen 1881, 268 ff (Rekonstruktion des Textes). Vgl. Bardenhewer, Patrologie³ 48—49. Oben S. 202.

[5] Firmilian., Ep., bei Cypr., Ep. 75, c. 10.

kleinasiatischen Bischöfen ragt besonders Alexander hervor, dessen uns unbekannter Sitz in Kappadozien lag, und bei dem Klemens von Alexandrien Zuflucht suchte. Alexander selbst wurde in der Verfolgung unter Septimius Severus eingekerkert, jedoch wieder freigelassen. Er unternahm dann eine Reise nach Jerusalem, wo er zunächst als Gehilfe des Narcissus und danach als Bischof von Jerusalem blieb. In Cäsarea, der wichtigsten Christengemeinde Kappadoziens, finden wir um 230 als Bischof den hl. Firmilian, den bedeutendsten und angesehensten unter den kleinasiatischen Bischöfen in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, der später in den Streit wegen der Gültigkeit der Ketzertaufe eingriff. In Phrygien lebte um die Wende des 2. Jahrhunderts der Bischof Abercius von Hieropolis (in der Nähe von Synnada), der große Reisen unternahm, die ihn im Osten bis nach Nisibis, im Westen bis nach Rom führten; überall fand er den gleichen Glauben und die gleichen Heilsmittel in der Kirche[1]. Es ist nicht zu bezweifeln, daß in mehreren kleinasiatischen Provinzen die Christen um die Mitte des 3. Jahrhunderts bereits einen großen Bruchteil der Bevölkerung bildeten.

8. Der Klerus und die kirchliche Verfassung vom Ausgang des 2. bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts. Die niederen Kleriker; Metropolen und Synoden; Primat der römischen Kirche.

Literatur. — Siehe oben S. 117 und S. 235 f. Dazu: Ch. de Smedt, L'organisation des églises chrétiennes au 3e siècle, in Revue des quest. histor. L (1891) 397—429. A. Harnack, Die Quellen der sog. Apostolischen Kirchenordnung nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lektorats und der andern niederen Weihen, in Texte und Untersuchungen II, 5, Leipzig 1886. F. Wieland, Die genetische Entwicklung der sog. Ordines minores in den drei ersten Jahrhunderten, in Röm. Quartalschr., 7. Suppl.-Heft, Rom 1897. L. Duchesne, Origines du culte chrétien, 5e éd., Paris 1909, 349 f. H. Reuter, Der Subdiakonat, seine historische Entwicklung und liturgisch-kanonische Bedeutung. Augsburg 1889. Gillmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient (Veröffentl. aus dem kirchenhist. Seminar München). München 1903. Hefele, Konziliengeschichte. 2. Aufl. Bd I. Freiburg 1873. L. Duchesne, Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées, Paris 1896, 133 ff: L'église romaine avant Constantin. Turmel, Histoire du dogme de la papauté des origines à la fin du IVe siècle. Paris 1908. (Nicht ganz zuverlässig.)

Die Organisation in der Leitung der Kirche entwickelte sich vom Ausgange des 2. bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts nach einer zweifachen Richtung. Zunächst in den einzelnen Gemeinden durch die Entstehung der niederen Kleriker und deren Eingliederung in die Hierarchie. Dann in der Gesamtkirche durch Bildung größerer Gruppen von Gemeinden um eine Hauptkirche innerhalb natürlich begrenzter Gebiete, zugleich beeinflußt durch die historische Stellung

[1] Hier wird der christliche Charakter der Grabschrift des Abercius vorausgesetzt, der mit Unrecht bestritten wurde. Vgl. über die Inschrift de Rossi, Inscriptiones christ. urbis Romae II, Introductio, und die Literatur betr. die Frage der Echtheit bei de Sanctis, Die Grabschrift des Aberkios, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1897, 673 ff. Kaufmann, Die Legende der Aberkiosstele im Lichte urchristlicher Eschatologie, im Katholik 1897 I 226—247; Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums, Mainz 1900, 78 ff. Vgl. den Art. Abercius von Leclercq im Dictionnaire d'archéol. chrét. et de liturgie I 66 ff, wo auch die reiche Literatur.

der Hauptkirche (Metropolitanverfassung). Damit hängt sehr enge die Entwicklung der Synoden zu einem regelmäßigen Organ für die kirchliche Verwaltung zusammen.

1. Die Ordines minores.

Solange die Gläubigen der einzelnen Christengemeinden noch weniger zahlreich waren, genügten die Diakonen zur Erfüllung des Dienstes bei den liturgischen Versammlungen und zur Leitung der Geschäfte der kirchlichen Verwaltung. Jedoch mit der wachsenden Zahl der Gläubigen, mit der dadurch bedingten Entwicklung der Verwaltung und mit der Ausbildung der liturgischen Feier mußten andere Personen zu kirchlichen Diensten herangezogen werden. Dadurch bildeten sich bestimmte Ämter für den niederen Kirchendienst, sei es bei der Liturgie oder in der Verwaltung, und die Personen, welche mit diesen Ämtern betraut wurden, erscheinen vom Anfange des 3. Jahrhunderts an als Mitglieder des Klerus. Sie bildeten die niederen Kleriker. Die Entwicklung war jedoch in dieser Beziehung nicht in allen Teilen der Kirche eine gleiche. Am frühesten vollzog sie sich im Abendland, speziell in Rom. Von allen niederen Klerikern finden wir zuerst den Lektor erwähnt in der um 200 von Tertullian verfaßten Schrift De praescriptione (c. 41). Es ist kein Zweifel, daß sich damals in Rom ebenfalls der Dienst, bei den liturgischen Versammlungen die heiligen Schriften vorzulesen, bereits zu einem stehenden kirchlichen Amt entwickelt hatte. Gleichfalls im Anschlusse an die liturgische Feier entstanden die Ämter der Türhüter (Ostiarii), die als Pförtner der Kirchengebäude angestellt waren, und der Exorzisten, die bei der Vorbereitung der Katechumenen auf die heilige Taufe sowie bei der Spendung dieses Sakramentes mitwirkten. Mehr für die Bedürfnisse der kirchlichen Verwaltung, aber auch zur Unterstützung der Diakonen bei ihren liturgischen Verrichtungen bildeten sich die Ämter der Subdiakonen als der Gehilfen der Diakonen und der Akolythen als der Begleiter höherer kirchlicher Personen und zur Ausführung von Aufträgen im kirchlichen Dienste. In Rom werden diese fünf Klassen von niederen Klerikern im Jahre 251 von Papst Kornelius angeführt; es gab in der Hauptstadt damals 46 Priester, 7 Diakonen, 7 Subdiakonen, 42 Akolythen, 52 Exorzisten, Lektoren und Ostiarier[1]. Um dieselbe Zeit finden wir in den Briefen des hl. Cyprian für Karthago oder andere afrikanische Gemeinden die niederen Kirchenämter alle erwähnt mit Ausnahme der Ostiarier, woraus jedoch nicht geschlossen werden darf, daß diese nicht in Afrika bestanden. Es liegt auf der Hand, daß diese niederen Kleriker nicht in gleicher Weise in allen Gemeinden vorhanden waren, sondern bloß in den größeren, wo die Notwendigkeit der angeführten Dienstleistungen sich erwiesen hatte. In kleineren Gemeinden bedurfte man nur des einen oder andern kirchlichen Dieners. Für den Orient zeigen uns die Quellen eine andere Entwicklung des niederen Klerus. Es werden wohl in dieser Zeit im allgemeinen kirchliche Dienstleistungen erwähnt, allein die Personen, die sie verrichteten, gehörten nicht zum Klerus, mit Ausnahme der Subdiakonen und der Lektoren, die später als niedere Kleriker genannt werden und deren Amt sich wohl in dieser Epoche ausbildete. Die niederen Kleriker erhielten

[1] Corn. bei Euseb., Hist. eccles. 6, 43.

jedoch auch später, und somit gewiß ebenfalls in der Zeit der Bildung dieser Dienste, nirgends eine eigentliche Weihe; sie wurden bloß durch einen ihrer Verrichtung entsprechenden Akt berufen und erhielten dabei den Segen des Bischofs.

2. Die kirchliche Einheit und die Stellung der römischen Kirche.

Der Ausgangspunkt jeder weiteren Entwicklung der kirchlichen Verfassung wird gebildet durch die einzelne Gemeinde mit ihrem Bischof als dem monarchischen Oberhaupte derselben. Bei der weiteren Ausbreitung des Christentums stellte sich als Regel heraus, daß jede römische civitas oder der civitas entsprechende Stadt mit ihrem Territorium eine Gemeinde bildete und einen Bischof hatte, in dessen Hand die kirchliche Verwaltung in Bezug auf Liturgie und Disziplin ruhte. Jedoch war die Kirche von Anfang an nicht ein bloßes Aggregat für sich bestehender Gemeinden, sie wußte sich vielmehr als das eine Reich Gottes, als einen Leib mit vielen Gliedern unter einem Haupte, Christus[1]. Sie durfte nicht der Zersplitterung und Teilung anheimfallen; sie mußte den Zusammenhang aller Glieder sorgfältig wahren. Fühlten sich doch alle Gläubigen vereint in einem Glauben und in einer Hoffnung, und erstreckten sich doch die Äußerungen der christlichen Liebe auf alle Brüder im Glauben. Diese enge Verbindung fand ihren Ausdruck von Anfang an durch die Glaubensboten, Lehrer und Propheten, die keinen festen Wohnsitz hatten, sondern von einer Gemeinde zur andern reisten und für die Ausbreitung des Evangeliums wirkten; ferner in dem lebhaften Austausch von Briefen zwischen einzelnen Gemeinden und deren Vorstehern bei besondern Anlässen. Wichtige kirchliche Nachrichten, besonders über Bischofswahlen, über glorreiche Märtyrer, über auftauchende Irrlehren, über verhängte Zensuren, wurden andern Gemeinden mitgeteilt. Einzelne reisende Christen, auch die Geistlichen, hatten sich über die ungestörte Kirchengemeinschaft auszuweisen und bedurften daher eines bischöflichen Schreibens, das über sie eine Mitteilung machte, sie fremden Bischöfen empfahl und sie auch, wenn sie auswärts bleiben wollten, mit Ehren aus dem bisherigen Kirchenverbande entließ. Man nannte diese Briefe später mit einem allgemeinen Ausdruck „Formaten“ (litterae formatae), und im 4. Jahrhundert wurden darüber besondere Vorschriften erlassen. Zu ihnen gehörten die Empfehlungs-, die Friedens- und Gemeinschafts- wie auch die Entlassungsschreiben; für sie kamen nach und nach bestimmte Formen auf, um ihre Echtheit konstatieren zu können[2]. Zu den nicht für einzelne Personen,

---

[1] Cypr., De cath. Eccles. unitate, ed. Hartel S. 209 f; Ep. 69, c. 2, S. 750 f. Vgl. Peters, Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche, Luxemb. 1880. Alle einzelnen Kirchen zusammengefaßt heißen: *αἱ κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας* (dieser Ausdruck auch Ignat., Ad Smyrn. c. 8. Clem. Alex., Strom. 7, 17, ed. Potter 325) *παροικίαι* (Aufschrift der Ep. Eccles. Smyrn. de mart. Polyc., bei Migne, Patr. gr. 5, 1029). Der Name Ecclesia catholica entspricht sowohl in Bezug auf die Universalität in Zeit und Raum als in Bezug auf die organische Einheit im Gegensatze zur Zersplitterung der Sekten den biblischen Ideen in Mt 28, 19; Jo 17, 21; Mk 16, 15; 1 Kor 12, 12; Eph 4, 11—13.

[2] Von den litterae communicatoriae, einfachen Gemeinschaftsbriefen handeln Conc. Elib. can. 25 58 und Arelat. (314) can. 9. Spätere Synoden wiederholen, kein Fremder

sondern für ganze Kirchen bestimmten Briefen gehören die der Kirche von Smyrna über den Tod des Polykarp an die in Philomelium und andere, sowie die der Kirche von Lyon und Vienne an die kleinasiatischen Gemeinden.

Eine weitere Gruppierung von Gemeinden um eine Hauptkirche trat vor dem Ausgang des 2. Jahrhunderts noch nicht hervor, abgesehen von der römischen Kirche, deren Liebestätigkeit und Hirtensorge sich auch über entlegene Gemeinden erstreckte und die von der unmittelbar nachapostolischen Zeit an als die erste Kirche erscheint, die, ohne daß von einer Seite Widerspruch erhoben worden wäre, in allen die ganze Kirche interessierenden Angelegenheiten die leitende Stellung einnimmt. Der Brief der römischen Kirche an die Korinther, das Auftreten der römischen Bischöfe gegenüber den Gnostikern und den Montanisten sowie in der Angelegenheit der Osterfeier haben uns gezeigt, in welcher Weise die Kirche Roms ihre Stellung in der Gesamtkirche auffaßte (s. oben S. 239). Die ersten und vornehmsten unter den Bischöfen waren somit die von Rom, allgemein als Nachfolger Petri bekannt. Bei den Schriftstellern um die Mitte des 3. Jahrhunderts erscheinen sie mit dem von Christus dem Apostelfürsten verliehenen Primate ausgestattet[1]. Freilich waren in den ersten Jahrhunderten noch nicht die sämtlichen Folgerungen entwickelt, die sich aus der Idee des Primates ergeben; sie mußten mit der Zeit aber immer klarer hervortreten. Die Idee blieb stets dieselbe; immer hatte die Kirche, der Entwicklung ihrer Verfassung entsprechend, in dem römischen Primate einen Mittelpunkt ihrer Einheit, ein zusammenhaltendes, festes Band. So wenig uns auch von den Bischöfen Roms in den drei ersten Jahrhunderten überliefert ist, das Wenige genügt, um ihre Stellung und ihren Einfluß in der Kirche zu erweisen.

---

sei ohne Friedensbriefe aufzunehmen, solche seien von Bischöfen, auch von Chorbischöfen, nicht aber von einfachen Landpriestern zu erteilen (Conc. Antioch. [341] can. 7 8), kein Kleriker soll ohne Empfehlungsbriefe seines Bischofs reisen oder Aufnahme finden (Conc. Sard. can. 12 15. Carthag. [343—348] can. 5. Laodic. can. 41). Die κοινωνικά oder Gemeinschaftsbriefe an einen neuen Bischof erwähnt die Epist. Synodi Antioch. bei Euseb., Hist. eccles. 7, 30. Vgl. Valesius in der Ausgabe des Eusebius zu dieser Stelle. Nicht alles in der späteren Form der epistola formata ist ursprünglich; im 4. Jahrhundert war aber die Form im wesentlichen schon feststehend.

[1] Für Cyprian ist Fabiani locus der locus Petri (Ep. 55, c. 8, ed. Hartel S. 630), die Gemeinschaft mit Papst Kornelius die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche (ebd. c. 1, S. 624), die römische Kirche die ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est (Ep. 59, c. 4, S. 683), die matrix et radix Ecclesiae catholicae (Ep. 48, c. 3, S. 607); die Kirche ist ihm a Christo Domino super Petrum origine unitatis et ratione fundata (Ep. 70, c. 3, S. 769). Kneller, Der hl. Cyprian und die Idee der Kirche, in Stimmen aus Maria-Laach LXV (1903) 498 ff. Chapman, Les interpolations dans le traité de St Cyprien sur l'unité de l'église, in Revue Bénédictine 1902, 357 ff und Forts. H. Koch (Cyprian und der römische Primat, in Texte und Untersuchungen, 3. R. V, 1, Leipzig 1910) sucht nachzuweisen, daß der hl. Cyprian nicht als Zeuge für einen eigentlichen Primat des römischen Bischofs, sondern als „Episkopalist" angesehen werden muß. Vgl. dagegen Katholik, 4. F. V (1910) 376 ff. Corn. F. Cremin, The ecclesiology of St Cyprian, in Cathol. University Bull. 1910, 365 ff (mit Forts.). Kneller, Römisch-katholisch beim hl. Cyprian, in Zeitschr. f. kath. Theol. 1911, 253—271. Seitz, Cyprian und der römische Primat, Regensburg 1911.

3. Die kirchlichen Metropolen.

Von der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts an bildeten sich um einzelne Hauptkirchen besondere Gruppen, die in ihrer weiteren Entwicklung zu den Kirchenprovinzen oder Metropolitanverbänden führten. Diejenigen Kirchen, die andere nach und nach gegründet hatten, erschienen zu diesen im Verhältnisse von Mutter- und Stammkirchen (Metropolen), und ihre Bischöfe behielten eine gewisse Obergewalt über die durch sie eingesetzten Bischöfe der jüngeren oder Tochterkirchen. Da die Apostel und überhaupt die ersten Glaubensboten vor allem die Hauptstädte der Provinzen zu bekehren suchten und hier zunächst wirkten, diese Hauptstädte zudem bereits großen Einfluß auf die kleineren Nachbarstädte besaßen, so fielen häufig diese Mutterkirchen mit den politischen Metropolen zusammen; aber nicht wegen der bürgerlichen Bedeutung der Stadt, sondern als Mutterkirchen und wegen ihrer religiösen Bedeutung behaupteten sie einen solchen Vorrang[1]. Die mit einer Hauptkirche in besonderem Verbande stehenden Gemeinden, die in ihr in gewissem Sinne einen kirchlichen Mittelpunkt besaßen, waren naturgemäß diejenigen Gemeinden, die mit ihr in einem durch natürliche Grenzen umschlossenen Territorium lagen. Und da die römischen Provinzen vielfach solche durch die Natur und die Geschichte vereinigte Territorien waren, so bahnte sich früh eine Anpassung der kirchlichen Einteilung an die politische an. Hoch wurden die apostolischen Kirchen verehrt, besonders die unmittelbar apostolischen (von den Aposteln selbst gegründeten), wie Rom, Antiochien, Ephesus und andere[2]. Zu der Verbindung mehrerer Gemeinden unter einem Haupte, dem Bischofe der Stammkirche, hatten die Apostel in gewissem Sinne den Grund gelegt. Jerusalem war schon anfangs Haupt- und Mutterkirche für Judäa, Samaria und Galiläa[3]; nach der völligen Zerstörung Jerusalems verschwand jedoch dieser Vorrang, der ihr erst in der nachkonstantinischen Zeit wieder verliehen wurde. Ende des 2. Jahrhunderts erscheint der Bischof von Cäsarea als der erste unter den Bischöfen der palästinensischen Provinz. Die syrischen Kirchen standen unter Antiochien, wie die ägyptischen unter Alexandrien als Metropolen. So konnte Heraklas von Alexandrien († 247) den Bischof Ammonius von Thmuis absetzen und dort einen neuen Bischof weihen[4], und der Bischof Serapion von Antiochien in der Angelegenheit des apokryphen Petrusevangeliums den Gläubigen von Rhossus in Kilikien gegenüber eingreifen. Der Einfluß der Bischöfe von Alexandrien und Antiochien reichte im 3. Jahrhundert über die Grenzen der engeren Provinzen hinaus, deren Hauptstädte jene beiden Städte waren; die beiden

[1] Thomassin., De vet. et nov. Eccles. disc. p. 1, l. 1, c. 39 f. Bianchi, Della potestà e polizia della Chiesa IV. Phillips, Kirchenrecht II 25 ff. Der Name μητροπολίτης (Conc. Nic. can. 4; vgl. mit can. 6. Conc. Antioch. [341] can. 9) setzt den Metropolitanverband als κατὰ τὸν ἀρχαῖον κρατήσαντα τῶν πατέρων ἡμῶν κανόνα bestehend voraus.

[2] Tertullian (De praescr. c. 31 f) hebt die unmittelbar apostolischen Kirchen hervor und reiht ihnen die später gegründeten, pro consanguinitate doctrinae ebenfalls für apostolisch erachteten an; die Häretiker, bemerkt er, finden keine Aufnahme ab ecclesiis quoquo modo apostolicis.

[3] Über die Stellung Jerusalems vgl. Hegesipp. bei Euseb., Hist. eccles. 3, 33.

[4] Phot., Collectanea et Demonstrationes (Migne, Patr. gr. 104, 1229).

Gemeinden waren durch historische Bande mit andern, weiter entlegenen Kirchen verknüpft. Im Zentrum von Kleinasien erscheint Cäsarea in Kappadozien als eine Hauptkirche, an der Südküste Ephesus in der Provinz Asia. Die lateinischen Provinzen Nordafrikas (Afrika, Numidien und die beiden Mauretanien) hatten ihr kirchliches Zentrum in Karthago, wo die Generalsynoden der Bischöfe dieser Provinzen unter dem Vorsitze des karthagischen Oberhirten abgehalten wurden, während auch die Bischöfe der einzelnen Provinzen unter sich ihre Versammlungen abhielten. Um Rom bildete sich, abgesehen von der Stellung der römischen Kirche zu der Gesamtkirche, eine besondere Gruppierung der Bischöfe von Mittel- und Süditalien, die ihre Synoden im 3. Jahrhundert in Rom abhielten. Solche unter einem hervorragenden Bischof vereinigte Komplexe von Kirchengemeinden hießen später Provinzen (Eparchien)[1]. Bis zum 4. Jahrhundert war die Metropolitanverfassung, nach welcher der Bischof der Hauptstadt einer Provinz eine höhere Stellung einnahm, im Orient und in Afrika ausgebildet, ohne daß wir die Entwicklung im einzelnen verfolgen könnten. Doch blieben dabei auch größere, an eine Hauptkirche sich anschließende Gruppen bestehen, welche die Bischöfe mehrerer Provinzen umfaßten. In Afrika war der Bischof von Karthago Obermetropolit (Primas), während die ältesten Bischöfe einer Provinz derselben als Bischöfe des ersten Sitzes vorstanden, so daß hier die Metropolitangewalt nicht an eine bestimmte Stadt geknüpft war[2]. Auch sonst gab es größere Metropoliten, die nicht einer, sondern mehreren Provinzen vorstanden, worin die Anfänge der späteren Patriarchalverfassung liegen. Der alexandrinische Bischof stand auch der Thebais, der Pentapolis und Libyen vor; später finden wir ihn über neun Provinzen gestellt. Unter den Bischöfen, die dem Stuhle von Antiochien unterworfen waren, standen nicht wenige ganzen Provinzen vor. Wenn uns auch über die Bildung der einzelnen Metropolen keine genauen Nachrichten erhalten sind, so beweist doch die häufige Erwähnung derselben im 4. Jahrhundert, ohne daß ihre Neuerrichtung berichtet würde, daß dieselben schon geraume Zeit vorher bestanden.

Innerhalb der Metropolitanbezirke blieben die Diözesen mit ihrem einen Bischof an der Spitze die althergebrachte Grundlage der kirchlichen Verfassung. Eine besondere Klasse von kirchlichen Vorstehern bildeten die Landbischöfe (Chorepiscopi), die zum Teil wirklich geweihte Bischöfe, zum Teil aber bloße Priester waren, wie es denn auch für Landgemeinden eigene Priester und Lehrer gab[3].

---

[1] *Ἐπαρχία*, provincia (Conc. Nic. can. 4 5); *παροικία*, Diözese (Can. apost. n. 14. Conc. Ancyr. can. 18).

[2] Vgl. Hefele, Konziliengesch. I² 182.

[3] Die Epist. synod. Conc. Antioch. 269 (bei Euseb., Hist. eccles. 7, 30) spricht von Bischöfen *τῶν ὁμόρων ἀγρῶν*, Conc. Neocaes. 314, can. 14 und Ancyr. can. 13 von *χωρεπίσκοποι*, während Dionysius von Alexandrien (bei Euseb., Hist. eccles. 7, 30) *πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους τῶν ἐν κώμαις ἀδελφῶν* nennt. Das Konzil von Antiochien 341 setzt Chorbischöfe mit dem ordo episcopalis voraus, beschränkt aber doch ihre Weihegewalt (can. 10). Vgl. Thomassin., De vet. et nov. Eccles. disc. p. 1, l. 2, c. 1 2. Hefele a. a. O. I 140 231 250 515 f. Grisar, I vescovi di campagna nell' antichità cristiana, in Civiltà cattol. 1904, IV 203—218; Vescovi di campagna e vescovi cardinali nell' antichità, ebd. 1905, I 728—743.

4. Die Synoden.

Mit der Ausbildung der Metropolitanverfassung ging die Entwicklung des Synodalinstituts gleichen Schritt. Wie dem Bischofe der Rat seiner Priester zur Seite stand, so versammelten die Bischöfe der Hauptkirchen die Vorsteher der umliegenden Gemeinden, um gemeinsame Interessen zu beraten. Dies ist die älteste Form der Konzilien, die seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts zur Bekämpfung der Irrlehren und Spaltungen (Montanisten, Osterstreit) immer häufiger wurden. Hier ward die Zusammengehörigkeit der Kirchen und ihrer Bischöfe klar zum Ausdruck gebracht, den verderblichen Einflüssen der Häretiker Widerstand geleistet und gemeinsamen Gegnern gemeinsames Wirken der Bischöfe entgegengestellt. Diese bischöflichen Zusammenkünfte fanden im 3. Jahrhundert in manchen Gegenden bereits regelmäßig statt unter dem Vorsitze des Bischofs einer Hauptstadt, meist einmal, bisweilen auch zweimal des Jahres [1]. Auf die Entwicklung der Metropolitanverfassung hatten diese regelmäßigen Synoden der Bischöfe bestimmt begrenzter Territorien großen Einfluß. Entscheidende Stimme hatten nur die Bischöfe; Priester und Diakonen konnten teilnehmen, letztere gewöhnlich stehend, während Bischöfe und Priester saßen; auch Laien waren nicht ausgeschlossen, da die Versammlung öffentlich in dem liturgischen Versammlungsort stattfand. Die Beschlüsse der Synoden wurden meistens durch Rundschreiben andern Bischöfen mitgeteilt. Bischöfe, die nicht persönlich erscheinen konnten, durften sich durch andere Bischöfe vertreten lassen, wie dies 256 zu Karthago der Fall war. Die der Synode vorsitzenden Bischöfe höheren Ranges, meist Metropoliten, pflegten die Beschlüsse allein zu unterschreiben [2]. Wir besitzen von den ältesten Synoden, außer von einigen afrikanischen unter Cyprian und der antiochenischen von 269, keine Akten mehr.

Vierter Abschnitt.

Die großen Verfolgungen und der Sieg des Christentums.

(Vom Jahre 250 bis zum Jahre 313.)

1. Die Bekämpfung der Kirche durch den heidnisch-römischen Staat von Decius bis auf Diokletian.

Quellen. — Martyrakten aus der Zeit von Decius bis Diokletian bei Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I 819—824. Dazu Franchi de' Cavalieri, Gli atti dei ss. Montano, Lucio e compagni (8. Suppl.-Heft der Röm. Quartalschr.). Rom 1898; S. Agnese nella tradizione e nella leggenda (10. Suppl.-Heft). Rom 1899. Mehrere Untersuchungen von Franchi de' Cavalieri über Martyrakten in den Studi e Testi der Vatik. Bibl. (Roma). Einzelnes Neue in den Analecta Bollandiana. Par. et Brux. 1882 ff. Acta sanctorum confessorum Guriae et Shamonae

---

[1] Vgl. Euseb., Hist. eccles. 5, 16 23. Tertull., De ieiunio c. 13. Firmilian., Ep., bei Cypr., Ep. 75. Conc. Nic. can. 5. Can. apost. n. 36. Die ersten bekannten Synoden sind die von Apollinaris von Hierapolis und Sotas von Anchialus gehaltenen.

[2] In Betreff der Unterschriften sagt Polykrates von Ephesus (bei Euseb. a. a. O. 5, 24): würde er die Namen der mit ihm vereinigten Bischöfe schreiben, so wäre ihre Anzahl viel zu groß. Sie waren also nicht unterschrieben. So geschah es auch in Rom unter Viktor I.

exarata syriaca lingua a Theophilo Edesseno, a. Chr. 297, ed. Ign. Ephraem II. Rahmani. Romae 1899. — F. Krebs, Ein libellus eines libellaticus, in Sitzungsber. der Berliner Akad. 1893, 1007 ff. Bludau, Die Libelli aus der Verfolgung des Decius, in Katholik, 4. F. XXXVIII (1908) 173 ff 258 ff. Schönaich, Die Libelli und ihre Bedeutung für die Christenverfolgung des Decius (Progr.). Breslau 1910. P. M. Meyer, Die Libelli aus der Decianischen Verfolgung, aus den Abhandl. der preuß. Akad. der Wiss., Berlin 1910. Cyprians Briefe an zahlreichen Stellen (ed. Hartel, Bd II); De lapsis (Bd I). Euseb., Hist. eccles. l. 6 ff; De martyribus Palaestinae (herausgeg. als Anhang zur Kirchengeschichte; Schwartz, Eusebius' Werke II, 3, Leipzig 1908, 907 ff [Die griech. christl. Schriftst.]. Dazu Violet in Texte und Untersuch. XIV [1896], Heft 4). Lactant. (?), De mortibus persecutorum. Greg. Nyss., Vita S. Greg. Thaumat. (Migne, Patr. gr. 46, 944 ff). Prudent., Peristephanon. Optat., De schismate Donatistarum l. 1. Damasus, Epigrammata (ed. Ihm). Th. Mommsen, Zweisprachige Inschrift aus Arykanda, in Archäol.-epigraph. Mitteil. aus Österreich 1893, 93—102. Deißmann, Ein Originaldokument aus der diokletianischen Verfolgung. Tübingen 1902. Vgl. Franchi de' Cavalieri, Una lettera del tempo della persecuzione dioclezianea, in Nuovo Bull. di archeol. crist. 1902, 15 ff 264 ff.

Literatur. — Allgemeine Werke s. oben S. 141 f. P. Allard, Les dernières persécutions du 3e siècle. Paris 1887; 3e éd., ebd. 1907; La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'église. 2 Bde. Paris 1890. 3e éd.; ebd. 1908. B. Aubé, L'église et l'état dans la seconde moitié du 3e siècle, Paris 1885. J. Visser, De christenvervolgingen in de eerste eeuwen na Christus. Kampen 1910. Bihlmeyer, Die Christenverfolgung des Decius, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1910, 19 ff. F. Görres, Kirche und Staat von Decius bis zum Regierungsantritt Diokletians, in Jahrb. für protestant. Theol. 1890, 454 ff 594 ff; Neue Beiträge zur Geschichte des 40jährigen Waffenstillstandes zwischen dem Christentum und dem antiken Staat seit 260, in Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1904, 381 ff; vgl. ebd. 1905, 579 ff. B. Aubé, Les faillis et les libellatiques pendant la persécution de Dèce, in Revue historique 1884, 1—48. Massebieau, Les sacrifices ordonnés à Carthage au commencement de la persécution de Dèce, in Revue de l'hist. des religions 1884, 65—84. A. F. Gregg, The Decian persecution. Edinburgh 1897. Patrick J. Healy, The Valerian Persecution. London 1905. F. Görres, Kirche und Staat vom Regierungsantritt Diokletians bis zum konstantin. Orientedikt 284—324, in Jahrb. für protestant. Theol. 1891, 108 ff 281 ff. Vogel, Der Kaiser Diokletian. Gotha 1857. Th. Bernhardt, Diokletian in seinem Verhältnis zu den Christen. Bonn 1862. Hunziker, Zur Regierung und Christenverfolgung Diokletians und seiner Nachfolger. Leipzig 1868.

Der seit Anfang des 3. Jahrhunderts von einzelnen Kaisern unternommene systematische Kampf gegen das Christentum (oben S. 262) nahm seit der Mitte des 3. Jahrhunderts einen andern Charakter an. Bis dahin bestand kein allgemeines Reichsgesetz gegen die Christen, sondern man suchte das Christentum mehr deshalb zu unterdrücken, weil seine Mitglieder den Kultus der Staatsgötter und des Kaisers verweigerten und darum als ein gefährliches Element betrachtet wurden. Durch das Reskript Trajans war das Vorgehen, das die Staatsbeamten in den auf dieser Basis geführten Christenprozessen einzuschlagen hatten, geregelt worden. In der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts erließen einzelne Kaiser besondere Edikte, die der weiteren Verbreitung des Christentums Einhalt tun sollten und die gegen den Klerus und die Katechumenen gerichtet waren. Kaiser Decius unternahm es, durch allgemeine Edikte gegen alle Christen das Christentum auszurotten, und in ähnlicher Weise gingen einzelne seiner Nachfolger gegen die Bekenner des Namens Christi vor, bis Diokletian den letzten entscheidenden Kampf unternahm.

1. Decius Trajanus (249—251) bestieg den Kaiserthron nach Besiegung des Philippus Arabs. Er unternahm es, die Macht und Würde des Reiches auf den alten Grundlagen zu befestigen und zu erhöhen. Nun brach eine neue Christenverfolgung aus, die an Ausdehnung wie an Grausamkeit alle früheren übertraf. Die christliche Religion erschien dem Kaiser als unverträglich mit dem Bestande des Reiches und die Zurückführung der Abgefallenen zum alten Götterdienste als ein Gebot der Notwendigkeit. Ein Edikt, das Anfang Januar 250 veröffentlicht wurde, forderte, daß alle die Götter verehrten; die sich Weigernden sollten zuerst mit Zusprachen und Drohungen, dann mit verschiedenen Peinen und Qualen dazu gezwungen werden. Man bestimmte einen Termin, an dem alle Christen vor den Ortsobrigkeiten erscheinen sollten, um zu opfern; wer vorher aus der Heimat floh, den traf Verlust des Vermögens und Verbot der Rückkehr bei Todesstrafe; die sich nicht freiwillig stellten, wurden vorgeführt, verhört und dann gefoltert. Beamte, die sich nachlässig zeigten, wurden mit den schwersten Strafen bedroht. Gegen die Bischöfe ward gleich anfangs die Todesstrafe bestimmt; sie wurde vollzogen an Fabian von Rom, Babylas von Antiochien, Alexander von Jerusalem, dem syrischen Bischof Achatius. Die Bischöfe Dionysius von Alexandrien, Gregor von Neu-Cäsarea, Cyprian von Karthago retteten sich, den apostolischen Grundsätzen getreu und um die Bedrängnisse ihrer Gemeinden zu mildern, durch die Flucht. Mit erfinderischer Grausamkeit wurden die Martern verschärft. Während viele Christen standhaft in den Tod gingen, waren viele andere, darunter Bischöfe und andere Kleriker, so schwach, angesichts der drohenden Todesqualen ihren Glauben zu verleugnen (Gefallene, lapsi), und ließen sich herbei, zu opfern (thurificati, sacrificati), einige erkauften sich Scheine (libelli) von den Obrigkeiten, daß sie geopfert, oder doch, daß sie den Staatsgesetzen Genüge geleistet hätten (libellatici), oder sie ließen ihre Namen in das amtliche Verzeichnis der den Gesetzen Gehorsamen eintragen (acta facientes). Es gab darin viele Verschiedenheiten; einige opferten gleich anfangs, andere gaben erst unter der Pein der Folter nach; einige holten selbst Zeugnisse von den Behörden, andere ließen sie abholen oder nahmen die ihnen von Freunden erwirkten an. Zu den Opfern dieser Verfolgung gehören: Origenes, der in Tyrus grausam gefoltert, im Kerker festgehalten ward und bald nach Aufhören der Verfolgung infolge der erlittenen Mißhandlungen starb; der 15jährige Dioskorus in Alexandrien, dessen Standhaftigkeit unter den Martern den heidnischen Statthalter so zur Bewunderung hinriß, daß er ihm, zugleich mit Hinweis auf sein jugendliches Alter, die Freiheit gab; die persischen Christen Abdon und Sennen zu Rom, die Jungfrau Agatha zu Catania auf Sizilien, der Priester Felix zu Nola, Aurelius und Numidius in Afrika, der Priester Pionius in Smyrna. In Alexandrien hatte schon ein Jahr vor dem Erscheinen des Edikts ein heidnischer Wahrsager den Pöbel gegen die Christen aufgereizt. Hier ward der betagte Metras mißhandelt und gesteinigt, ebenso eine Frau Quinta; die Jungfrau Apollonia, der man die Zähne ausschlug und sonstige Qualen zufügte, starb den Feuertod; Serapion ward an allen Gliedern gemartert und von einer Höhe herabgestürzt. Das Edikt verursachte nun um so größere Bestürzung; aber während manche abfielen, zeigten sich andere um so stand-

hafter, wie namentlich Julian und Kronion, die öffentlich verbrannt wurden, der Soldat Besas, der jene vor den Unbilden des Pöbels zu schützen gesucht hatte und mit dem Beile enthauptet ward, Makar aus Libyen, Heron, Ater, Isidor, Epimachus, Alexander, die den Feuertod starben. Noch viele andere Märtyrer beiderlei Geschlechts erwähnt Bischof Dionys von Alexandrien. Die Verfolgung richtete wegen der bedeutenden Zahl der schwachen Christen, welche abfielen, in der Kirche eine große Verwirrung an, die noch vermehrt wurde durch die schwierige Stellung, in welche die kirchlichen Vorsteher gegenüber den Abgefallenen kamen (s. unten S. 311 ff die Streitigkeiten über die Buße).

2. Als Decius 251 im Kampf gegen die Goten gefallen war, ließ unter Gallus und Volusianus (251—253) die Verfolgung einigermaßen nach, da Kriege und Empörungen die Tätigkeit der Kaiser sehr in Anspruch nahmen; die Bischöfe und Geistlichen wurden immer noch verfolgt, Güter reicher Christen eingezogen. Kaiser Valerian (253—260) gönnte ihnen eine Zeitlang Ruhe und duldete sie sogar in seinem Palaste; später ließ er sich aber durch seinen Günstling, den ägyptischen Theurgen Makrian, gegen dieselben aus Politik und Aberglauben einnehmen. Sein erstes Edikt untersagte ihnen die gottesdienstlichen Zusammenkünfte und den Besuch der Cömeterien und verordnete die Entfernung der Bischöfe und Priester von ihren Gemeinden (257). Als dies nichts fruchtete, sprach ein zweites Edikt (258) aus, die Geistlichen seien hinzurichten, die Senatoren und Ritter ihrer Würden und ihres Vermögens zu berauben, und wenn sie dennoch Christen blieben, ebenfalls zu enthaupten, vornehme Frauen seien nach Einziehung ihres Vermögens zu verbannen, die im Hofdienste befindlichen Christen mit Verlust aller Ämter und Güter gefesselt zur Arbeit in die verschiedenen kaiserlichen Güter zu verteilen. Cyprian von Karthago, der nach dem ersten Edikt vor dem Prokonsul Afrikas sich als Christ und Bischof bekannt, aber die Angabe der Namen seiner Priester verweigert hatte, war nach dem Verbote der gottesdienstlichen Versammlungen im Exil tätig, wurde dann vom neuen Prokonsul Galerius Maximus beim Erscheinen des zweiten Ediktes zum Tode durch das Schwert verurteilt, welchen Spruch er mit Dank gegen Gott annahm und, nachdem er den Henker noch mit Geld belohnt hatte, an sich ruhig vollziehen ließ (14. September 258)[1]. Derselbe Prokonsul ließ zu Utika 153 Christen in eine Grube von ungelöschtem Kalk stürzen (daher massa candida genannt). In Rom starb nach den Bischöfen Stephan und Xystus II., der in der Katakombe des Kalixtus ergriffen wurde, während er die Liturgie feierte, der Diakon Laurentius, nachdem er die Kirchenschätze den Armen ausgeteilt. In Spanien erlitt der Bischof Fruktuosus von Tarracona den Martertod; zu Cäsarea in Palästina wurden Priscus, Malchus und Alexander den wilden Tieren vorgeworfen. Dionys von Alexandrien hatte mit seinen Geistlichen die Mühsale des mehrfachen Exils zu bestehen, in dem er aber für die Ausbreitung des christlichen Glaubens segensreich wirken und sich seiner Herde erhalten konnte. Die Ver-

[1] Monceaux, Examen critique des documents relatifs au martyre de St Cyprien in Revue archéol., 3e sér. XXXVIII (1901) 249 ff.

folgung war äußerst heftig, erreichte aber ihr Ende, als Valerian von den Persern gefangen und schimpflich wie ein Sklave von ihnen bis an sein Ende behandelt ward.

Valerians Sohn Gallienus (260—268), wollüstig und prachtliebend, in Bezug auf Erhaltung der Staatsreligion viel gleichgültiger, aber auch einsichtsvoller, ließ das Verfahren gegen die Christen einstellen und ihnen die konfiszierten Kultus- und Begräbnisplätze zurückgeben, so daß jene wenigstens die Stellung, die sie vorher hatten, wieder erlangten.

Bei den grenzenlosen Mißständen der Provinzen übernahmen einzelne Heerführer die Herrschaft (die sog. 30 Tyrannen). Von diesen setzte Makrinus (Makrianus) im Orient und in Ägypten bis 261 die Verfolgung fort; ein christlicher Soldat Marinus ward zu Cäsarea in Palästina wegen seines christlichen Bekenntnisses enthauptet. Der Senator Asthrius ließ ihn ehrenvoll begraben. M. Aurelius Flavius Klaudius II. aus Illyrien, Sieger über die Goten bei Naissus in Obermösien (daher Gotikus genannt), ward von der Pest hinweggerafft, als er gegen die Königin Zenobia von Palmyra, Witwe des Odenathus, zu Feld ziehen wollte. Auch unter ihm soll es christliche Märtyrer gegeben haben. Nach der kurzen Herrschaft des Klaudius Quintillus, Bruders des vorigen, wurde der kriegerische Lucius Domitius Aurelianus erhoben (270—275), der die Zenobia besiegte. Er hatte eben eine neue Verfolgung gegen die Christen beschlossen; aber seine Ermordung durch das Heer auf Anstiften seines Sekretärs Mnestheus vereitelte die Ausführung.

3. Von dem Jahre 275 an genossen die Christen fast 30 Jahre lang Ruhe, da Kaiser Diokletian (seit 284) aus Klugheit und Menschlichkeit nicht daran dachte, sie zu beeinträchtigen; es wurden sogar Christen zu Statthaltern in den Provinzen ernannt, und nicht wenige lebten unbehelligt am Hofe, zum Teil in hohen Ämtern; an manchen Orten erbauten die Christen neue, größere Gotteshäuser und bewegten sich ziemlich frei und sorglos, verfielen aber auch oft in schwere Fehler. „Als aber die Unsrigen" — sagt Eusebius[1], wenn auch mit einiger Übertreibung, doch in der Hauptsache richtig — „durch jene allzu große Freiheit in Verweichlichung und träge Schlaffheit verfielen, die einen die andern mit Haß und Beschimpfungen überhäuften, Neid und Lästerung bei ihnen sich zeigten und nur noch so viel fehlte, daß wir uns selbst durch uns selber mit Worten wie mit Waffen und Geschossen bekämpften, Bischöfe sich mit Bischöfen überwarfen und Gemeinde gegen Gemeinde stand, da schändliche Heuchelei und Verstellung bis zum höchsten Grade der Bosheit sich steigerte, da begann auch das göttliche Strafgericht, wie es ihm eigen ist, allmählich und schrittweise, während noch immer kirchliche Versammlungen frei gehalten wurden, uns heimzusuchen, indem die Verfolgung von den Brüdern im Kriegerstande ihren Anfang nahm. Da wir aber dadurch in nichts gerührt wurden noch uns bemühten, die erzürnte Gottheit zu versöhnen, sondern vielmehr den Gottlosen gleich dachten, Gott achte und bestrafe unsere Verbrechen nicht, da wir unsere Schlechtigkeit mehrten und Sünde auf Sünde häuften, da jene, die unsere Hirten zu sein schienen, mit Verachtung der Gesetze der

[1] Hist. eccles. 8, 1 2.

Religion in gegenseitigen Zwisten erglühten, und während sie allein Streitigkeiten, Drohungen, Eifersucht, Haß und Feindschaft nährten und vergrößerten, jeder nur nach seiner Herrschsucht sorgfältig seinen Ehrgeiz befriedigte: da, sage ich, verdunkelte der Herr nach dem Worte seines Propheten Jeremias (Klgl 2, 1) den Glanz der Tochter Sion, stürzte die Herrlichkeit Israels vom Himmel auf die Erde herab, gedachte nicht mehr seines Fußschemels am Tage seines Zornes. Und nach den Weissagungen der Psalmen (Ps 88, 40 ff) zerstörte und zerbrach er den Bund seines Knechtes und entweihte auf Erden durch die Zerstörung der Kirchen sein Heiligtum, riß alle seine Mauern nieder." Dies alles ward erfüllt in der Diokletianischen Verfolgung, der furchtbarsten von allen bisherigen.

Um der Regierungslast des sinkenden Reiches gewachsen zu sein, nahm Diokletian 285 den tapfern Maximianus Herkulius zum Mitregenten an, dem er 286 den Augustustitel und die Verteidigung des Abendlandes übertrug. Zu den beiden Kaisern kamen noch seit 292 zwei Cäsaren, mit jenen durch Familienbande enge verbunden, C. Galerius Maximianus für Illyrien, Konstantius Chlorus für Spanien, Gallien und Britannien. Das Reich erhielt eine neue Einteilung in Präfekturen, Diözesen und Provinzen, und die Überreste der republikanischen Formen verschwanden unter dem Glanze eines asiatischen Despotismus, dessen Mittelpunkt Diokletians Residenz in Nikomedien war. Dieser selbst suchte wohl die heidnische Staatsreligion aufrecht zu erhalten, jedoch ohne gewaltsame Mittel. Zu diesen neigte aber sein Schwiegersohn Galerius, aufgereizt von seiner Mutter Romula, erfüllt von Aberglauben und Haß gegen die damals von dem Philosophen Porphyrius und dem Statthalter Hierokles heftig angegriffenen Christen. Der Augustus Maximian war ein roher Soldat, der in der Regel Diokletians höheren Einsichten folgte, aber öfter in aufwallendem Zorne zu Grausamkeiten fortgerissen ward, während Konstantius Chlorus, die Tugend allenthalben ehrend, den Christen sich wohlwollend erwies. Vor allem lag den Augusti an der unbedingten Ergebenheit des Heeres; dieses von christlichen Elementen zu reinigen, wurden mehrere Versuche gemacht und hierbei öfter christliche Soldaten, die sich zu opfern weigerten, mit dem Tode bestraft[1]. Der im Reiche immer häufiger

[1] Über die Verfolgung im Heere vgl. Euseb. a. a. O. 8, 4. Über die Legio Thebaea bei Agaunum (St-Maurice im Kanton Wallis), von der die Vita S. Romani, Eucherius von Lyon, Avitus von Vienne und Gregor von Tours reden, vgl. Ruinart, Acta prim. martyr. 237; Acta SS. Bolland. 26. Aug. V 794; April. II 212; Tillemont, Mémoires IV 421; W. J. Braun, Zur Geschichte der theb. Legion, Bonn 1855; A. Hirschmann, Die neueste Literatur über das Martyrium der theb. Legion, in Histor. Jahrb. 1892, 783 ff; R. Berg, Der hl. Mauritius und die theb. Legion, Halle 1895; S. Mathieu, L'epistula Eucherii et le martyre de la légion Théb., in Muséon XVII, Louvain 1898. Über den christlichen Soldaten Maximilian in Numidien vgl. Ruinart a. a. O. 262; Tillemont a. a. O. IV 562. Über den Centurio Marcellus s. Baronius, Annales ad an. 288, n. 1 f; Ruinart a. a. O. 264. Daß die Christen wirklich durch eine Verschwörung gegen Thron und Reich die Verfolgung hervorriefen, wie Burckhardt (Die Zeit Konstantins d. Gr.) behauptete, ist völlig unwahr. Der angebliche Brief des alexandrinischen Bischofs Theonas (282—300) an den Praepositus cubiculariorum Lucian (Gallandi, Biblioth. IV 69 f. Vgl. Acta SS. Bolland. Aug. IV 583 f), der diesem christlichen Hofbeamten Weisung geben will über

werdende Abfall von der alten Staatsreligion erregte auch bei Diokletian Bedenken, und immer mehr ließ er sich von Galerius für dessen Ansicht gewinnen, die Ausrottung des Christentums sei zu einer Notwendigkeit geworden. Feldherren und Statthalter, Rechtsgelehrte und Götzenpriester, Orakel und Auspizien — alles sprach dafür. Galerius drang bei Diokletian durch.

Am 24. Februar 303 erschien in Nikomedien ein erstes Edikt, das befahl, alle christlichen Kirchen seien dem Erdboden gleichzumachen, die heiligen Bücher der Christen zu verbrennen, die bei ihrer Religion Beharrenden ihrer Würden zu entsetzen und als ehrlos zu betrachten, Privatpersonen der Freiheit zu berauben, Sklaven von der Freilassung auszuschließen. Schon tags zuvor war die prächtige Kirche in Nikomedien niedergerissen worden. Einen Christen, der das Edikt abriß, traf Todesstrafe. Eine im kaiserlichen Palaste ausgebrochene Feuersbrunst, die Aufstände in Syrien und Armenien und der Widerstand einzelner Christen wurden benutzt, die Christen insgesamt als Verschwörer gegen das Reich zu verdächtigen und viele derselben auf die Folter zu bringen. Bald verordnete ein zweites Edikt die Einkerkerung aller Kirchenvorsteher und die Nötigung derselben zum Opfern; ein drittes befahl, die Gefangenen, die geopfert hätten, freizulassen, diejenigen, die sich weigerten, mit allen möglichen Peinen bis zum Tode dazu zu zwingen. Das kaiserliche Hofgesinde erhielt den Befehl, den Göttern zu opfern; Prisca und Valeria, die Gattinnen beider Herrscher, wurden dazu gezwungen, starben aber nachher elend in der Verbannung. Unter den Hofbeamten wurden Dorotheus und Gorgonius, die sich nicht fügten, erdrosselt, Petrus gegeißelt und langsam auf dem Roste gebraten. Bischof Anthimus von Nikomedien ward enthauptet; viele andere wurden verbrannt oder in das Meer versenkt. In den Provinzen erregten die kaiserlichen Erlasse Staunen und Entsetzen; bei der so großen Anzahl der Christen war es nicht zu verwundern, daß viele in der Verfolgung nicht standhielten. Aber das erhabene Beispiel der treu gebliebenen trat um so strahlender hervor. Nicht einmal die heiligen Schriften lieferte man aus, und selbst wegen dieser Weigerung wurden viele Kirchenvorsteher hingerichtet, wie der afrikanische Bischof Felix zu Venusia 30. August 303. Diejenigen, welche sich zu dieser Auslieferung herbeiließen, nannte man Traditoren[1].

Da diese Maßregeln noch nicht den gewünschten Erfolg hatten, ließ ein viertes Edikt (304) den Christen nur die Wahl zwischen Abfall und Todesstrafe. War die Grausamkeit schon vorher erfinderisch gewesen, den angeblichen Starrsinn der Christen zu besiegen, so wetteiferten die kaiserlichen Behörden nun noch mehr in ihren Bemühungen, das Christentum zu vertilgen. Vielen Christen wurden die Beine zerschmettert, wie in Kappadozien; andere hing man an den Füßen über einem gelinden Feuer auf, an dessen Rauch sie erstickten, wie in Mesopotamien; andere fanden durch das Henkerbeil den Tod, wie in

---

sein Verhalten gegenüber dem Kaiser Diokletian, ist eine Fälschung. Vgl. Batiffol in Bulletin critique 1886, 155—160; Harnack in Texte u. Untersuchungen XXIV, 3, Leipzig 1903, 93 ff.

[1] Über die Traditoren vgl. August., De bapt. c. Donat. 7, 2; C. Crescon. 3, 27; Optat., De schismate Donat. 1, 15; Acta S. Felicis Ep. bei Ruinart, Acta prim. martyr. 311.

Arabien, wieder andere durch Verstümmelung und stufenweises Abhacken der Glieder, wie in Ägypten, andere durch Brandlegung an Kirchen und Häusern, wie in Phrygien. Oft ermüdeten die Henker bei der Menge der Schlachtopfer. Zu Cäsarea in Kappadozien wurden Dorothea und Georg gemartert, zu Tyrus in Phönizien ägyptische Christen erst wilden Tieren überliefert und, als diese sie verschonten, mit dem Schwerte hingerichtet; in Afrika starb u. a. die vornehme Frau Crispina den Martertod[1]. Groß war die Zahl der Jungfrauen, die sich unter den Opfern fanden (Agnes in Rom[2], Lucia in Syrakus, andere in Antiochien); ebenso gab es unter ihnen Vornehme und Reiche, auch höhere Beamte. In Rom starben in dieser Verfolgung auch die „vier Gekrönten"; in Augsburg erlitt Afra den Feuertod[3]. Nur Gallien, Spanien, Britannien blieben unter Konstantius Chlorus verschont oder sahen höchstens die Zerstörung einiger alten Bethäuser.

Diokletian dankte am 1. Mai 305 ab, und auch Maximian folgte seinem Beispiel. Von den beiden Cäsaren, die jetzt Augusti wurden, blieb Konstantius Chlorus auf sein bisheriges Gebiet beschränkt, während Galerius alle übrigen Länder erhielt; dieser bestellte als Cäsaren seinen Günstling Severus (für Italien und Afrika) und seinen Neffen Maximinus (für Asien), wobei Maxentius, der Sohn des Maximianus Herkulius, und Konstantin, Sohn des Konstantius, ganz übergangen wurden. Aber schon 306 wurden Maxentius in Rom und Konstantin, dessen Vater gestorben war, in Britannien zum Kaiser ausgerufen. Letzteren erkannte Galerius nur als Cäsar an, gegen ersteren sandte er den Severus, der aber von seinem Heere verlassen und ermordet wurde (307). In Italien teilte Maxentius die Herrschaft mit seinem wieder in das öffentliche Leben zurückgekehrten Vater, mit dem er sich aber bald entzweite. Galerius nahm 307 den Licinius zum Mitkaiser an und beauftragte ihn mit dem Kriege gegen Maxentius. Im Orient setzte Galerius die Christenverfolgung noch heftig fort; sein Cäsar Maximinus wetteiferte mit ihm. Es starben den Martertod die Bischöfe Petrus von Alexandrien, Phileas von Thmuis, drei andere ägyptische Bischöfe, Hesychius, Pachymius, Theodor, die Priester Peleus und Nilus, die Priester Pamphilus von Cäsarea, Lucian von Antiochien, Zenobius von Sidon, Silvanus, Bischof von Emesa, der mit andern Christen wilden Tieren vorgeworfen wurde, Tyrannio, Bischof von Tyrus, Silvanus, Bischof von Gaza, der mit 39 andern palästinischen Christen enthauptet ward, der Soldat Menas

[1] Monceaux, Les actes de Ste Crispine, martyre à Théveste (Extr. des Mélanges Boissier), Paris 1903.

[2] Jubaru, Ste Agnès, vierge et martyre de la voie Nomentane, Paris 1907.

[3] W. Wattenbach, Über die Legende von den hl. Vier Gekrönten, in Sitzungsberichte der Berliner Akad. 1896, 1281 ff. Über die hl. Afra vgl. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I² 93; Sepp, Ein neuer Text der Afralegende, in Studien und Mitteil. aus d. Bened.- u. Zisterz.-Orden 1908, 185 ff 451 ff; Krusch, Ein Salzburger Legendar mit der ältesten Passio Afrae, in Neues Archiv 1907, 15 ff. Bigelmair, Die Afralegende, in Archiv für die Gesch. des Hochstiftes Augsburg I (1911) 139—221. — Über die hl. Ursula und ihre Gefährtinnen vgl. Stein, Die hl. Ursula und ihre Gesellschaft, Köln 1879; A. Müller, Das Martertum der thebäischen Jungfrauen in Köln, Köln 1896. Zutt, Die Legende der hl. Ursula, Offenburg 1904.

in Ägypten[1], die Jungfrauen Barbara zu Heliopolis in Phönizien und Katharina in Alexandrien, Margareta in Pisidien, die Bischöfe Methodius von Tyrus und Blasius von Sebaste in Armenien. Gegen den christlich gewordenen König des letzteren Landes, Tiridates, begann Maximinus Daja den Krieg (311); alles Christliche wollte er ausrotten, und schon früher (308) hatte er alle Eßwaren auf den Märkten mit Opferwein oder Opferwasser zu besprengen befohlen, um sie für die Christen ungenießbar zu machen. In Italien und Afrika ließ die Verfolgung unter Severus nach; Maxentius, erst den Christen geneigt, dann feindselig, herrschte als wollüstiger Tyrann und ließ in Rom mehrere Senatoren hinrichten. In Afrika beschränkten sich die Behörden meistens auf die Wegnahme christlicher Bücher und ließen es sogar gern geschehen, wenn ihnen nur häretische Schriften in die Hände gespielt wurden; manchen Christen zog ihr Übereifer den Tod zu.

Erst eine scheußliche Krankheit, die Folge seiner Ausschweifungen, brach im Jahre 311 den harten Sinn des Galerius und zwang ihm ein Duldungsedikt ab. Seine politischen Pläne waren durchkreuzt, nutzlos das viele Blutvergießen; in den Qualen seiner Krankheit glaubte der Tyrann die Rache des Christengottes zu empfinden. Daher stellte er die Verfolgung ein und erklärte in einem Edikt, es sei Absicht der Kaiser gewesen, die Christen wieder zur Religion ihrer Väter zurückzuführen, deren Mißachtung sie zu eigenen willkürlichen Gesetzen und zu verschiedenen Sekten geführt hätten; da aber doch die meisten Christen bei ihrer Gesinnung geblieben seien, den Göttern die schuldige Verehrung verweigert hätten und nun auch ihren Gott nicht verehren könnten, so solle die gewohnte Gnade der Kaiser auch auf sie ausgedehnt werden; sie sollten wieder Christen sein und ihre Versammlungen halten dürfen, nur sollten sie nichts Staatsgefährliches unternehmen und für das Wohl der Kaiser und des Reiches zu ihrem Gott beten. Bald nachdem er das Edikt erlassen hatte, starb Galerius. Eifrig stellten nun die Christen ihren Gottesdienst wieder her. Maximinus, der dem Licinius die Herrschaft im europäischen Anteil überließ und sich den asiatischen vorbehielt, suchte das auch von Konstantin und Licinius angenommene Edikt des Galerius in seinem Gebiete zu unterdrücken; es kam aber doch meistens zum Vollzug durch die von dem Präfektus Prätorio Sabinus von dem Inhalt desselben verständigten Statthalter, die nun die Gefängnisse der Christen öffneten und ihre kirchlichen Zusammkünfte gestatteten. Maximinus selbst ward nachher (314) von Licinius besiegt und starb auf der Flucht eines qualvollen Todes. Auch er war einer der wütendsten Christenverfolger und kam insbesondere noch nach dem Tode des Galerius den Stadtobrigkeiten entgegen, die sich die Gnade ausbaten, keine Feinde der vaterländischen Götter noch deren Kultus in ihren Mauern dulden zu müssen, wodurch die heidnischen Magistrate in vielen asiatischen Städten freie Hand gegen die Christen

---

[1] Die Grabkirche dieses Märtyrers, des Nationalheiligen der christlichen Ägypter, wurde durch C. M. Kaufmann (Die Ausgrabung der Menasheiligtümer in der Mareotiswüste. Drei Berichte, Kairo 1906—1908; Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Ägypter I, Leipzig 1910) wieder aufgefunden und ausgegraben.

erhielten. Die letzten Märtyrer dieser schweren Verfolgung waren die Opfer des Hasses des Kaisers, der Statthalter und der Munizipalbehörden[1].

Die Kaiser Konstantin und Licinius erließen im Frühjahr 312 ein noch beschränktes allgemeines Toleranzedikt[2]. Gegen Maxentius, der ihn persönlich beleidigt und in Rom sich äußerst verhaßt gemacht hatte, zog Konstantin nach Italien; er erlangte über ihn am 28. Oktober 312 den Sieg bei dem Pons Milvius, der Brücke des Tiber, in dessen Fluten Maxentius umkam, und zog triumphierend in Rom ein. Nach seiner eidlichen Versicherung hatte er vorher eine wunderbare Erscheinung: er sah ein Kreuz als Lichtbild über der Sonne mit der Schrift: „Darin siege", und in der Nacht darauf Christum, der ihm befahl, nach dem himmlischen Muster eine Fahne (Labarum) seinem Heere vortragen zu lassen[3]. Vertrauend auf den Gott der Christen hatte er den Sieg errungen, den sein Triumphbogen und die Inschrift verherrlichen sollte: „Durch dieses heilbringende Zeichen, das Sinnbild wahrer Stärke, habe ich eure Stadt vom Joche des Tyrannen befreit." Konstantin, nun allein Kaiser im Abendlande, kam Anfang des Jahres 313 mit seinem Mitkaiser Licinius in Mailand zusammen; hier vermählte er diesem seine Schwester Konstantia und erließ mit ihm gemeinsam ein Edikt, das den Christen und allen übrigen Religionsparteien volle Religionsfreiheit sowie auch die Zurückgabe der eingezogenen Güter an ihre Kirche gewährte. Damit hatte das verfolgte Christentum mit seinen hohen geistigen Kräften den festen und gesicherten Bestand in dem ihm jahrhundertelang so feindlichen Römerreiche errungen.

Die Zahl der älteren Christenverfolgungen wird gewöhnlich auf zehn angegeben; allein diese Zahl wurde konstruiert nach Analogie der zehn Plagen Ägyptens (Ex Kap. 7 ff) und der zehn Hörner des apokalyptischen Tieres (Offb 17, 1—14), worunter zehn gegen das Lamm kämpfende, aber von diesem besiegte Herrscher verstanden wurden. In der Aufzählung weichen Augustin und Sulpicius Severus voneinander ab. Ersterer zählt folgende zehn Verfolgungen: 1) die des Nero, 2) unter Domitian, 3) unter Trajan, (4. unter Hadrian bei Sulpicius), 4) unter Mark Aurel (bei Sulpicius 5.), 5) unter Septimius Severus (Sulpicius 6.), 6) unter Maximinus Thrax (fehlt bei Sulpicius), 7) unter Decius (hier stimmen beide überein), 8) unter Valerian, 9) unter Aurelian (fehlt bei Sulpicius), 10) unter Diokletian. Laktantius zählt nur sechs (größere) Verfolgungen[4].

---

[1] Mit Einrechnung des Maximinus können zehn Jahre der Verfolgung gezählt werden, 303—313, oder 298—308, wie bei Sulpic. Sever., Chron. 2, 32: acerbissima . . . persecutio, quae per decem continuos annos plebem Dei depopulata est, qua tempestate omnis fere sacro martyrum cruore orbis infectus est; quippe certatim gloriosa in certamina ruebatur, multoque avidius tum martyria gloriosis mortibus quaerebantur, quam nunc episcopatus pravis ambitionibus appetuntur.

[2] Von dem Edikt von 312 redet Eusebius nicht, die Beschränkungen sind aus dem späteren von 313 (Euseb., Hist. eccles. 10, 5. Lactant., De mort. persecut. c. 48) zu entnehmen. Demnach scheint der Übertritt aus dem Heidentum in die Kirche noch untersagt und das konfiszierte Kirchengut übergangen worden zu sein.

[3] Über die dem Konstantin gewordene Erscheinung vgl. Lactant., De mort. pers. c. 44; Euseb., Hist. eccles. 9, 9; Vita Const. 1, 28 29; Socrat., Hist. eccles. 1, 2; Sozom., Hist. eccles. 1, 3. Vgl. unten Buch 2, Abschn. 1, § 1.

[4] August., De civ. Dei 18, 52. Sulpic. Sever., Chron. 2, 29—30. Letzterer sagt (c. 33, ed. Halm 87): Neque ulterius persecutionem fore credimus, nisi eam

2. Die Ausbreitung der Kirche am Anfang des 4. Jahrhunderts.

Literatur. — Harnack, Mission u. Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrh., 2. Aufl., II, Leipzig 1906, 77 f. Allard, L'expansion du christianisme à l'époque des persécutions, in Revue des quest. histor. LXXVIII (1905) 361 ff. Rivière, La propagation du christianisme dans les trois premiers siècles. Paris 1907 (Science et religion). Ashley Carus Wilson, The expansion of christendom. A study of religious history. London 1910. — Hauptwerke über die einzelnen Länder: Ughelli, Italia sacra. Ed. 2. Venet. 1717 ff. F. Savio, Gli antichi vescovi d' Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni. I. Il Piemonte. Torino 1898. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule. Bd I Paris 1894, Bd II ebd. 1900; 2e éd. ebd. 1907 (Bd III steht noch aus). F. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. 2. Aufl. Bd I. Leipzig 1898. Bigelmair, Die Anfänge des Christentums in Bayern, in Veröffentl. aus dem kirchenhist. Seminar München III, 1, München 1907, 1 ff. Sauer, Die Anfänge des Christentums und der Kirche in Baden, in Neujahrsbl. der bad. hist. Komm., Heidelberg 1911. Egli, Kirchengesch. der Schweiz bis auf Karl d. Gr., Zürich 1893. Ljubša, Die Christianisierung der heutigen Diözese Seckau. Graz 1911. Gams, Kirchengesch. Spaniens. Bd I. Regensburg 1862. Leclercq, L'Espagne chrétienne. Paris 1905 (Bibl. de l'enseign. de l'hist. ecclés.). J. H. Cooke, The early Churches of Great Britain prior to the Coming of Augustin. London 1897. C. Murray, Christianity in England before Augustine (1900). Cabrol, L'Angleterre chrétienne avant les Normands. Paris 1909 (Bibl. de l'enseign. etc.). Morcelli, Africa christiana. 3 Bde. Brixiae 1816 f. Leclercq, L'Afrique chrétienne. 2 Bde. Paris 1904 (Bibl. de l'enseign. etc.). Le Quien, Oriens christianus. 3 Bde. Paris 1740. Labourt, Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224—632). Paris 1904 (Bibl. de l'enseign. etc.) Weber, Die katholische Kirche in Armenien. Freiburg 1903. Palmieri, La Chiesa Georgiana e le sue origini, in Bessarione, 2. ser. VI (1904) 17 ff 117 ff. Tamarati, L'église géorgienne des origines jusqu'à nos jours. Rome 1910.

Wahrhaft großartig war die Verbreitung der Kirche in drei Erdteilen unter den verschiedensten Völkern mitten unter Verfolgungen in immer steigendem Maße bis zum Anfange des 4. Jahrhunderts. Von dieser allgemeinen und wunderbaren Ausbreitung legen nicht nur die Kirchenschriftsteller ausdrücklich Zeugnis ab, sondern auch deren Gegner, die Heiden; wir finden sie weiter bestätigt in der Geschichte der Verfolgungen von Decius bis auf Diokletian, in der bedeutenden Zahl von Kirchenvorstehern (Bischöfen), die wir in den älteren Urkunden von Land zu Land verzeichnet finden, ohne daß ein vollständiges Verzeichnis derselben auf uns gekommen wäre[1].

Was zunächst die Kirchen Italiens betrifft, so erscheinen dieselben besonders zahlreich im Zentrum und im Süden der Halbinsel. Weniger zahlreich scheinen die

---

quam sub fine saeculi Antichristus exercebit, wogegen sich Augustin (a. a. O. c. 51 52) erhebt. Zehn Verfolgungen, nur etwas verschieden, zählen auch die mittelalterlichen Schriftsteller, z. B. Gottfried von Viterbo in seinem Pantheon l. 20 (Migne, Patr. lat. 198, 1012 f).

[1] Die weite Verbreitung des Evangeliums unter allen Menschenklassen und Völkern, in Städten, auf dem Lande, in Palästen und Hütten schildern besonders Iren., Adv. haer. 1, 10, 1; Tertull., Apol. c. 1 37; Adv. Iud. c. 7; Orig., De princ. 4, 1; C. Cels. 3, 9 24; Lactant., De mort. pers. c. 2; Instit. div. 4, 26; 5, 12; Arnob., C. gent. 2, 7; Hieron., Ep. 35 ad Heliod.; Ep. 57 ad Laet.; Theodoret., Graecar. affectionum curatio l. 9 (Migne, Patr. gr. 83, 1037). Landgemeinden erwähnt Orig., C. Cels. 3, 9.

Bischofssitze in den nördlichen Regionen bis Ende des 3. Jahrhunderts gewesen zu sein. Um 251 sehen wir 60 Bischöfe in Rom vereinigt; Aurelian wußte, daß es mehrere Bischöfe Italiens gab. Mit Namen werden 314 die Bischöfe von Aquileja, Capua, Syrakus genannt. Die Kirchen von Neapel, Benevent, Palermo, Pisa, Verona, Padua, Mailand, Ravenna u. a. reichen sicher in eine sehr alte Zeit hinauf. Am Anfang des 4. Jahrhunderts waren ohne Zweifel die meisten größeren Städte Italiens Bischofssitze. Groß war in Italien, besonders in Rom, die Zahl der Märtyrer. Die Inseln Sardinien und Korsika, zu einer Provinz vereinigt, erhielten vielleicht durch dahin deportierte Christen das Licht des Evangeliums, obschon die rohe Bevölkerung in ihrer Mehrheit widerstrebte; im 4. Jahrhundert war Cagliari Bischofssitz [1].

In Griechenland und auf den griechischen Inseln haben wir bereits Ende des 2. Jahrhunderts zahlreiche und blühende Kirchen gefunden. In Makedonien bestand die Kirche von Thessalonich fort, ebenso die von Philippi und Beröa, in Thessalien Larissa. Östlich von Makedonien lag Thrakien mit den Bischofssitzen zu Debeltus, Anchialus, Heraklea, Philippopolis, wozu wohl vor Ende des 3. Jahrhunderts auch Byzanz kam [2].

Dem aufblühenden Byzanz gegenüber in Kleinasien lag Bithynien mit der Hauptstadt Nikomedien, die ihren Bischof Anthimus 303 durch den Martertod verlor; auch Chalcedon, Nicäa, Cäsarea, Prusa, Apollonias hatten wohl früh ihre bischöflichen Kirchen; schien doch schon unter Trajan die Zahl der Christen den Heiden besorgniserregend. In dem rauhen und städtearmen Paphlagonien war Gangra die Hauptkirche, wie in dem südlicher gelegenen Galatien Ancyra. In Kappadozien blühte die Kirche von Cäsarea (Mazaca), der um 233 Bischof Firmilian vorstand. Zu Amasea im Pontus (Helenopontus) war um 240 Phädimus Bischof, der den Schüler des Origenes, Gregor (Thaumaturgus), als Bischof in Neu-Cäsarea einsetzte. Dieser hinterließ bei seinem Tode (vor 270) nicht nur die früher überwiegend heidnische Stadt als eine christliche (bei seiner Ankunft fand er dort 17 Christen und bei seinem Tode zählte man nur noch so viele Heiden), sondern wirkte auch in der Umgebung für die Weiterverbreitung des Glaubens; für Komana setzte er einen Bischof Alexander ein. Auch Amastris, Sinope sowie Sebaste, Tyana und Melitene waren Bischofssitze. Die meist erst von den Römern gegründeten Städte in dem späteren pontischen Exarchate waren auch am dichtesten mit Christen bevölkert [3]. In der von der Natur und Kunst reich gesegneten römischen Provinz Asia war Ephesus, „das Auge Asiens", eine Mutterkirche der Christenheit. Weitere berühmte Kirchen waren die von Smyrna, Pergamus, Sardes, Thyatira, Tralles, Magnesia, Philadelphia, Kyzikus; in Phrygien die von Hierapolis, Laodicea, Synnada, Eumenia, in Pamphylien Side, in Lykaonien Ikonium und Laranda, in Lykien Patara, Olympus, Myra. Hier herrschte ein reges kirchliches Leben wie

---

[1] Außer Ughelli und Savio (s. oben) vgl. Selvaggio, Antiq. l. 1, c. 5—7 (I 86 f, ed. Mogunt. 1787); Lami, Delic. erud. VIII, Praef. 25 f; XI, Praef. Über die Synode von 251 vgl. Euseb., Hist. eccles. 6, 43; Cypr., Ep. 52; von 314 Euseb. a. a. O. 10, 5; über Aurelian ebd. 7, 30. Mayr, Zur Gesch. der älteren Kirche von Malta, in Histor. Jahrb. 1896, 475 ff; Die Insel Malta im Altertum, München 1909.

[2] Orig., In Rom. 16, 23 (Migne, Patr. gr. 14, 1289). Euseb. a. a. O. 5, 19. Le Quien, Oriens christ. II 3 f; I 1091 f. Die beglaubigten Kataloge von Byzanz beginnen mit Metrophanes unter Konstantin I. Vgl. Hergenröther, Photius I 5—7; Duchesne, Les anciens évêchés de la Grèce, in Mélanges d'archéol. et d'hist. 1895, 375 ff.

[3] Euseb. a. a. O. 4, 23; 6, 30; 7, 14. Greg. Nyss., Vita S. Greg. Thaumat. c. 7 f (Gallandi, Biblioth. III 439 f). Le Quien a. a. O. I 368 f.

blühender Handel; ein neuer Aufschwung, wenn auch nicht von allzu langer Dauer, war im bürgerlichen Leben eingetreten; griechische Sitte und Sprache hatte die früheren Sprachen und Gebräuche verdrängt. In Kilikien war die alte Stadt Tarsus eine Metropole; auch Flaviopolis hatte einen Bischof. In Isaurien war Seleukien eine bedeutende Kirche, auf der Insel Cypern Salamis [1].

Syrien hatte seine Hauptkirche in Antiochien, der ersten Stadt des „Orients"; bis 318 standen 20 Bischöfe dieser berühmten Kirche vor. Außerdem blühten die Gemeinden von Beröa, Seleukia, Apamea, Samosata, Cyrus. Zu Edessa in Osrhoëne ward schon 228 eine prächtige christliche Kirche erbaut, nachdem 201 eine andere dort zerstört worden war. In Mesopotamien bestanden die Kirchen von Amida, Kaskar und Nisibis. Bei den Chaldäern war die Kirche von Seleukia am Tigris die Metropole für das parthisch-persische Reich (Seleukia-Ktesiphon). Um 251 schrieb Dionysius von Alexandrien an die Christen im römischen Armenien über die Buße. Die römische Provinz Arabien hatte im 3. Jahrhundert ein Bistum in Bostra; es fanden daselbst schon damals bischöfliche Versammlungen statt. Ein Befehlshaber (sei es ein Emir oder ein Statthalter im römischen Teile des Landes) wünschte von dem gelehrten Origenes Unterweisung in der christlichen Religion [2].

Phönikien hatte eine blühende Kirche in Tyrus, dann in Sidon, Ptolemais, Berytus, Byblos, Tripolis. In Palästina hatte Jerusalem unter heidenchristlichen Bischöfen seit Hadrian geringere Bedeutung; desto mehr erhob sich die Kirche von Cäsarea Stratonis als eigentliche Metropole, im 3. Jahrhundert auch durch eine gelehrte Schule und viele tüchtige Bischöfe berühmt. Auch in Gaza war eine bischöfliche Kirche [3].

Ägypten hatte seinen religiösen Mittelpunkt in Alexandrien, von wo aus das Christentum allmählich sich weiter verbreitete. Im 3. Jahrhundert finden wir bereits Bischofssitze in Pelusium, Thmuis, Arsinoe, Nikopolis, zu Lykopolis und Hermopolis in der Thebais, zu Berenice im pentapolitanischen Libyen erwähnt, die aber keineswegs die einzigen gewesen sein können, wie schon die große Anzahl derjenigen zeigt, die uns im 4. Jahrhundert entgegentreten. Glaubenseifrige Hirten gab es in großer Anzahl, und die Katechetenschule wirkte mit bestem Erfolg. Auch Ptolemais und Cyrene, bedeutende Städte, hatten eine zahlreiche christliche Bevölkerung [4].

In dem prokonsularischen Afrika mit Numidien und Mauretanien hatte sich das Christentum rasch im Innern des Landes bis zu den feurigen und todverachtenden Getulern und Mauren, die südlich der römischen Grenze ihre Wohnsitze hatten, verbreitet. Um 202 konnte Tertullian bereits von einer überwiegenden Anzahl von Christen in den afrikanischen Städten reden, und im Jahre 256 sehen wir einmal 71, dann 87 Bischöfe zu Karthago versammelt, die teils in größeren Städten teils auch in kleineren Flecken ihre Sitze hatten. Schon früher waren zu Lambesa in Numidien 90 Bischöfe zusammengekommen [5].

---

[1] Einzelnes bei Euseb., Hist. eccles. 3, 36; 4, 26; 5, 24; 6, 19; 7, 28. Le Quien, Oriens christ. I 663 f.

[2] Le Quien a. a. O. II 669 f: Patr. Antioch. Über die Kirche von Tyrus vgl. Euseb. a. a. O. 5, 25; 10, 4; Ptolemais ebd. 5, 25; Edessa Chronicon Edessen. bei Assemani, Biblioth. Orient. I 391; Bardesanes bei Euseb., Praep. evang. 6, 10 (Migne, Patr. gr. 21, 477); Dionys. Cor. bei Euseb. a. a. O. 6, 46. Über Origenes in Arabien und das Bistum Bostra vgl. ebd. 6, 19 33.

[3] Le Quien a. a. O. II 801 f; III: Patr. Hieros.

[4] Ebd. II 329 f: Patr. Alex. Vgl. Euseb. a. a. O. 6, 40 42 46; 7, 10 11 26; 8, 13. Um 369 erwähnt Athanasius (Ep. ad Afros n. 10: Migne, Patr. gr. 26, 1043) neunzig ägyptische Bischöfe.

[5] Münter, Primordia ecclesiae Africanae, Hafniae 1829. De Rossi, De christ. titulis Carthag., bei Pitra, Spicil. Solesm. IV (1858). Cypr., Ep. 55 ad Cornel.

Über Spanien, von den Römern in drei Provinzen geteilt (Tarraconensis, Bätica, Lusitania) und mit zahlreichen Kolonien versehen, haben wir verhältnismäßig wenig Nachrichten. Die Städte, die am meisten römisches Wesen an sich trugen, waren auch hier frühzeitig Bischofssitze, wie Leon (Legio), Saragossa (Cäsaraugusta), Merida (Emerita Augusta), Tarracona; 19 spanische Bischöfe finden wir ca 300 auf der Synode von Elvira, die aus Anlaß der Diokletianischen Verfolgung gehalten ward, in der Spanien viele glorreiche Märtyrer, aber auch Gefallene zählte [1].

In Gallien breitete sich im Laufe des 3. Jahrhunderts das Christentum weiter nach Norden und Westen aus, nachdem bereits im 2. Jahrhundert Lyon, die Hauptstadt der Gallia Lugdunensis, Sitz einer blühenden Gemeinde geworden war. Nach einer von Gregor von Tours berichteten Überlieferung soll um die Mitte des 3. Jahrhunderts Papst Fabian Bischöfe für Paris (Dionys), Toulouse (Saturnin), Narbonne, Clermont, Tours, Limoges und Arles geweiht haben; doch stößt die Nachricht auf historische Schwierigkeiten. Einen Bischof von Arles erwähnt Cyprian. Zu Arles waren 314 viele gallische Bischöfe versammelt, darunter die von Arles, Lyon, Autun, Reims, Rouen, Bordeaux, Apt, Marseille, Orange. Andere gallische Städte, die im Anfange des 4. Jahrhunderts eigene Christengemeinden hatten, sind: Trier (Bischof Agroecius 314), Sens, Vienne, Bourges [2].

Auch in dem fernen Britannien faßte das Christentum schon in der vorkonstantinischen Zeit festen Fuß. In der Diokletianischen Verfolgung wurden St Alban und andere Christen getötet. Zu Arles fanden sich im Jahre 314 Bischöfe von York, London und Lincoln ein [3].

Die Alpenländer bis an die Donau hatten Drusus und Tiberius unter dem Namen Rhätia, Norikum und Pannonien zum römischen Reiche gebracht; die Länder am westlichen Rheinufer waren in oberes und niederes Germanien geteilt. Überall bestanden bald römische Kolonien; es erhoben sich blühende Städte wie Mainz, Köln, in den Donauländern Augsburg, in der Schweiz Avenches (Waadt) und Windisch (Aargau). Um 313 und 314 finden wir den Bischof Maternus von Köln; die Kirchen von Mainz, Tongern, Straßburg sind sicher sehr alt, vielleicht vorkonstantinischen Ursprungs. Zu Petavio an der Drau in Pannonien (Pettau in Steiermark) erlitt 303 Bischof Viktorinus den Martertod. Sirmium am linken Ufer der Drau war bald, wie ein bedeutender Waffenplatz, so auch eine berühmte christliche Kirche. Von hier aus bestand eine mehrfache Verbindung mit dem römischen und griechischen Illyrien, mit den Städten von Makedonien und Hellas. Im 4. Jahrhundert tritt Sirmium, dessen erster Bischof Andronikus (Röm 16, 7) gewesen sein soll, als ein bedeutendes Bistum hervor. Scisiscia (Sisseck) rühmte sich des hl. Quirinus als Bischofs. Als Apostel Norikums ward Maximilian verehrt, in Lorch St Florian als Märtyrer [4].

---

[1] Cypr., Ep. 67. Conc. Eliber. bei Hefele, Konziliengesch. I² 148 ff. Über das Datum der Synode von Elvira vgl. Duchesne in Mélanges Rénier, Paris 1887, 159—174. Die in der spanischen Liturgie berichtete Sage, daß Petrus und Paulus den Torquatus und sechs andere Glaubensboten nach Spanien sandten, wird mit Recht bezweifelt; die Sage, der Apostel Jakobus Major habe hier gepredigt (vgl. Acta SS. Bolland. I April., Diatr.; VI Iul. Append.), ist erst im Mittelalter entstanden; nach der Legende soll der Leichnam des Apostels nach Compostela gekommen sein (Notker Balbul., Martyrolog. ad d. 25. Iul.).

[2] Euseb., Hist. eccles. 5, 1 f. Greg. Turon., Hist. Franc. 1, 28. Tertull., Adv. Iud. c. 1. Cypr., Ep. 68 über Marcian von Arles. Conc. Arel. bei Routh, Rel. sacr. IV 93—95.

[3] Tertull., Adv. Iud. c. 7: Britannorum inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita. Vgl. Beda Ven., Hist. eccles. gent. Angl. 1, 4 6 7.

[4] Iren., Adv. haer. 1, 18; 3, 4. Tertull., Adv. Iud. c. 1. Arnob., C. gent. 1,

3. Die römische Kirche und die Kirchen der afrikanischen Provinzen. Die Päpste von Fabian bis Miltiades; Cyprian von Karthago; der Bußstreit und das Schisma des Novatian; der Ketzertaufstreit.

Quellen. — Briefe des hl. Cyprian und an ihn gerichtete Schreiben (ed. Hartel. Bd II. Dazu A. Harnack, Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz im Jahre 250, in Theol. Abhandl., C. v. Weizsäcker gewidmet, 1—36; Über verlorene Briefe und Aktenstücke, die sich aus der Cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen, in Texte u. Untersuchungen, N. F. VIII, 2, Leipzig 1902; H. v. Soden, Die cyprianische Briefsammlung, ebd. X, 3 [1904]; Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und die ps.-cyprianischen Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate [Dissert.], Thorn 1902). Cypr., De lapsis und die übrigen Schriften. Vgl. Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 167—173. Euseb., Hist. eccles. 5, 2; 6, 43—46; 7, 8 9 26 30. Die Schrift De rebaptismate. Vgl. Bardenhewer a. a. O. 174. H. Koch, Zeit und Heimat des Liber de rebaptismate, in Zeitschr. für neutestamentl. Wissensch. 1907, 190 ff. Ernst, Zeit und Heimat des Liber de rebaptismate, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1908, 579 ff; 1909, 20 ff. Beck, Kirchl. Studien und Quellen. Amberg 1903. Zu Novatian vgl. Bardenhewer a. a. O. 193—195.

Literatur. — Monographien über Cyprian von: Rettberg, Göttingen 1831; Peters, Regensburg 1877; Fechtrup, Münster 1878; Ritschl, Göttingen 1885; Benson, London 1897; Faulkner, New York 1908. Harnack, Cyprian als Enthusiast, in Zeitschr. für neutestamentl. Wissensch. 1902, 177 ff. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. II. St Cyprien et son temps. Paris 1902. — Hefele, Konziliengesch. I (2. Aufl.) 111—133 (über die lapsi und die Ketzertaufe). K. Müller, Die Bußinstitution in Karthago unter Cyprian, in Zeitschr. für Kirchengesch. 1895, 1—44 187—219. Dwight, St Cyprian and the Libelli Martyrum, in American cathol. Quart. Review 1907, 478 ff. — Schwane, Controversia de valore baptism. haeret. Monast. 1860. Mattes, Die Ketzertaufe, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1849 1850. H. Grisar und J. Ernst, Über die Frage der Ketzertaufe, in Zeitschr. f. kathol. Theol. 1881, 193—221; 1893, 79—103; 1894, 473—499; 1895, 234—272; 1896, 364—367; 1900, 425—462. Ernst, Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristl. Kirche nach Cyprian, in Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. II, 4, Mainz 1901; Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit, ebd. V, 4 (1904); Die Stellung der römischen Kirche zur Ketzertauffrage vor und unmittelbar nach Papst Stephan I., in Zeitschr. für kathol. Theol. 1905, 258 ff. H. v. Soden, Der Ketzertaufstreit zwischen Stephanus von Rom und Cyprian von Karthago, in Quellen und Forschungen aus ital. Archiven und Bibliotheken 1909, 1 ff. A. d'Alès, La question baptismale au temps de St Cyprien, in Revue des quest. histor. LXXXI (1907) 353 ff. Beck, Der Liber de rebaptismate und die Taufe, in Katholik XXI (1900) 40 ff. H. Koch, Die Tauflehre des Liber de rebaptismate. Braunsberg 1907. Ernst, Die Tauflehre des Liber de rebaptismate, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1907, 648 ff; Die Stellung Dionysius' d. Gr. von Alexandrien zur Ketzertauffrage, ebd. 1906, 38 ff. — Rombold, Über den Verfasser der Schrift Ad Novatianum, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1900, 546 ff. Jordan, Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians. Leipzig 1902. Bihlmeyer, Zu den sog. Novatianhomilien, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1904, 38 ff. F. v. Blacha, Der ps.-cyprianische Traktat De singularitate clericorum, ein Werk Novatians, in Kirchengesch. Abhandl. von Sdralek II, Breslau 1904, 191—256. J. O. Andersen, Novatian. Kjøbenhavn 1901. — Die oben S. 216 f genannten

---

6 7. Über Viktorinus vgl. Hieron., Ep. 49 ad Paulin.; De vir. ill. c. 74; Optat., De schism. Donat. 1, 9. Über Sirmium s. S. Dubik, Mährens allgemeine Gesch. I, Brünn 1860, 187 ff. Über St Florian vgl. Acta SS. Bolland. Mai. I 461. Über das Christentum in den Rheinlanden s. noch Hauck, Kirchengesch. Deutschlands I² 3—86; H. Bartol, Die ältesten Spuren des Christentums in der mittleren Rhein- u. unteren Maingegend, Frankfurt a. M. 1894; W. Kleinen, Die Einführung des Christentums in Köln und Umgegend (2 Tle), Köln 1888—1889.

Schriften über die römische Kirche von Schröbl, Hagemann, Langen. Vgl. auch Seefelder, Zur Chronologie der Päpste Kornelius und Lucius, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1891, 68—94. H. v. Soden, Die Prosopographie des afrikanischen Episkopates zur Zeit Cyprians, in Quellen und Forschungen aus ital. Archiven und Bibliotheken 1909, 247 ff. Alcais, Figures et récits de Carthage chrétienne. Études sur le christianisme africain au 2e et au 3e siècle. Paris 1908. Leclercq, L'Afrique chrét. (oben S. 306) I 169 ff. Monceaux, Chronologie des œuvres de St Cyprien et des conciles africains de son temps, in Revue de philologie XXXIV (1900) 333 f. Duchesne, Hist. ancienne de l'église I 388 ff.

1. Eines der ersten Opfer, welche die Decische Verfolgung gefordert hatte, war der römische Bischof Fabian, der im Januar 250, gleich nach der Publikation des Ediktes, enthauptet wurde. Die durch die Verfolgung angerichtete Verwirrung verhinderte den römischen Klerus, einen neuen Bischof zu wählen, so daß während 14 Monaten der römische Stuhl unbesetzt blieb. Das Presbyterium der römischen Kirche leitete die Gemeinde und hielt sich mit den übrigen großen Kirchen in Beziehung. Unter den Presbytern ragte besonders Novatian hervor, ein philosophisch gebildeter kirchlicher Lehrer, der sich bereits durch seine schriftstellerische Tätigkeit einen Namen gemacht hatte. Das Werk De Trinitate, eine bedeutende Schrift, ist höchst wahrscheinlich von ihm und vor der Verfolgung entstanden; während dieser schrieb er De cibis iudaicis. Diese beiden Schriften allein sind auf uns gekommen; die zahlreichen andern von Hieronymus erwähnten Abhandlungen gingen verloren. Doch sind mehrere unter dem Namen des hl. Cyprian überlieferte Schriften als Werke des Novatian in Anspruch genommen worden, mit guten Gründen die Abhandlungen De spectaculis und De bono pudicitiae. Von den Briefen, welche der römische Klerus während der Sedisvakanz schrieb, haben mehrere ihn zum Verfasser[1]. Seine Erhebung zum Presbyter war auf Widerspruch gestoßen, wahrscheinlich nicht bloß darum, weil er erst in einer schweren Krankheit die Taufe erhalten hatte, sondern auch noch aus andern Gründen.

An der Spitze der Kirche von Karthago stand beim Ausbruch der Verfolgung der hl. Cyprian, eine der edelsten Gestalten des christlichen Altertums. Schon berühmt als tüchtiger Rhetor, war er durch den karthagischen Priester Cäcilius (Cäcilianus) zum Christentum bekehrt worden; und wie ernst er sofort das Streben nach christlicher Vollkommenheit ergriff, geht daraus hervor, daß er sein Vermögen an die Armen verschenkte. Bald nach dem Empfange der heiligen Taufe wurde er zum Priester geweiht und kurz nachher (Ende 248 oder Anfang 249) zum Bischof gewählt. Die ausbrechende Verfolgung und die großen Schwierigkeiten, welche dieselbe im Gefolge hatte, ließen den Seeleneifer, die Klugheit und die Energie Cyprians in ihrem vollen Lichte erkennen. Er war von Karthago geflohen, und von seinem Versteck aus leitete er durch Boten und Briefe die Gemeinde in dem Sturm der Verfolgung. Über seine Flucht waren in Rom böswillige Gerüchte verbreitet worden, die in einem

[1] Bardenhewer, Patrologie³ 193 ff. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I 652 ff. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900, 417 ff. Die Abhandlung Quod idola dii non sint, die Predigten De laude martyrii und Adv. Iudaeos sowie die Schrift De singularitate clericorum können nicht für Novatian in Anspruch genommen werden.

Briefe des römischen Klerus an den Klerus von Karthago Ausdruck fanden; allein es war Cyprian nicht schwer, seine Haltung zu rechtfertigen. Schon im Jahre 250, während noch die Verfolgung wütete, entstanden in Rom wie in Afrika große Schwierigkeiten wegen der so zahlreichen lapsi, die äußerlich den christlichen Glauben verleugnet hatten, um das Leben zu retten, dann aber, sobald die Gefahr für sie vorüber war, wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen und zur Eucharistie zugelassen werden wollten. Die ganze Angelegenheit führte zu einer weiteren Entwicklung des kirchlichen Bußwesens. Afrikanische Bischöfe hatten früher die in der Verfolgung Gefallenen ähnlich wie die Mörder und Ehebrecher von der Rekonziliation völlig ausgeschlossen. Dagegen hatte Papst Kallistus erklärt, den Ehebrechern solle der Weg zur Rekonziliation, nach entsprechender Buße, offen stehen. Gegen ihn hatte sich in Rom eine rigoristische Partei erhoben, die unter anderem ihm auch Laxismus gegen solche Kapitalsünder, die Ehebruch oder andere schwere fleischliche Vergehen begangen hatten, zum Vorwurf machte, die aber trotz einer auf viele Scheingründe gestützten Spaltung und trotz der hervorragenden Bedeutung ihres Hauptes Hippolytus nicht durchzudringen vermochte, aber in der Stille sich noch forterhalten hatte (s. oben S. 277 ff). Beim Ausbruch der Decischen Verfolgung bestand nun bezüglich der Abgefallenen ebenfalls eine rigorose Partei und neben ihr eine laxe, zwischen denen die richtige Mitte von den Bischöfen gesucht werden mußte. Es war längst üblich, daß eifrigen Büßern infolge der Fürbitte der Konfessoren und Märtyrer von den Bischöfen ihre Bußzeit abgekürzt und ein Nachlaß der noch zu verbüßenden Kirchenstrafen gewährt wurde. Solche Pönitenten erhielten oft eigene Empfehlungsschreiben (libelli), infolge deren der Bischof sie begnadigen sollte. Mit diesen libelli ward nun in Karthago während der Verfolgung Mißbrauch getrieben, die kirchliche Ordnung schwer verletzt, auch in die bischöflichen Befugnisse eingegriffen[1]. Einige Priester, darunter Novatus, nahmen, ohne das Urteil des Bischofs abzuwarten, die lapsi, die solche Empfehlungsschreiben erhalten hatten, sofort wieder zur vollen kirchlichen Gemeinschaft auf. Und als Cyprian für die Wahrung der kirchlichen Disziplin eintrat und bestimmte, daß nur die lapsi, die in schwere Krankheit fielen, auf den libellus pacis eines Märtyrers hin die Lossprechung erhalten sollten, während die übrigen warten müßten, bis nach der Verfolgung die Angelegenheit durch eine Synode der afrikanischen Bischöfe und in Gemeinschaft mit der römischen Kirche geregelt sei, suchten die Gegner des Bischofs in Karthago die Konfessoren sowohl wie die lapsi gegen Cyprian aufzuhetzen. Es entstand sogar ein Schisma in der karthagischen Kirche, das jedoch ohne weitere Bedeutung blieb und nur von kurzer Dauer war. Mehrere Geistliche, besonders der Priester Novatus und der Diakon Felicissimus, trennten sich von der Gemeinschaft Cyprians und stellten einen Gegenbischof Fortunatus auf, dessen Anerkennung sie, obschon vergeblich, auch

[1] Euseb., Hist. eccles. 5, 2. Tertull., De poenit. c. 10. Cypr., Ep. 15—17, ed. Hartel S. 513 f 517 f; De lapsis c. 18, S. 250. Die damals von den Konfessoren gewählte Form communicet ille cum suis war früher unerhört; sie ging über die Fürbitte hinaus und nahm keine Rücksicht auf den Bußeifer der Empfänger.

in Rom zu erwirken suchten. Als Cyprian, der den Felicissimus insbesondere exkommuniziert hatte, nach Karthago zurückkehrte, schloß er auf einer Synode die Schismatiker von der Kirche aus. Nun wurden durch die afrikanischen Bischöfe gemeinschaftlich nähere Regeln für die Behandlung der Gefallenen aufgestellt, worin sie ganz der Übung der römischen Kirche gemäß und in gemeinsamem Vorgehen mit dieser handelten. Der Priester Novatus aber ging nach Rom und schloß sich dort der entgegengesetzten, rigoristischen Partei an, deren Haupt jetzt der Priester Novatian wurde.

Als sich die Verfolgung gelegt hatte, wurde im Jahre 251 in Rom der Presbyter Kornelius zum Bischofe gewählt gegen eine Partei, deren Kandidat Novatian gewesen war[1]. Nun trennten sich die Anhänger des letzteren von dem rechtmäßig gewählten Bischof, der trotz aller Bemühungen seiner Gegner von der größten Mehrheit der andern Bischöfe als das rechtmäßige Oberhaupt der römischen Kirche anerkannt wurde, und stellten dem Kornelius Novatian als Gegenbischof entgegen. Dieser ließ sich durch drei nach Rom berufene Bischöfe kleiner Städte widerrechtlich weihen und suchte durch Briefe die Anerkennung der auswärtigen Kirchen zu gewinnen. Letzteres hatte keinen Erfolg; Dionysius von Alexandrien mahnte ihn: da er behaupte, zur Annahme des bischöflichen Amtes gezwungen worden zu sein, so liefere er dafür den besten Beweis durch freiwillige Abdankung aus Liebe zum Frieden und zur Erhaltung der kirchlichen Einheit. Novatian aber ließ sich, von Kornelius auf einer Synode von 60 Bischöfen mit dem Banne belegt, von seinen Anhängern bei Austeilung der Kommunion schwören, daß sie nie zur Gemeinschaft des Kornelius übertreten wollten. Während Kornelius, wie Cyprian, den Grundsatz vertrat, daß den Abgefallenen unter gewissen Bedingungen die Rekonziliation gewährt werden konnte, lehrte Novatian, den Gefallenen könne die Kirchengemeinschaft nicht wieder gewährt werden, für sie sei (nach Hebr 6, 4 ff) eine Erneuerung durch die Buße unmöglich, die Kirche sei befleckt durch die Gemeinschaft der Sünder, nur aus ganz Reinen dürfe sie bestehen (daher die Novatianer auch Reine = Katharer hießen)[2]. Die weiteren Schicksale des Novatianus sind unbekannt; seine Anhänger aber erhielten sich fort, verbreiteten sich nach Kon-

---

[1] Euseb. a. a. O. 6, 43 47; 7, 2. Hieron., De vir. ill. c. 66. Cypr., Ep. 55 (besonders c. 8 u. 9), ed. Hartel S. 629 630; Ep. 29, c. 2, S. 611; Ep. 44, S. 597 f; Ep. 45 48 58 59 61 67 68.

[2] Cypr., Ep. 41 f, S. 587 f; Ep. 59 (al. 55), S. 666 f. Novatian, bei den Griechen mit Novatus verwechselt, soll nach Socrat., Hist. eccles. 4, 28 unter Valerian als Märtyrer gestorben sein, was aber wegen der novatianisierenden Richtung dieses Autors bezweifelt wird. Vgl. noch Cornel. bei Euseb. a. a. O. 6, 43; Dion. Alex. ebd. 6, 45. Vgl. ebd. 6, 44 46; 7, 8, sowie den dem Cyprian gleichzeitigen ungenannten Bischof im Lib. ad Novatian. (Opp. Cypr., ed. Hartel III 52 f), der den Novatian geradezu als Häretiker bezeichnet und ihm vorwirft, er lese in der Schrift nur, was sich auf den Verlust des Heiles, nicht aber, was sich auf die Barmherzigkeit beziehe (c. 9, S. 59). Gleich den Montanisten (Tertull., De pudic. c. 20) beriefen sich die Novatianer auf Hebr 6, 4 ff; nach Hieron., De vir. ill. c. 59 bestritt Cajus deshalb die Kanonizität des Hebräerbriefes, der wegen der Sekte lange nicht vorgelesen worden sein soll (Philastr., De haer. c. 89). Pacian (Ep. 3 ad Symphron.) gibt die Lehre so: Quod mortale peccatum Ecclesia donare non possit, immo quod ipsa pereat recipiendo peccantes.

stantinopel und Kleinasien, besonders Phrygien, wo sie sich mit den Überresten der Montanisten vereinigten, die Ausschließung aller, die nach der Taufe Todsünden begangen hatten, aus der Kirche vertraten, die zu ihnen Übertretenden nochmals tauften, die zweite Ehe verboten und Ostern mit den Quartodezimanern feierten[1].

Zwischen den beiden Extremen hielten die Beschlüsse der römischen wie der karthagischen Synode den Mittelweg ein. Sie beschlossen, allen nicht verstockten Sündern nach geleisteter Genugtuung die Lossprechung zu erteilen; sie hielten daran fest, daß im Reiche Christi auf Erden Sünder und Gerechte, Unkraut und Weizen (Mt 13, 29 30) sich fänden, die Unheiligen durch fortgesetzte bessernde und heilende Tätigkeit so viel als möglich zur Heiligkeit zu führen seien[2]. Zu diesem Behufe wurden die kirchlichen Strafen und die Bedingungen für die Wiederaufnahme der Abgefallenen genau geregelt. Das Vorgehen gegenüber den Abgefallenen führte so eine neue Entwicklung des kirchlichen Bußwesens herbei (s. unten § 9).

Sowohl Kornelius in Rom wie Cyprian in Karthago arbeiteten mit allem Eifer daran, die Schäden der Verfolgung zu heilen. Cyprian suchte besonders auch durch seine Schriften, die er schon vor dem Ausbruche der Verfolgung zu veröffentlichen begonnen hatte, unter den verschiedenen Ständen seiner Gemeinde ein wahres christliches Leben zu fördern, die kirchliche Einheit zu wahren, die christlichen Tugenden zu pflegen und auf neue Gefahren die Gläubigen vorzubereiten. Er zeigt sich in seiner schriftstellerischen Tätigkeit weniger als spekulativen Theologen denn als praktischen Seelenhirten.

2. Die Ruhe, die nach des Decius Tod eingetreten war, sollte für die römische Kirche nicht von langer Dauer sein. Schon 252 ward Kornelius von Kaiser Gallus nach Civitavecchia verwiesen, wo er in der Verbannung starb; er wurde als Märtyrer verehrt (14. September 253)[3]. Den Nachfolger des Kornelius, Lucius I., der über den Kirchenfrieden für die Gefallenen schrieb[4], traf 254 ebenfalls Verbannung, dann der Martertod. Stephan (254—257), vorher römischer Priester, bewährte nach Dionysius von Alexandrien den alten Ruhm seines Stuhles in der Sorgfalt für die geistlichen und leiblichen Bedürfnisse auch der entferntesten Kirchen. Er stellte auf Cyprians Betrieb durch Entsetzung des schismatischen Bischofs Marcian den Frieden der Kirche von Arles wieder her, setzte (nach Cyprian von dem schlauen Libellatiker getäuscht) den nach Rom eilenden spanischen Bischof Basilides wieder in sein Amt ein und hielt, indem er sich auf die Nachfolge des Petrus berief, die römische Überlieferung gegen die widerstrebenden Kleinasiaten und Afrikaner in der Frage der Ketzertaufe fest. Durch diese wurde die Harmonie, die bisher

---

[1] Über die späteren Novatianer, die Konstantin d. Gr. schonte (Cod. Theod. 16, 5, 2, a. 326), vgl. Socrat., Hist. eccles. 5, 21 22.

[2] Schon Kallistus I. führte die Bibelstellen für den Satz an, daß in der Kirche auch Unreine sein können (Philosoph. 9, 12. Vgl. Lib. ad Novat. a. a. O. c. 2, S. 55).

[3] Seine Leiche wurde nach Rom zurückgebracht und in einer eigenen Grabkammer der Lucinakrypta bei der Kallistuskatakombe beigesetzt (De Rossi, Roma sotterranea I, Roma 1864).

[4] Lucii Ep. de pace lapsis danda, bei Cypr., Ep. 68.

in den schwierigen Zeiten nach der Decischen Verfolgung zwischen den afrikanischen Kirchen und dem römischen Bischofe ungetrübt sich erhalten hatte, auf kurze Zeit gestört.

In dem Ketzertaufstreit handelte es sich um die Frage, wie solche, die durch Häretiker in das Christentum aufgenommen worden waren, zu behandeln seien, wenn sie sich zur katholischen Kirche bekehrten und um Aufnahme in dieselbe nachsuchten. Es hatte sich eine doppelte Praxis gebildet. In der römischen und den meisten andern Kirchen wurde an solchen das Taufbad nicht erneuert, sondern durch Handauflegung des Bischofs und durch die Teilnahme an der eucharistischen Feier wurden sie in die Kirche aufgenommen. Anders verfuhr man in Afrika und in einigen Provinzen Kleinasiens. Im Anfange des 3. Jahrhunderts beschlossen eine afrikanische Synode unter Agrippinus und nachher (230—235) zwei kleinasiatische zu Ikonium und Synnada, es seien die aus einer Häresie zur Kirche Zurückkehrenden, die von Häretikern getauft seien, als ungetauft zu betrachten, ihnen daher die Taufe zu erteilen. Gegen Ende des Jahres 254 hatte Papst Stephan deshalb die Bischöfe Helenus von Tarsus und Firmilian von Cäsarea sowie die der Nachbarprovinzen als Anabaptisten, welche die von Häretikern Getauften nochmals tauften, mit dem Banne bedroht. Dionysius von Alexandrien legte bei Stephan Fürbitte ein und verhinderte den Vollzug der Drohung; die kleinasiatischen Bischöfe scheinen auch mit Ausnahme des Firmilian den Anforderungen Roms entsprochen zu haben. In Afrika waren einige Bischöfe ebenfalls der Ansicht, es sei an den Ketzern die Taufe nicht zu wiederholen, weshalb 18 numidische Bischöfe sich 255 an die Synode von Karthago mit einer Anfrage wandten. Hier erklärten 31 Bischöfe unter Cyprians Vorsitz die von Ketzern erteilte Taufe für nichtig, und in demselben Sinne sprach sich 256 eine weitere karthagische Synode von 71 Bischöfen aus: Niemand könne außerhalb der Kirche gültig getauft werden; es gebe nur eine Taufe, die der katholischen Kirche; die Irrlehrer seien außer stande, den Heiligen Geist zu erteilen; wer unrein sei, könne nicht rein machen[1]. Mit diesen und ähnlichen dogmatischen Gründen suchten Cyprian und die ihm gleichgesinnten Afrikaner ihre Ansicht zu rechtfertigen; gleichwohl meinten sie, eine Verschiedenheit der Meinungen in diesem Punkte dürfe den Frieden unter den Bischöfen nicht

---

[1] Philosoph. 9, 12. Döllinger, Hippol. 189 ff. Über die Synode des Agrippinus vgl. Cypr., Ep. 73, c. 3, ed. Hartel S. 780; Ep. 71, c. 4, S. 774. August., De bapt. 2, 7. Hefele, Konziliengeschichte I² 117 ff. Über die Synoden von Ikonium und Synnada s. Dion. Alex. bei Euseb., Hist. eccles. 7, 7. Firmil., Ep., bei Cypr., Ep. n. 75, c. 7, S. 815. Auch Tertullian (De bapt. c. 15; De praescr. c. 12; De pudic. c. 19) hielt die von Ketzern erteilte Taufe für ungültig. Wenn Klemens von Alex. (Strom. 1, 19) die häretische Taufe *οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ* nennt und Origenes (In Io. tom. 6, n. 25) sagt, jeder Getaufte und Gefirmte dürfe taufen, solange er den Geist noch in sich habe, ist über die Gültigkeit damit nichts ausgesagt, sondern nur über die Erlaubtheit. Über das Weitere vgl. Dionys. Alex. bei Euseb. a. a. O. 7, 5 7—9. Cypr., Ep. 69—75, ed. Hartel S. 749 f. August., De bapt. libri 5 et 6. Routh, Rel. sacr. III 84—107. Migne, Patr. lat. 3, 1035 f (ebd. 1183 f die Schrift De rebapt.; dieselbe Opp. Cypr., ed. Hartel, Append. p. 3, S. 69 f. Die Concilia Cypr. ebd. S. 433 f).

stören; war aber wirklich die häretische Taufe ungültig, so durfte man die andern nicht bei einer so gefährlichen Gewohnheit belassen, die den zurückkehrenden Ketzern die Wohltat der Taufe versagte. Die Afrikaner gingen hier von der falschen Voraussetzung aus, das Taufsakrament sei abhängig von der Würdigkeit des Spenders. Sie mußten zugeben, daß die ältere kirchliche Gewohnheit gegen sie war; aber sie meinten, dieselbe müsse der Wahrheit weichen, und auf einer weiteren afrikanischen Synode von 87 Bischöfen suchten sie (September 256) noch weiter die Notwendigkeit, den von Ketzern Getauften eine kirchliche Taufe zu spenden, nachzuweisen. Als Cyprian die Akten seiner Synode nach Rom sandte, verwarf Papst Stephan die Beschlüsse, verweigerte den Gesandten die Gemeinschaft und forderte Festhalten an dem alten Brauche, daß den Häretikern bei ihrer Rückkehr zur Kirche bloß die Hand zur Buße aufgelegt, nicht aber die von ihnen schon gültig empfangene Taufe wiederholt werde. Cyprian sandte einen Diakon Rogatian mit Briefen an Bischof Firmilian von Cäsarea, der in seiner Antwort ihm völlig beipflichtete und ihn noch mehr gegen Papst Stephan reizte, als habe dieser ihn einen hinterlistigen Arbeiter, falschen Christen und falschen Apostel genannt. Stephan hatte die große Bedeutung der Frage wohl erkannt und durfte hier nicht nachgeben; Cyprian vertrat seine unrichtige Meinung mit großer Energie, wenn er sich auch in zwei Schriften bemühte, zu Geduld und Mäßigung zu ermahnen. Dionys von Alexandrien suchte auch hier zu vermitteln. In Afrika selbst trat ein tüchtiger Gelehrter in der Schrift „Von der Wiedertaufe" gegen Cyprians Ansicht auf, und die römische Praxis kam allmählich zu allgemeiner Annahme, zumal seit der Synode von Arles 314 (can. 28). Ausführlich wurde sie nachher von Augustinus begründet[1]. Cyprian bestritt den von ihm sonst anerkannten Primat keineswegs, hielt vielmehr dem Stephan das Beispiel des Petrus entgegen, der dem späteren Apostel Paulus nachgegeben, und wollte statt der Überlieferung die (vermeintliche) Wahrheit zur Herrschaft gebracht wissen, die ihm aus der Lehre von der allein wahren Kirche und von der Verwerflichkeit der Häresie klar sich zu ergeben schien. Stephan blieb unbeugsam bei seiner richtigen Ansicht; er starb 257 als Märtyrer. Sein Nachfolger war Xystus II., der die Angelegenheit der Ketzertaufe ruhen ließ und den von Stephan unterbrochenen brieflichen Verkehr mit

[1] Daß die meisten Bischöfe die Frage nicht als eine dogmatische ansahen, geht daraus hervor, daß die afrikanischen und kleinasiatischen Bischöfe keineswegs diejenigen als aus der wahren Kirche ausgeschlossen ansahen, welche die Ketzertaufe als gültig ansahen. Firmilian (Cypr., Ep. 75, c. 7, S. 814) gibt Stephans Äußerung: haereticos quoque ipsos in baptismo convenire, und Cyprian (Ep. 74, c. 1, S. 799) die weitere: Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum. Das proprie gehört nicht zu haeretici, sondern zu non baptizent; die Ketzer nehmen nach Stephan die Taufe der andern Parteien als die allen gemeinsame an. August., De bapt. 6, 25: Facilius inveniuntur haeretici, qui omnino non baptizent, quam qui illis verbis (im Namen der drei göttlichen Personen) non baptizent. Firmilian (a. a. O. c. 9, S. 815) wirft den Römern vor: quod non putant quaerendum esse, quis sit ille qui baptizaverit, eo quod qui baptizatus sit gratiam consequi potuerit invocata Trinitate nominum Patris et Filii et Spiritus Sancti. Vgl. Cypr., Ep. 69, c. 8, S. 756.

Cyprian und den afrikanischen Bischöfen wieder aufnahm. Am 6. August 258 schon starb Xystus II. den Martertod; von einer Schar heidnischer Soldaten in der Katakombe des Kallistus bei der Feier des heiligen Opfers ergriffen, wurde er mit vier seiner Diakonen auf dem Cömeterium selbst enthauptet[1]. Von da ab bis zum 22. Juli 259 blieb der römische Stuhl erledigt. Cyprian folgte dem Papste am 14. September desselben Jahres auf der Bahn des blutigen Bekenntnisses nach[2].

3. Als die Valerianische Verfolgung nachzulassen begann, wurde zum römischen Bischof der hl. Dionysius (259—268) erwählt, vorher Priester und mit dem alexandrinischen Bischof gleichen Namens befreundet. Aber eben dieser wurde bei ihm wegen seiner Trinitätslehre angeklagt und zur Rechtfertigung von ihm aufgefordert, die ihm nach den Verhandlungen einer römischen Synode auch zu teil ward, als er die unpassenden Ausdrücke zurückgenommen hatte. Das päpstliche Lehrschreiben zeigt eine für den Glauben und die Wissenschaft gleich vorteilhafte Klarheit und Bestimmtheit, die zwischen den extremen Meinungen die rechte Mitte durchaus einhält. Dionysius tröstete auch die durch Barbareneinfälle schwer heimgesuchten Christen in Kappadozien brieflich und beauftragte seine Gesandten mit Auslösung der Gefangenen. Noch ein Jahrhundert später bezeugte Basilius, daß die Päpste stets die Orientalen mit ihren Briefen aufgerichtet hätten und daß die Kirche von Cäsarea jenes Schreiben des Dionysius mit dankbarer Verehrung bewahre. Allenthalben war es bekannt, daß in Italien und Rom der Mittelpunkt der Christenheit zu suchen war, und selbst der heidnische Kaiser Aurelian sprach das nach Absetzung des Paulus von Samosata und Einsetzung des Domnus streitige Haus in Antiochien derjenigen Partei zu, welcher der Bischof von Rom und die Bischöfe in Italien Gemeinschaftsbriefe sandten. Von dem Urteil über Paul von Samosata hatte die antiochenische Synode an Dionysius von Rom und die übrigen Bischöfe Mitteilung gemacht; als das Schreiben nach Rom kam, war Dionysius bereits gestorben[3]; sein Nachfolger Felix I. (269—274) beantwortete es in einem Schreiben, das die vollkommene Gottheit und Menschheit Christi hervorhob und wovon später ein Teil in die Akten des dritten allgemeinen Konzils aufgenommen wurde[4]. Felix starb nach fünfjährigem Pontifikate; von seinen nächsten Nachfolgern Eutychianus (275—283) und Cajus (283 bis 296) ist außer ihren Namen nichts Zuverlässiges bekannt.

In den Pontifikat des nächsten Papstes Marcellinus (296—304) fällt der Beginn der Diokletianischen Verfolgung auch in Rom. Der Papst selbst

---

[1] Auf den Tod Sixtus' II. (Cypr., Ep. 80, S. 840), den Pontius (Vita Cypr. c. 14) bonus et pacificus sacerdos nennt, bezieht man mit Recht eine von Damasus gesetzte Inschrift. Vgl. Kraus, Roma sotterr. 143 ff; Wilpert, Die Papstgräber und die Cäciliengruft in der Katakombe des hl. Kallistus, Freiburg 1909, 20 ff.

[2] Monceaux, Examen critique des documents relatifs au martyre de St Cyprien, in Revue archéol., 3e sér. XXXVIII (1901) 249 ff.

[3] Euseb., Hist. eccles. 7, 9 26 30. Athanas., De syn. c. 43 45; De sent. Dion. c. 13; De decr. Nic. Syn. c. 25 f. Opp. I (ed. Maur.) 181 198 605. Basil., Ep. 70 (Migne, Patr. gr. 32, 433). Hagemann, Die röm. Kirche 432 ff.

[4] Felic. I. Ep., bei Coustant, Epist. Rom. Pontif. 298; Mansi, Conc. coll. I 1114.

scheint jedoch eines natürlichen Todes gestorben zu sein, da keine Quelle des 4. Jahrhunderts ihn als Märtyrer bezeichnet. Daß er den Götzen geopfert habe, war eine spätere Lüge der schismatischen Donatisten, die sofort als solche bezeichnet wurde; an sie lehnte sich die nicht vor dem Ende des 5. Jahrhunderts erdichtete Synode von Sinuessa an[1]. Die Wirren der Diokletianischen Verfolgung hinderten die Wiederbesetzung des römischen Bischofsstuhles während vier Jahren. Die Gotteshäuser und Cömeterien waren beschlagnahmt, alle Gläubigen fühlten sich in der größten Unsicherheit, eine regelmäßige kirchliche Verwaltung war unmöglich. In der Verfolgungszeit gab es auch in Rom zahlreiche Abgefallene, die große Verwirrung herbeiführten, und es tauchten unter den Nachfolgern des Marcellinus dieselben Streitfragen über die Buße wieder auf wie in den Tagen des Kallistus und des Kornelius. Die Abgefallenen wollten, ohne die entsprechende Buße geleistet zu haben, wieder in die Kirche aufgenommen werden. Dann bildete sich auch eine rigoristische Richtung. Ein früher in der Zeit der Ruhe selbst Abgefallener namens Heraklius wollte den Gefallenen die Buße nicht gestattet wissen, worüber heftiger Streit entbrannte; er trat dem rechtmäßigen Papst Eusebius als Haupt einer schismatischen Partei entgegen. Maxentius verbannte deshalb den nach längerer Erledigung des Stuhles erwählten Marcellus (308—309) und dessen Nachfolger Eusebius, der in der Verbannung auf Sizilien starb (309 oder 310); er scheint nur die öffentliche Ruhe im Auge gehabt zu haben, da er auch den Sektierer Heraklius verbannte[2]. In ruhigere Zeiten fiel die Regierung des darauf erwählten Priesters (damals wurden häufiger Priester als Diakonen erwählt) Melchiades oder Miltiades (311—314), der bereits Diakonen mit Briefen des Kaisers und des Präfektus Prätorio an den Stadtpräfekten senden konnte, um die Zurückgabe der zur Zeit der Verfolgung der Kirche geraubten Güter zu bewirken, und am 3. Oktober 313 mit elf Bischöfen eine Synode hielt[3]. Er war der erste Papst, der im Lateranpalast wohnte, den der erste christliche Kaiser der römischen Kirche ge-

---

[1] Gegen den angeblichen Abfall des Marcellinus vgl. August., De unico bapt. c. Petil. c. 16; C. lit. Petil. 2, 202. Theodoret., Haer. fab. 1, 2. Über die Unechtheit des Konzils von Sinuessa, das später mehrere anführen, vgl. Hefele, Konziliengeschichte I² 142 f; Döllinger, Papstfabeln 48 ff. Die Fabel scheint einer Verleumdung der Donatisten ihren Ursprung zu verdanken. Aus dem dunkeln Ausdruck des Eusebius (Hist. eccles. 7, 32: ὃν καὶ αὐτὸν κατείληφεν ὁ διωγμός) läßt sich nichts schließen. Der wahrscheinlich auf einer verlorenen „Passio" beruhende Bericht im Liber Pontificalis (ed. Duchesne I 162 f; vgl. Introduction LXXIV f) über Abfall und Reue des Papstes kann nicht als geschichtliche Quelle angesehen werden. Vgl. Al. Galimberti, Apologia pro Marcellino R. P., Romae 1876; Allard, Histoire des persécutions IV 376 ff.

[2] Über die Vorgänge unter Marcellus und Eusebius vgl. zwei Damasianische Inschriften: Veridicus rector lapsis quia crimina flere, und Heraclius vetuit etc. (Kraus, Roma sotterr. 167—171. Ihm, Damasi epigrammata, Lipsiae 1895, S. 51, n. 48; S. 25, n. 18). Vgl. Tillemont, Mém. V 100. Acta SS. Bolland. August. III 166.

[3] Über Melchiades vgl. August., Breviculus collat. dies 3; Ad Donat. post collat. Opp. XXXIII, ed. Par. 1842, 70 f 79—84 109 151. Optat., De schism. Donat. 23, ed. Antw. 1702. Constant., Ep. ad Aelaf., bei Mansi a. a. O. II 463. Euseb., Hist. eccles. 10, 5.

schenkt hatte. Das christliche Rom trat nun frei an die Öffentlichkeit, erbaute glänzende Basiliken und hatte an Silvester I. ein Oberhaupt, das, hochgefeiert in der Geschichte wie in der Legende[1], an der Spitze einer neuen Zeit zu stehen berufen war.

4. Über die afrikanischen Kirchen erfahren wir wenige Einzelheiten nach dem Martertode des hl. Cyprian (14. September 258). In der Diokletianischen Verfolgung war Mensurius Bischof von Karthago; nach seinem Tode (311) erfolgte eine zwiespältige Bischofswahl, die den Anfang des Donatistischen Streites bildete. In der Verfolgung waren die Gebäude, die den Christengemeinden gehörten und zur Abhaltung der liturgischen Versammlungen sowie für die kirchliche Verwaltung benutzt wurden, auch in Afrika vom Fiskus beschlagnahmt und zum Teil verkauft worden[2]. Eusebius[3] teilt den Text des Schreibens Konstantins an den Statthalter Anulinus in Afrika mit, wodurch dieser angewiesen wird, den Kirchen ihr früheres Eigentum zurückzugeben. Im Anfang des 4. Jahrhunderts veröffentlichte Arnobius, ein bekehrter Rhetor aus Cirta in Numidien, eine Verteidigungsschrift des Christentums (Adv. nationes libri 7), in der er das Heidentum mit tüchtiger Polemik bekämpft[4]. Aus Afrika stammte ebenfalls sehr wahrscheinlich Laktantius, der sich der Philosophie gewidmet hatte und vor Ausbruch der Diokletianischen Verfolgung zum Christentum übergetreten war. Schon hoch betagt wurde er Lehrer und Erzieher des Cäsars Crispus, des Sohnes Konstantins, den dieser 326 töten ließ. Außer den beiden Abhandlungen De opificio Dei und De ira Dei schrieb er das berühmte Werk Divinarum institutionum libri 7, in welchem er das Heidentum zu widerlegen und zugleich die Substanz der christlichen Lehre darzustellen unternahm. Etwas zweifelhaft ist die Autorschaft des Laktantius bezüglich des ihm vielfach zugeschriebenen Buches De mortibus persecutorum, das besonders für die Diokletianische Verfolgung eine wichtige Quelle bildet[5]. Im lateinischen Abendlande lebte auch der christliche Schriftsteller Kommodian, ein Dichter, der Instructiones und ein Carmen apologeticum hinterließ; doch läßt sich die Zeit, der er angehörte, nicht mit Sicherheit bestimmen[6].

---

[1] Silvesterlegenden bei Döllinger, Papstfabeln 52 ff. Decret. Gelas. 495 oder 496 (Thiel, Ep. Rom. Pont. 460): Item actus B. Sylvestri, apostolicae Sedis praesulis, licet eius, qui conscripsit, nomen ignoretur, a multis tamen in urbe Romana catholicis legi cognovimus, et pro antiquo usu multae hoc imitantur ecclesiae. Ebenso Hormisdas 520 (ebd. 935).

[2] Ein sehr interessantes Aktenstück über die Beschlagnahme des Gotteshauses von Cirta ist in den Akten des Donatismus erhalten (Migne, Patr. lat. 8, 730 ff; 43, 793 ff).

[3] Hist. eccles. 10, 5.

[4] Bardenhewer, Patrologie[3] 176 f. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I 735. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900, 481 ff.

[5] Bardenhewer a. a. O. 177 ff. Harnack a. a. O. 736 ff. Ehrhard a. a. O. 487 ff. Am wahrscheinlichsten ist es, daß Laktantius Verfasser der Schrift De mortibus persecutorum ist.

[6] Commodiani opera ed. Dombart (Corp. script. eccl. lat. XV), Wien 1887. Während Brewer (Kommodian von Gaza, in Forsch. zur christl. Liter.- u. Dogmen-

4. Die Kirche in Ägypten von der Mitte des 3. bis Anfang des 4. Jahrhunderts. Dionysius von Alexandrien; trinitarische und chiliastische Streitigkeiten; das Meletianische Schisma.

Quellen und Literatur. — Über die Katechetenschule s. oben S. 281. Harnack, Die Hypotyposen des Theognost, in Texte u. Untersuchungen, N. F. IX, 3, Leipzig 1903. Radford, Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. Cambridge 1808. Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 134—141. — Feltoe, The Letters and other Remains of Dionysius of Alexandria. Cambridge 1904 (Cambridge Patristic Texts). Conybeare, Newly discovered letters of Dionysius of Alexandria to the popes Stephen and Syxtus, in Eccles. Histor. Rev. 1910, 111—114. Th. Foerster, De doctrina et sententiis Dionysii M. episc. Alexandr. Berol. 1865; ders. in der Zeitschr. für die histor. Theol. 1871, 42 ff. Dittrich, Dionysius d. Gr. von Alexandrien. Freiburg 1867. Burel, Denys d'Alexandrie. Paris 1910. P. I. Mönster, De Dionysii Alex. circa Apocal. Io. sententia. Hafniae 1826. Über den Chiliasmus s. oben S. 235 A. 1. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie, Freiburg 1896, 457 ff. — History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Ed. by Evetts (Patrologia Orientalis). Paris 1904 f.

1. Gerade während der Regierung des Decius und seiner nächsten Nachfolger treffen wir in verschiedenen Ländern tüchtige kirchliche Oberhirten, die berufen waren, der Kirche über die großen Schwierigkeiten hinwegzuhelfen, von denen sie damals von innen wie von außen bedrängt wurde. Während Cyprian in Karthago das bischöfliche Amt in so trefflicher Weise verwaltete, hatte die große Metropole Alexandrien einen nicht minder tüchtigen Bischof in Dionysius, dem die griechischen Väter den Beinamen „der Große" gegeben haben. Er hatte in den profanen Wissenschaften eine treffliche Bildung genossen und in der Schule des Origenes sich mit der Theologie nicht weniger gründlich vertraut gemacht. Im Jahre 231 oder 232 wurde er zum Lehrer der Katechetenschule ernannt durch Heraklas, als dieser zum Bischof von Alexandrien gewählt worden war, und im Jahre 247 oder 248 folgte er ihm auch im bischöflichen Amte nach. Als die Decische Verfolgung ausbrach, wurde gegen ihn sofort ein Haftbefehl erlassen. Dennoch blieb Dionysius noch vier Tage in seinem Hause, ohne ergriffen zu werden; dann floh er aus der Stadt, wurde jedoch in der Nähe des Städtchens Taposiris ergriffen und in das dortige Gefängnis gebracht, aber durch christliche Landleute der Umgegend befreit. Nun lebte er in einem sichern Versteck, bis das Ende der Verfolgung ihm erlaubte, zu seiner Herde zurückzukehren. Auch in Alexandrien hatte die Verfolgung neben zahlreichen Gläubigen, die in den schrecklichsten Qualen und bis zum Tode ihren Glauben treu bekannten, viele zum äußeren Abfall vom Christentum gebracht. Dionysius nahm in dem Verhalten den lapsi gegenüber dieselbe Stellung ein wie Kornelius in Rom und Cyprian in Karthago, und er suchte den Novatian zur Rückkehr in die Kirche zu bewegen. Als dies nicht gelang, war Dionysius mit Erfolg bemüht, dem rechtmäßigen Papst Kornelius die Anerkennung von seiten der orientalischen Bischöfe, besonders des Fabian von Antiochien, zu erwirken.

---

gesch. VI, Paderborn 1906, 1—2; Die Frage um das Zeitalter Kommodians, ebd. X [1910] 5) für das 5. Jahrhundert eintritt, setzt Zeller (Die Zeit Kommodians, Diss., Tübingen 1909) die beiden Schriften kurz nach der Mitte des 3. Jahrhunderts an.

In der Aurelianischen Verfolgung wurde Dionysius mit einem Priester und drei Diakonen nach Kephro an die Grenze von Libyen verbannt. Er hatte während des Exils viel zu leiden, was ihn jedoch nicht hinderte, mit seinen Mitverbannten für die Ausbreitung des Christentums in jener Gegend mit Erfolg zu wirken. Von dort wurde er später nach Kolluthion am See Mareotis gebracht, wo zahlreiche Christen im Exil weilten, und von wo aus er besser mit der Gemeinde von Alexandrien in Verbindung sein konnte. Während des Aufenthaltes im Exil schrieb Dionysius an Papst Stephan wegen der Ketzertaufe; obgleich er denselben Standpunkt einnahm wie dieser, mahnte er ihn doch, die kirchliche Gemeinschaft mit den Bischöfen, welche die durch Häretiker gespendete Taufe verwarfen, nicht zu brechen. Im Jahre 260 hörte die Verfolgung auf, und so konnte Dionysius nach Alexandrien zurückkehren, wo neue Drangsale anderer Art, Aufruhr, Pest und Hungersnot, über die Bewohner hereingebrochen waren, welche die sorgende Tätigkeit des Bischofs in Anspruch nahmen.

Zweimal wurde Dionysius veranlaßt, in dogmatische Streitigkeiten einzugreifen. Die erste dieser Streitigkeiten betraf den Chiliasmus. Gegen die übliche allegorische Auslegung der Schrift erhoben sich namentlich die von den Gelehrten Alexandriens zurückgewiesenen Chiliasten, die aber auch in Ägypten Anhang fanden. Insbesondere trat Bischof Nepos von Arsinoe mit einer „Widerlegung der Allegoristen" auf, welchem Dionysius um 255 seine zwei Bücher „Von den Verheißungen" entgegenstellte. Es drohte eine Spaltung; doch gelang es dem Dionysius auf einer Konferenz, viele Chiliasten, insbesondere ihr Haupt Korakion, von ihrer Meinung abzubringen. Da im Gegensatze gegen die Chiliasten viele die von diesen angeführte Apokalypse des Johannes verwarfen, erklärte Dionysius, er wolle lieber annehmen, das Buch gehe über seine Fassungskräfte hinaus, als es verwerfen, wie es denn nicht buchstäblich zu verstehen sei; er meinte aber, es sei wohl ein Johannes der Verfasser, doch nicht der Apostel, sondern ein anderer dieses Namens, ein vorderasiatischer Priester; Charakter, Stil, Ökonomie dieses Buches, überhaupt innere Gründe schienen dagegen zu sprechen. Durch die Tätigkeit der alexandrinischen Gelehrten ward der von mehreren Älteren (oben S. 234 f) vertretene Chiliasmus zurückgedrängt, wenn er auch nachher noch einige vereinzelte Vertreter fand, wie Methodius, Laktantius und Apollinarius, der sogar die Schrift des Dionysius „Von den Verheißungen" zu widerlegen suchte. Es war sehr schwierig, die chiliastischen Vorstellungen zu überwinden, für die sich so viele Anknüpfungspunkte fanden, teils in den Weissagungen vom endlichen Triumphe des Reiches Gottes über das Böse, teils in der Idee, der Schauplatz des Leidens der Kirche müsse auch der Schauplatz ihrer Verherrlichung sein, zumal da ein neuer Himmel und eine neue Erde (2 Petr 3, 13) verheißen waren, teils in dem Bewußtsein, daß in der Kirche ein weltumgestaltendes, allein zur Weltherrschaft berechtigtes Prinzip liege. Das, was im Chiliasmus nicht ohne tiefere Bedeutung war, hat sich auch forterhalten, während die unter dem Druck der Verfolgungen entstandene Meinung, der Kampf mit der heidnischen Staatsgewalt werde bis zur entscheidenden Wiederkehr Christi fortdauern, sich von selbst verlor. Außerdem trug noch die Ansicht bei, da die Welt in sechs Tagen erschaffen sei, ein Jahr-

tausend aber nach Ps 89, 4 vor Gott wie ein Tag erscheine, betrage der irdische Weltlauf 6000 Jahre[1], dem ein dem Sabbat entsprechendes siebtes Jahrtausend seliger Ruhe zu folgen habe. Dazu übten aber auch die Sehnsucht nach der baldigen Vereinigung mit Christus, die Mahnungen des Heilandes und der Apostel, stets bereit zu sein auf den Tag des Herrn, sowie das starre Festhalten am Buchstaben der Apokalypse noch in späteren Zeiten ihren Einfluß zu Gunsten dieser Vorstellung aus[2].

Die andere dogmatische Streitigkeit, die Dionysius veranlaßte, zur Wahrung der kirchlichen Lehre aufzutreten, war eine antitrinitarische Häresie. Die sabellianische Irrlehre begann nach der Mitte des 3. Jahrhunderts in der libyschen Pentapolis sich zu verbreiten. Dionysius suchte die davon angesteckten Bischöfe und Gläubigen von ihr zurückzuführen, wandte sich an Papst Xystus II. und erließ ein Schreiben an Euphranor und Ammon, worin er den Unterschied zwischen Vater und Sohn und den Ursprung des letzteren vom ersteren in so scharfen Worten hervorhob, daß er bei vielen Rechtgläubigen Anstoß erregte, als betrachte er den Sohn als dem Vater dem Wesen nach ungleich, als ein Geschöpf des Vaters. Von dem Nachfolger des Xystus, Dionysius, der eine römische Synode in dieser Angelegenheit abgehalten hatte, zur Verantwortung aufgefordert, verfaßte er eine Verteidigungsschrift in vier Büchern, worin er seine schroffen Ausdrücke mildernd erklärte und seine Rechtgläubigkeit in befriedigender Weise nachwies. Er bekannte den Sohn als Gott, gleichewig mit dem Vater, Abglanz des ewigen Lichtes, sowie die Dreieinigkeit: „Wir erweitern die Monas in die Trias, ohne sie zu zerteilen, und fassen die Trias wieder zusammen in die Monas, ohne sie zu vermindern.“[3] Dionysius starb in hohem Alter um das Jahr 264 oder 265; er blieb der berühmteste von allen alexandrinischen Bischöfen aus der vorkonstantinischen Zeit[4].

2. Wer nach Dionysius, als dieser zum Bischof von Alexandrien erwählt worden war, Vorsteher der Katechetenschule wurde, wissen wir nicht. Bis zum Anfange des 4. Jahrhunderts finden wir in diesem Amte Pierius, der „zweite Origenes“ genannt, der zahlreiche Schriften, besonders eine über den Propheten Oseas, lieferte und den Pamphilus von Cäsarea zum Schüler hatte, dann Theognostus, der neben andern Werken sieben Bücher „Hypotyposen“ verfaßte. Der Gehilfe dieser beiden Lehrer scheint unter dem Episkopate des Theonas der nachherige Bischof Achillas gewesen zu sein, der auf diesem Stuhle dem Bischof Petrus folgte, der in der Diokletianischen Verfolgung als Märtyrer gestorben war. Von Petrus sind ein Brief, eine Abhandlung über die Buße und Bruchstücke anderer Schriften erhalten[5]. Es bestanden

---

[1] Barnab., Ep. c. 15.

[2] Dionysius gegen Nepos bei Euseb., Hist. eccles. 7, 24 f; vgl. 3, 28. Epiph., Haer. 16, 33.

[3] Zehn Bruchstücke der Schriften des Dionysius aus Athan., De sent. Dionys., und Basil., De Spiritu Sancto c. 29, bei Routh, Rel. sacr. III, 194—203; Migne, Patr. gr. 10, 1270 f. Feltoe (oben S. 320).

[4] Über die Schriften des Dionysius vgl. Bardenhewer, Patrologie[3] 134 ff; Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I 409 ff.

[5] Vgl. Bardenhewer a. a. O. 139 f.

sicher, wenn auch mehrfach gemildert, mehrere Theologumena des Origenes in der alexandrinischen Schule fort, und es scheint sogar darüber mancher Kampf im Schoße dieser Kirche entstanden zu sein[1].

Ein anderer Alexandriner, Anatolius, der 269 Bischof von Laodikea wurde, verfaßte einen sehr geschätzten Osterzyklus, der 19 Jahre umfaßte und mit 276 begann. Derselbe verdrängte den achtjährigen Osterzyklus, den früher Dionysius ausgearbeitet hatte, wie denn überhaupt an den Streitigkeiten, die über die Osterfeier entstanden waren, die Alexandriner den regsten Anteil nahmen. In diesen Zwisten, die nicht bloß gegen die ganz und gar judaisierenden Quartodezimaner (oben S. 250) geführt wurden, sondern auch unter den Katholiken, kamen mehrere gelehrte Fragen zur Sprache: 1) An welchem Tage ist Ostern zu feiern? 2) Wie lange hat das Osterfasten zu dauern? 3) Ist Christi Todestag als Tag der Freude oder als Trauertag zu begehen? 4) Hat Christus am 14. Nisan oder antizipationsweise schon am 13. das Osterlamm genossen und ward er schon vor dem Feste der Juden gekreuzigt? 5) Wie ist Jo 18, 28 und 19, 14 mit den andern Evangelien in Einklang zu bringen, besonders mit Mt 26, 18 ff? 6) Zu welcher Zeit und Stunde ist Christus auferstanden? Die Schriften des Klemens und des Petrus über die Osterfeier sind uns verloren; die zweite und die sechste dieser Fragen erörterte Dionysius in einem Briefe an Basilides; die vierte hatte (nach einem Fragment) Klemens dahin beantwortet, daß Christus gestorben sei, bevor das gesetzliche Passahmahl eintrat, welche Ansicht auch Hippolytus vertrat, der für die römische Kirche einen sechzehnjährigen Zyklus anfertigte[2]. Darin stimmte man vollkommen mit Rom überein, daß Ostern nur nach dem Frühlingsäquinoktium zu feiern sei[3].

Ein weiterer christlicher Gelehrter Ägyptens, der dem Ausgange des 3. Jahrhunderts angehört, war Hierakas, der in Leontopolis lebte und verschiedene Kommentare über biblische Bücher hinterließ, die jedoch insgesamt verloren sind. Er lebte als strenger Aszet, und auch seine Schüler mußten sich dem

---

[1] Über die Nachfolger des Origenes vgl. Euseb. a. a. O. 6, 3 15 26 29 31 35 40 f; 7, 1 4 f 20 f 32; Hieron., De vir. ill. c. 54 69 76. Der Lehrtypus des Origenes findet sich vollkommen bei den späteren Alexandrinern wieder. a) Jener hatte den Sohn κτίσμα genannt nach Spr 8, 22, wo man in der LXX statt des durch den hebräischen Text (und die Vulgata) beglaubigten ἐκτήσατο das Wort ἔκτισε las; denselben Ausdruck brauchten Dionysius und Theognostus (Phot., Biblioth. cod. 106 ex l. 2 Hypotypos.). b) Ebenso ward an letzterem die Behauptung des Origenes gerügt, τὸν υἱὸν τῶν λογικῶν μόνον ἐπιστατεῖν, desgleichen andere Lehren betreffs des Geistes und der Engel (Phot. a. a. O.). c) So lehrte auch Pierius die Präexistenz der Seelen nach Origenes und brauchte vom Heiligen Geiste Worte, die ihn den zwei andern göttlichen Personen nachstellten (Phot. a. a. O. cod. 119). d) Wie Origenes braucht Pierius das Wort οὐσία schwankend auch für die Person (Phot. a. a. O.). Von den Schülern des Origenes wird noch Tryphon als Verfasser biblischer Abhandlungen genannt (Hieron. a. a. O. c. 57).

[2] Über Anatolius vgl. Euseb. a. a. O. 7, 32. Bardenhewer, Patrologie[3] 137 f. Vers. lat. cycli pasch. bei Bucher S. J., Doctrina tempor., Antwerp. 1634, 439 f. Gallandi, Biblioth. III 545—558. Clem. Alex., De paschate. Euseb. a. a. O. 4, 26; 6, 3. Phot. a. a. O. cod. 111. Fragm. ex Chron. Alex. bei Gallandi a. a. O. II 153. Dionys. Alex., Ep. can. ad Basil., bei Harduin, Conc. Coll. I 185; Gallandi a. a. O. III 501 f; Routh a. a. O. II 385—394. Vgl. Euseb. a. a. O. 7, 20. Murin. Alex., Fragm. de ratione paschali, bei Pitra, Spicil. Solesm. I 14.

[3] Über die Schriften der Alexandriner vgl. Bardenhewer a. a. O. 138 ff; Harnack a. a. O. I 427 ff; Ehrhard, Die altchristl. Literatur 352 ff.

aszetischen Leben widmen, so daß wir hier anscheinend einen wirklichen Aszetenverein erkennen müssen, den der Gelehrte mit seiner Jüngerschaft bildete. Epiphanius nennt den Hierakas unter den Häretikern. Nach ihm erklärte derselbe den Ehestand als bloß dem Alten Testamente eigen, die Ehelosigkeit dagegen und die Enthaltung von Fleisch und Wein für notwendig zur Seligkeit. Seine Aszese wäre mehr gnostisch als christlich gewesen. Er hielt fest an der allegorischen Auslegung der Heiligen Schrift und leugnete mittels derselben die Auferstehung des Fleisches, indem er vorgab, die Auferstehung sei bloß als eine geistige zu fassen, der Leib gehe unter. Seine Schüler nannte man Hierakiten [1].

Zu Anfang des 4. Jahrhunderts, unter dem Episkopate des auch schriftstellerisch tätigen Bischofs Petrus von Alexandrien, entstand in Ägypten ein Schisma. Meletius, Bischof von Lykopolis in der Thebais, wurde der Urheber einer Spaltung, die nahe an 60 Jahre gedauert hat. Er lehnte sich gegen die Obergewalt des Petrus auf, erteilte Weihen in dessen Sprengel und gab auch den Vorstellungen seiner Amtsgenossen Phileas von Thmuis und anderer Bischöfe nicht nach [2]. Deshalb ward er, vieler Verbrechen schuldig, durch gemeinsamen Beschluß der ägyptischen Bischöfe entsetzt, bot aber dem Petrus wie auch dessen Nachfolgern, indem er neue Bischöfe einsetzte, noch fortwährend Trotz, auf eine Partei gestützt, die sich später mit den Arianern verschmolz. Der Abscheu der ganzen Kirche lastete auf dieser schismatischen Partei [3].

5. Die Kirche im Orient von der Mitte des 3. bis Anfang des 4. Jahrhunderts. Häresie des Paulus von Samosata über die Trinität.

Literatur. — S. oben S. 287. Dazu: H. A. Ramsay, A Study on the early History of the Church, in Expositor 1888, Oct., 141—167; Dec., 401—427. J. Ernst, Die Echtheit des Briefes Firmilians von Cäsarea über die Ketzertaufe, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1894, 299—259. P. Kötschau, Zur Lebensgesch. Gregors des Wundertäters, in Zeitschr. für wissensch. Theol. 1898, 211—250. Labourt, Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie des Sassanides (224—632), in Biblioth. de l'enseign. de l'hist. ecclés., Paris 1904. Wigram, An introduction to the history of the Assyrian Church. London 1910. — Über Paul von Samosata: Ehrlich, De erroribus Pauli Samos. Lips. 1745. Feuerlin, De haeresi Pauli Samos. Gotting. 1741. Schwab, Diss. de Paulo Samos. Herbip. 1839. Hefele, Konziliengeschichte I (2. Aufl.) 135—143. A. Réville, La christologie de Paul de Samosate, in Biblioth. de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses VII 189 bis 208. Pape, Die Synoden von Antiochien 264—269. (Progr.) Berlin 1903. Die Fragmente der Quellen bei Routh, Reliquiae sacrae, 2. ed., III, Oxford 1846 f, 285 ff, und Diekamp, Doctrina Patrum de incarnatione Verbi, Münster 1907, 303 f. — Über die antiochenische Gelehrtenschule: Münter, Progr. de schola

---

[1] Ἱερακῖται bei Epiph., Haer. 67.

[2] Phileae Ep. bei Maffei, Osservaz. letter. III 11—18, in Opusc. eccles., Veron. 1738, 254 f. Routh, Rel. sacr. III 381—383.

[3] Athan., Apol. c. Arianos n. 59 (Migne, Patr. gr. 25, 356); Ep. ad episc. Africae et Libyae n. 22 f. Theodoret., Hist. eccles. 1, 8; Haer. fab. 4, 7. Socrat., Hist. eccles. 1, 6. Epiph., Haer. 68 (aus sehr trüben Quellen). Über angebliche Gesänge des Meletius s. Schwartz in Nachr. d. Kgl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1905, 164 ff; Mercati in Rassegna Gregoriana 1906, 270 f.

Antiochena. Hafniae 1811; deutsch von Stäudlin in Tzschirners Archiv für alte und neue Kirchengesch. I, 1. Hornung, Schola Antiochena. Neostad. 1864. H. Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf exegetischem Gebiet. Weißenburg 1866. Phil. Hergenröther, Die antiochenische Schule. Würzburg 1866. Dennefeld, Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule, in Biblische Studien XIV, 4, Freiburg 1909. — W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Leipzig 1900.

1. Wie im Abendlande und in Ägypten, so traf auch im Osten des Römerreiches die Verfolgung des Decius zuerst die kirchlichen Vorsteher. Der Bischof Alexander von Jerusalem wurde trotz seines hohen Alters nach Cäsarea vor den Richterstuhl des Prokurators geführt, bekannte standhaft den Glauben und wurde ins Gefängnis geworfen, wo er starb. Sein Nachfolger war Mazobanes; doch traten weder er noch die folgenden Bischöfe bis in den Anfang des 4. Jahrhunderts besonders hervor. Auch der Bischof Babylas von Antiochien wurde wegen des Glaubens eingekerkert und starb im Gefängnis, worauf Fabius zum Bischof der Metropole des Ostens aufgestellt wurde. Die Ereignisse, die sich in Rom durch die Haltung mehrerer Bekenner und Abgefallenen und die schismatische Wahl des Novatian abspielten, fanden ihren lebhaften Widerhall im Orient. Hier waren viele Bischöfe eher zu der strengen Ansicht geneigt, die Novatian nach seinem Bruche mit der Kirche vertrat. Mit den Briefen an die Hauptkirchen des Ostens, in denen die Wahl des Kornelius zum römischen Bischof mitgeteilt wurde, kamen auch die Briefe der novatianischen Partei mit den Akten der Erhebung des Novatian zum Bischofe von Rom an. Viele Bischöfe waren schwankend, so Fabius von Antiochien, der mehr zur Anerkennung des Novatian hinneigte, weil er selbst die strenge Praxis gegen die Abgefallenen vertrat; dann Thelymidres von Laodikea, Meruzanes, Bischof in Armenien, und andere [1]. Durch Briefe an diese kirchlichen Vorsteher und deren Gemeinden suchte Dionysius von Alexandrien seine Amtsbrüder zu überzeugen, daß Kornelius der einzig rechtmäßige Bischof von Rom sei, und zugleich legte er ihnen seine Ansicht über die Buße und die Wiederaufnahme der Abgefallenen dar. Mehrere Bischöfe Syriens und Kleinasiens, darunter Firmilian von Cäsarea in Kappadozien, Helenus von Tarsus in Kilikien und Theoktistus von Cäsarea in Palästina beschlossen nun, eine große Synode nach Antiochien zu berufen, um die ganze Frage zu untersuchen und entsprechende Beschlüsse zu fassen. Auch Dionysius von Alexandrien wurde zu der Synode eingeladen. Wir wissen nicht, ob dieselbe zu stande kam. Fabius von Antiochien, an den Kornelius über den Novatian ausführlich berichtet hatte, indem er ihm zugleich die Synodalschreiben der in Italien und in Afrika abgehaltenen bischöflichen Versammlungen zusandte, starb bereits im Jahre 252. Er scheint am meisten auf der Seite des Novatian gestanden zu haben; nach seinem Tode fand die allgemeine Anerkennung des Kornelius als rechtmäßigen Bischofs von Rom keine Schwierigkeiten mehr. Doch bildeten sich in mehreren Städten schismatische Gruppen, die Novatian anerkannten, so daß das Schisma sich bis in das 4. Jahrhundert forterhielt.

---

[1] Euseb., Hist. eccles. 6, 43 46.

Auch der Ketzertaufstreit warf seine Wellen bis nach den orientalischen Provinzen. In Kleinasien und wahrscheinlich auch in Antiochien befolgte man meistens die gleiche Praxis wie in Afrika: zur Kirche bekehrte Häretiker wurden bei ihrer Aufnahme wieder getauft (s. oben S. 315 f). Nach der großen afrikanischen Synode, an der 87 Bischöfe teil genommen und die Ungültigkeit der Ketzertaufe ausgesprochen hatten, sandte Cyprian den Diakon Rogatianus nach Kleinasien mit Schreiben an die Bischöfe Helenus von Tarsus und Firmilian von Cäsarea, um ihnen die Beschlüsse mitzuteilen. Firmilian gehört neben Cyprian von Karthago und Dionysius von Alexandrien zu den größten Bischöfen der damaligen Zeit. Während mehr als 30 Jahren (um 232 bis 264) stand er der Kirche von Cäsarea vor, und in der Lösung aller wichtigen kirchlichen Fragen seiner Zeit übte er einen maßgebenden Einfluß aus. In dem Ketzertaufstreite stand er auf der Seite Cyprians und sandte diesem durch Rogatianus einen Brief darüber, in dem er scharf über Papst Stephan urteilte. Dieser hatte auch ihn mit dem Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft bedroht; allein die Drohung kam nicht zur Ausführung.

Unter den kleinasiatischen Bischöfen ragte noch besonders hervor der hl. Gregor der Wundertäter, Bischof seiner Vaterstadt Neocäsarea in Pontus, deren gefeierter Apostel er war. Nachdem er sich in Cäsarea in Palästina, wohin er mit seinem Bruder Athenodorus um 233 gekommen war, durch den Einfluß des Origenes mit Athenodorus zum Christentum bekehrt und in der Schule des großen Alexandriners, für den er eine sehr interessante Dankrede schrieb, eine tüchtige theologische Bildung angeeignet hatte, traf er bei der Rückkehr in seine Heimat dort nur 17 Christen, zu deren Bischof er durch den Bischof Phädimus von Amasia geweiht wurde; er war der erste Bischof von Neocäsarea. Während drei Jahrzehnten (etwa 240—270) wirkte er nun für die Ausbreitung des Evangeliums in seiner Vaterstadt, und bei seinem Tode gab es, nach den Berichten des 4. Jahrhunderts, dort bloß noch 17 Heiden. Um die kirchliche Disziplin fest zu gestalten, verfaßte er seine Epistola canonica. Auch eine Erklärung der Glaubenswahrheiten im Anschlusse an das Symbol, das er beim Unterrichte benutzte, hat er hinterlassen [1]. Am Ausgange des 3. Jahrhunderts lebte ein weiterer kleinasiatischer Bischof, der literarisch tätig war und besonders als Gegner des Origenes bekannt wurde: Methodius von Olympus in Lykien. Er starb um 311 unter Maximinus Daza den Martertod. Von seinen Werken ist nur „Das Gastmahl oder über die Jungfräulichkeit" im griechischen Originaltext vollständig erhalten; größere Bruchstücke des griechischen Textes besitzen wir von den Dialogen „Über den freien Willen" und „Über die Auferstehung". Diese Dialoge sowie vier kleinere Abhandlungen sind in slavischer Übersetzung vorhanden [2].

---

[1] Bardenhewer, Patrologie³ 149 ff. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I 428 ff. Ehrhard, Die altchristl. Literatur 357 ff. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus, Leipzig 1880. Lauchert, Die Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen zwölf Kapitel über den Glauben, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1900, 395 ff. Haidacher, Zu den Homilien des Gregorius von Antiochia und des Gregorius Thaumaturgus, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1901, 367 ff.

[2] Bonwetsch, Methodius von Olympus. I. Schriften, Erlangen 1891; Die Theo=

In Palästina wirkte Ende des 3. Jahrhunderts der gelehrte Pamphilus, Priester von Cäsarea, als Lehrer einer von ihm gegründeten theologischen Schule. Sein hervorragendster Schüler war der Kirchenhistoriker Eusebius. Er war auch mit großem Erfolge bemüht, die Bibliothek von Cäsarea zu vermehren. Im Jahre 309 starb er als Märtyrer; er wurde enthauptet[1].

2. Nach dem Tode des Fabius von Antiochien wurde Demetrianus zum Bischofe gewählt. Auf diesen folgte im Jahre 260 Paulus von Samosata. Dialektisch gebildet, aber hoffärtig, prachtliebend und verschwenderisch, behielt er neben seinem bischöflichen Amte noch das weltliche eines Ducenarius (Obereinnehmers) bei, das ihm 200 Sesterzien eintrug. Derselbe erregte einen neuen trinitarischen Streit durch seine Irrlehren. Ihm galt Christus ebenfalls nur als bloßer Mensch, gezeugt aus dem Heiligen Geiste und aus der Jungfrau geboren. In ihm sollte der göttliche Logos, die Weisheit Gottes (unpersönlich gedacht), gewohnt und in höherem Maße gewirkt haben als in den übrigen Propheten. Diese göttliche Kraft vereinte sich mit Jesus nicht dem Wesen, sondern der Qualität nach, und seine Vergöttlichung war vorherbestimmt. So war „der Logos größer als Christus, der Logos von oben, Christus von hienieden; Christus litt der Natur nach, der Gnade nach wirkte er Wunder". Erst durch die göttliche Gnade und durch eigenes Wirken ward Christus Gott. Die Irrlehre des Paulus erregte großes Aufsehen, wie sein Wandel viele Klagen. Seit 264 beschäftigten sich mit seiner Angelegenheit mehrere Synoden, an denen Firmilian von Cäsarea, Gregor der Wundertäter, Helenus von Tarsus, Hymenäus von Jerusalem, Theoteknus von Cäsarea in Palästina, Maximus von Bostra mit vielen andern Oberhirten teilnahmen. Es gelang anfänglich den versammelten Bischöfen nicht, den schlauen Irrlehrer zu überführen, bis der Priester Malchion auf der Synode von 268 seine Ausflüchte siegreich zurückschlug und ihn völlig entlarvte. Darauf wurde er seines Amtes entsetzt und davon allen Bischöfen Nachricht gegeben. Domnus ward sein Nachfolger. Noch einige Zeit hielt sich Paulus durch die Gunst der Königin Zenobia von Palmyra, die damals in Syrien herrschte; als aber Kaiser Aurelian 272 diese besiegte, mußte er weichen; ein Reskript des Kaisers sprach demjenigen Bischof das „Haus der Kirche" von Antiochien zu, an den der römische Bischof und die Bischöfe in Italien Briefe schickten. Seine Anhänger, Paulianer, Paulianisten, Samosatener genannt, erhielten sich bis an das Ende des 4. Jahrhunderts. Hauptsächlich ward für diese Lehre geltend gemacht, daß man sonst der Lehre von zwei Göttern (dem Ditheismus) verfalle, daß Christus selbst den Vater den allein wahren Gott (Jo 17, 3) und größer, als er selbst sei (ebd. 14, 28), genannt, am Kreuze die Verlassenheit von Gott (Mt 27, 46) beklagt, nach den Evangelien von seiner Jugend an zugenommen habe an Gnade (Lk 2, 52) usw.[2]

---

logie des Methodius von Olympus, in Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, N. F. VII 1, Berlin 1903. Bardenhewer a. a. O. 153 ff.

[1] Bardenhewer a. a. O. 144 f.

[2] Euseb., Hist. eccles. 7, 27—30. Epiph., Haer. 65. Theodoret., Haer. fab. 2, 8. Philastr., De haer. c. 44. — Ducenarius ist procurator (Sueton., In

3. Die schriftstellerische Tätigkeit der früheren Bischöfe Theophilus und Serapion von Antiochien zeigt, daß die theologischen Studien in der Metropole des Ostens, wo tüchtige weltliche Schulen bestanden, ebenfalls in Ehren waren. Zwei Priester dieser Kirche, gelehrt gleich ihrem älteren Amtsgenossen Malchion, der 268 auf der Synode gegen Paulus Samosatenus sich hohen Ruhm erwarb, pflegten am Ausgange des 3. Jahrhunderts hier vor allem die biblischen Studien und insbesondere die hebräische Sprache. Es waren Dorotheus und Lucianus, von denen letzterer 311—312 als Märtyrer zu Nikomedien starb. Sie legten den Grund zu der antiochenischen Gelehrtenschule; Lucian zog zur Verbesserung der Septuaginta den hebräischen Text zu Rate und lieferte eine Bibelrezension, die in Kleinasien und Griechenland von Konstantinopel bis Antiochien als die übliche Ausgabe in Gebrauch kam. Ihm wurde später ein Glaubensbekenntnis beigelegt, das von einigen katholisch, von andern im Sinne des häretischen Subordinatianismus (Arianismus) gedeutet ward. Seine theologische Richtung hat jedenfalls auf den späteren Häretiker Arius, der sein Schüler war, eingewirkt. Frühzeitig machte sich in dieser Schule ein gewisser Gegensatz zur alexandrinischen bemerkbar; es wurde in ihr vor allem die grammatisch-logische Bibelauslegung gepflegt und in der Philosophie mehr auf Aristoteles als auf Platon zurückgegangen. Im 4. Jahrhundert traten diese Unterschiede deutlicher hervor [1].

In Edessa, das seit Anfang des 3. Jahrhunderts ein Mittelpunkt eifriger christlicher Missionstätigkeit bildete, blühte ebenfalls eine für das syrische Sprachgebiet wichtige Schule mit positiv praktischer Richtung auf, die biblische Studien betrieb [2].

Claud. c. 24. Cod. Iust. 10, 19, 1. Dio Cass., Hist. rom. lib. 53, ed. Gottifridus, Pantheon, Basil. 1558, 304 ff. Vales. bei Euseb. a. a. O. 7, 30). — Fragm. Pauli bei Leont. Byz. (Mai, Nova Coll. 7, 1). Routh, Rel. sacr. III, Die antiochenische Synode soll das schon früher, auch von Häretikern (oben S. 185, A. 2), gebrauchte Wort ὁμοούσιον verworfen haben. Mehrere Gelehrte geben dies zu, jedoch soll es nur im Sinne des Paulus geschehen sein, der ὁμοούσιον gleich ταυτούσιον nahm, dadurch die Einheit der Person und den Sohn als eine Eigenschaft des Vaters darstellte, auch οὐσία für Hypostase setzte (vgl. Möhler-Gams, Kirchengesch. I 321), während andere die Angabe bestreiten, da die späteren Zeugen Athanasius (De syn. c. 43), Basilius (Ep. 52), Hilarius (De syn. c. 81 f) leicht durch die zuversichtlich ausgesprochene, von ihnen nicht weiter untersuchte Behauptung der Halbarianer zu Ancyra von 358 haben getäuscht werden können. Verschiedene Ansichten s. bei Feuerlin, Diss. Dei Filium Patri esse ὁμοούσιον antiqui Eccl. doct. in Conc. Ant. utrum negarint, Gotting. 1755. Lib. Fassonius, De voce ὁμοουσίῳ, Romae 1755. Hagemann, Die römische Kirche 463—475.

[1] Über Lucian und Dorotheus vgl. Euseb., Hist. eccles. 7, 32; 8, 13; 9, 6. Sozom., Hist. eccles. 3, 5. Hieron., De vir. ill. c. 77; In Paralip., Praef.; C. Rufin. lib. 2. August., De civ. Dei 18, 43. Chronicon Alexandr., ed. Du Cange 277. Buonaiuti, Luciano martire, la sua dottrina e la sua scuola, in Rivista storico-critica delle scienze teologiche 1908, 830 ff und mehrere Fortsetzungen.

[2] Über syrische Literatur vgl. Didascalia Apost. syriace, ed. de Lagarde, Lips. 1854. Cureton, Spicil. Syriac., Lond. 1855. Cureton and Wright, Anc. Syr. Documents, Lond. 1864. Anc. Syr. martyrolog., ed. Cureton, in Journal of Syr. litt. 1865. S. Duval, La littérature syriaque, Paris 1899.

6. Der Manichäismus.

Quellen. — 1) Acta disputationis Archelai episc. Mesopot. et Manetis haer. (um 276), bei Migne, Patr. gr. 10, 1429 ff. Die Echtheit haben mit Beausobre (Histoire critique de Manichée et du Manichéisme. 2 Bde. 4°. Amsterdam 1734 f) einige Kritiker bestritten; aber nicht bloß der erste Herausgeber Zacagni (Rom 1698), sondern auch viele andere Gelehrte haben sie mit äußeren und inneren Gründen gut verteidigt (vgl. Oblasinski, Acta disputationis Archelai et Manetis. Lips. 1874). 2) Euseb., Hist. eccles. 7, 31. Socrat., Hist. eccles. 1, 22. Hier., De vir. ill. c. 72. 3) Titus Bostr., C. Manich. libri 3 (Migne, Patr. gr. 18, 1069 f). 4) Alex. Lycop., Tract. de placitis Manich. (ebd. 411 f). 5) Cyrill. Hier., Catech. 6, n. 21 f. 6) Epiph., Haer. 66. Theodoret., Haer. fab. 1, 26. 7) August., C. epist. fundam. und in vielen Schriften (Opp. VIII, ed. Maur.). 8) Phot., C. Manich. 1, 11—15, wo außer den genannten griechischen Autoren noch Serapion von Thmuis, Herakleon von Chalkedon (Biblioth. cod. 85) und der Priester Tryphon als Schriftsteller gegen die Sekte genannt werden. 9) Orientalische Quellen bei Herbelot, Biblioth. orient. Par. 1697 f, und Sylv. de Sacy, Mémoires sur diverses antiquités de la Perse. Paris 1793. 10) Arabischer Bericht bei Gust. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften. Aus dem Fihrist (987) des Ibn Abi Ja' Kub an Nadim. Zum erstenmal herausgeg. Leipzig 1862. 11) Salemann, Ein Bruchstück manichäischen Schrifttums im Asiatischen Museum, in Mitteil. der Petersburger Akad. der Wissensch., Leipzig 1904.

Literatur. — Alticottius S. J., Dissert. hist. crit. de antiquis novisque Manichaeis. Romae 1763. Tillemont, Mémoires IV 367 f. Baur, Das manichäische Religionssystem. Tübingen 1831. Colditz, Entstehung des manichäischen Religionssystems. Leipzig 1838. Trechsel, Kanon, Kritik und Exegese der Manichäer. Bern 1832. Wiener Jahrbücher der Literatur 1840. Tüb. Theol. Quartalschr. 1841 544 ff. K. Keßler, Mani. Forschungen über die manichäische Religion. I. Voruntersuchungen und Quellen. Berlin 1889. Ermoni, Manès et le manichéisme, in Revue des quest. histor. LXXIV (1903) 337 ff. Cumont, Recherches sur le manichéisme. I. La cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Khôni. Bruxelles 1908. De Stoop, Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain. (Université de Gand. Recueil de travaux de la Fac. de philosoph. XXXVIII.) Gand 1909. Cumont, La propagation du manichéisme dans l'empire romain, in Revue d'hist. et de littér. relig. 1910, 31—43.

1. Der ethnisierende Gnostizismus hatte seine üppigste Entfaltung im 2. Jahrhundert und noch im Beginne des 3.; nachher brachte er keine neuen Gestaltungen mehr hervor. Aber eine Nachwirkung desselben zeigt sich in dem Manichäismus (der sog. persischen Gnosis), der als ein Versuch erscheint, den persischen Dualismus mit einem gnostisch gefaßten Christentum zu einer Volksreligion zu vereinigen, die zunächst dem unter den Sassaniden sich wieder kräftiger erhebenden Perserreiche, das so oft mit den römischen Kaisern in Kampf verwickelt war, dann aber auch der übrigen Welt geboten werden sollte. Buddhistische, altparsische und elkesaitische Ideen wirkten zusammen, und eine große Gärung regte sich unter den Geistern im Orient, entstanden durch die Berührung mit der Kultur und den Religionssystemen des Westens. Über den Stifter dieser neuen Religion lauten die Berichte der Griechen und die der Morgenländer verschieden; doch kommen sie darin überein, daß derselbe, Mani mit Namen, 277 auf Befehl des Perserkönigs Bahram I. einen schimpflichen Tod fand. — Nach den Abendländern hieß er Cubricus und war ein freigelassener Sklave, der vier von einem sarazenischen Kaufmann Scythianus, einem Zeitgenossen der Apostel, herstammende Religionsbücher von

dessen Schüler und Schreiber Terebinthus oder Buddas geerbt, darauf in Persien sich Manes oder Manichäus genannt und den Inhalt jener Bücher weiter ausgestaltet haben soll[1]. Am persischen Hofe fand er anfangs beifällige Aufnahme; als ihm aber die zuversichtlich übernommene Heilung eines Prinzen mißlang, ward er gefesselt und in den Kerker geworfen. Hier trafen ihn drei vorher ausgesandte Jünger, Addas oder Buddas, Hermeas und Thomas, die ihm berichteten, daß sie bei den Christen am meisten Widerstand gefunden hatten, und ihm nun die Bücher der Christen überbrachten, worauf er dieselben emsig durchforschte und die Stellen von dem verheißenen Tröster für sich auszubeuten beschloß. Mit vielem Gelde bewerkstelligte er seine Flucht aus dem Gefängnisse, entkam nach Mesopotamien, suchte durch seine Jünger wie durch Schriften die Christen für sich zu gewinnen, ward aber genötigt, mit dem Bischof Archelaus von Kaskar zu disputieren, und dabei von diesem besiegt. Bald darauf fiel er jedoch den Soldaten des Perserkönigs in die Hände, der ihn lebendig schinden ließ. — Dagegen war nach persischen Berichten Mani der Sprößling eines vornehmen Geschlechtes der Magier, zeichnete sich als Gelehrter und Maler aus, wurde Christ und Priester, jedoch bald wegen seiner unkirchlichen Ansichten ausgeschlossen. Er kam (270) an den persischen Hof unter Schapur I. (Sapor), mußte aber wegen seiner religiösen Streitigkeiten mit den Magiern fliehen, verbarg sich in der Provinz Turkistan, wo er sein Evangelium abfaßte und mit symbolischen Bildern schmückte; auch nach Indien und China soll er gekommen sein. Nach dem Tode Schapurs I. (272) ging er nach Persien zurück, wo König Hormuz (Hormisdas) ihm geneigt war und ihm ein Schloß zu seiner Sicherheit anwies. Aber als dieser König nach zweijähriger Regierung starb, erwies sich sein Nachfolger Bahram I. (Vararanes) feindselig. Er ließ ihn aus dem Schlosse Daskarrah (Deskereh in Susiana) unter dem Vorwande einer Disputation mit den Magiern vorführen und, da er hier als überwunden erschien, auf die oben bezeichnete Weise hinrichten. — Nach den arabischen Nachrichten von Mohammed-ein-Medim im 10. Jahrhundert, die aus den eigenen Schriften des Mani geschöpft sein sollen, war Mani Sohn des heidnischen Priesters Fonnaq (Futtak) in Babylon, eines Mandäers, und wurde von seinem Vater in der Religion der Mogtasilah (Elkesaiten) erzogen. Ein Engel mahnte ihn schon im 12. Jahre, diese Religion zu verlassen; erst als in seinem 24. Jahre der Engel zum zweitenmal erschien, gehorchte er der Offenbarung und trat als religiöser Reformator auf. Der Gegensatz von gut und bös, wie er in der alten Zendlehre herrschte, blieb ihm Grundlehre, wenn er auch aus pantheistischen Systemen nicht weniges angenommen hat. In späterer Zeit ward sein Leben legendenartig ausgeschmückt; Zoroaster, Buddha, Mani, Helios, Christus wurden identisch genommen; an den Grenzen von Persien und Baktrien fanden sich Spuren des buddhistischen Kultus, die sicher nicht ohne großen Einfluß auf Manis Lehre geblieben sind[2].

---

[1] Die Bücher des Cubricus hat Chwolson (Die Ssabier, St Petersburg 1856) für mandäische Schriften erklärt.

[2] Dem Mani werden folgende Bücher beigelegt: 1) Das Buch der Geheimnisse, syrisch in 22 Abschnitten (Epiph., Haer. 66, n. 2 13. Titus Bostr. ed. de Lagarde I 14); 2) das Buch der Hauptstücke, auch τὸ κεφάλαιον; 3) das (lebendige)

2. Der Manichäismus stellt zwei ewige, gleichgeordnete Grundwesen und ihnen entsprechende Reiche auf: Licht und Finsternis, Ormuzd und Ahriman, mit zahlreichen Äonen auf beiden Seiten. Der Gott des Lichtes ist gut und heilig, erfüllt alles mit Licht als wohltätige Sonne, während der Gott der Finsternis materiell und böse ist (Satan) samt seinen Dämonen. Das Reich des letzteren hat fünf Regionen: die äußerste Finsternis, den dichtesten Schlamm, die heftigen Winde, das zerstörende Feuer, den finstern Rauch. In diesem Reiche herrscht wechselseitige Zwietracht und beständiger Krieg. Bei diesem Kampfe sehen die Dämonen das höhere Licht, das sie anzieht, sie machen Waffenstillstand untereinander und beschließen einen Einfall in das Lichtreich. Zur Abwehr eines solchen Einfalles läßt der gute Gott eine Kraft seines Wesens hervorgehen, die „Mutter des Lebens", die höhere Weltseele, aus der sich der Urmensch entfaltet. Mit fünf reineren Elementen (Licht, Feuer, Wind, Wasser, Erde) ausgerüstet, zog der Urmensch in den Kampf mit der Finsternis; diese entriß ihm aber einen Teil seines Lichtes, welcher sich mit der Materie vermischte und diese bildungsfähig machte. Dadurch trat eine Mischung beider Reiche ein. Dem Urmenschen kam der „lebendige Geist" zu Hilfe, der nun die sichtbare Welt bildete. In dieser ist der Lichtstoff als Seele verbreitet, der Sohn Gottes, der dem Leiden unterworfene Jesus, aus den von der Finsternis geraubten Lichtteilen bestehend, während die geretteten Teile in der Sonne und im Monde sich als der leidensunfähige Jesus befinden. Die letzteren (Iesus impatibilis — der Einfluß der Gestirne) sollen die ersteren (Iesus patibilis) befreien und die alte Grenze wiederherstellen. Ein Abbild der Welt ist der Mensch, den der Fürst der Finsternis mit seiner Genossin (Nebrod) erzeugte und der sowohl das Bild des guten Gottes, die Lichtteile, als auch Bestandteile der Materie in sich trägt, zwei Naturen in sich vereinigt, sowie eine vernünftige und eine unvernünftige Seele hat. Der Fürst der Finsternis hatte nämlich besorgt, die gefangene Lichtnatur werde sich bald wieder freimachen, deshalb seine Genossen beredet, ihm ihren Anteil daran zu überlassen, ihn verschlungen und suchte den größten Teil des Raubes aus der Lichtwelt in Adam festzubannen. Dann erzeugte er die Eva aus der Hyle in der Absicht, den Adam durch Wollust zu fesseln, die in ihm wohnende Lichtnatur zu zersplittern und ihr durch solche Schwächung die Befreiung unmöglich zu machen. Die Sinnlichkeit Adams wurde aufgereizt, durch Zeugung und Fortpflanzung die gefangene Lichtnatur (Weltseele) immer mehr individualisiert, durch zahllose Gefängnisse (die Leiber) die Kraft zur Wiedererhebung geschwächt. Die erste Begattung war auch die erste Sünde. Die Menschen waren aber gleichwohl noch nicht verloren; die Übertretung des Verbotes, von der bezeichneten Frucht zu essen, ging von ihrer höheren Natur, vom guten Gott aus. Die aus seinem Reiche stammende Lichtseele kann nicht ganz der Materie unterliegen und von der bösen Seele nicht bewältigt werden. Der Mensch hat im Gegensatze zu den übrigen Wesen die durch die ganze Natur verbreiteten Lichtfunken konzentrierter in sich, wird sich seines höheren Ursprunges und seiner Aufgabe bewußt, diese Lichtteile vielmöglich in sich zu vereinigen und so auch die Natur mit sich in das Lichtreich zurückzuführen. Er sündigt, doch nicht eigentlich er, sondern der ihn beherrschende Kerker samt der bösen Seele; das Sündigen ist bloßes Nachgeben aus Schwäche, und daher wird ihm bei bloßer Reue leicht Verzeihung zu teil. Durch sich selbst konnte die gefangene Lichtseele sich nicht mehr befreien. Daher stieg der in der Sonne thronende Christus, die durch die Materie nicht befleckte Lichtseele, der

---

Evangelium; 4) der Schatz des Lebens (Fragm. bei August., De natura boni c. 44; De actis c. Felice Manich. 1, 14. Evod., De fide n. 5); dazu mehrere Briefe ad Oddam, ad filiam Menoch, ad Zebenem, Epist. fundamenti, ad Marcellum (Epiph. a. a. O. n. 6. Acta disput. Arch. et Man. n. 5). Fragm. bei Fabric., Bibl. gr., ed. Harless VII 312 f. Mai, Nova Coll. VII 1 17 69.

Iesus impatibilis, zu den durch Heidentum und Judentum irregeführten Menschen herab; er hatte nur einen Scheinkörper und litt auch nur scheinbar; er lehrte, wie die Menschen immer mehr von der Materie entfesselt werden und wie sie einst in ihre himmlische Heimat zurückkehren können. Aber schon seine Apostel (verächtlich „Galiläer" genannt) verstanden seine Lehre nicht recht; die späteren Christen verfälschten sie noch mehr. Dies voraussehend, hatte Christus, der Sohn des ewigen Lichtes, der Menschensohn, einen Tröster (Paraklet) verheißen, der nun in Mani erschienen ist zur Wiederherstellung seiner unverfälschten Religion. Die Vollkommenen, die sich der materiellen Banden entledigt haben, kommen zuerst in Sonne und Mond, dann in den vollkommenen Äther und in das reinste Lichtreich; die übrigen aber müssen aus einem Körper in den andern wandern, in Pflanzen und Tiere. Nach Beendigung des Läuterungsprozesses wird die sichtbare Schöpfung durch Feuer verzehrt [1].

Die Manichäer verwarfen das Alte Testament gänzlich, das Neue galt ihnen teils für unecht teils für interpoliert; sie sahen darin vom bösen Archon beigemischtes Unkraut, Akkommodationen Christi und der Apostel an die Vorurteile der Juden, sowie Mißverständnisse der noch unreifen Jünger. Sie beriefen sich hie und da auf Paulus und die kanonischen Evangelien, mehr aber noch auf die apokryphen; der Apostelgeschichte des Lukas stellten sie eine andere von Lucius oder Leucius entgegen [2]. Für kanonisch galten ihnen die Schriften Manis. In der Folge war die manichäische Literatur sehr reich; sie konnte bei der inneren Verwandtschaft auf die Schriften vieler Gnostiker sich stützen, aus ihnen die Verwerfung des Judentums, die Umdeutung der neutestamentlichen Schriften, die Mischung der beiden Reiche des Lichtes und der Finsternis zu begründen suchen. Die Manichäer lehnten sich oft an katholische Ausdrucksweisen über Christus an; sie bekannten die drei göttlichen Personen, Vater, Sohn und Heiligen Geist, wenn auch bloß äußerlich, da die beiden letzteren nur als Emanationen der ersteren oder nach späterer Auffassung (bei Faustus) alle drei nur als verschiedene Namen erschienen, welche die im höchsten Lichte, in Sonne und Mond, sowie im reinen Äther verbreitete Gottheit bezeichneten. Sie priesen noch mehr ihren Vernunftglauben gegenüber dem kirchlichen Lehramte, während sie eben nur an dessen Stelle die Autorität ihres Mani setzten, dessen Todestag alljährlich im März als Fest des Lehrstuhls (Kathedra, Bema) gefeiert ward.

3. Ganz den Glaubenssätzen entsprechend war die Sittenlehre dieser Sekte. Hauptaufgabe des Menschen war Befreiung von den Banden der Materie, um der Lichtseele das Übergewicht über die böse Seele zu verschaffen; Mittel das dreifache „Siegel des Mundes, der Hand, des Schoßes", wie es Jesus gelehrt haben sollte. Durch das Siegel des Mundes wurde jede Lästerung, besonders des Parakleten, sowie der Genuß von Fleischspeisen und berauschenden Getränken verboten;

---

[1] Fragm. a. a. O. Mani wollte der Paraklet sein (Ep. fundam. bei August., C. epist. fundam. c. 5. Vgl. Euseb. a. a. O.). Sicher ist der Heilige Geist, auch Spiritus potens (August., C. Faust. 20, 9), vom Paraklet unterschieden. Über die Aufgabe des Menschen vgl. Ep. ad filiam Menoch bei August., Op. imperf. III, 172 177; Acta s. disput. c. Fortun. Manich. 2, 21. Secundin., In ep. ad August. § 2. Die Lehre von der guten und der bösen Seele hat auch der Perser Araspas bei Xenoph., Cyropaed. 6, 1 21.

[2] Betreffs des Kanons sagt Faustus bei August., C. Faust. Manich. 32, 9: Nobis Paracletus ex Novo Test. promissus perinde docet, quid accipere ex eodem debeamus et quid repudiare. Das Thomasevangelium war nach Cyrill., Catech. 4, c. 36 ein manichäisches Machwerk, nach 6, c. 31 dem Thomas, Schüler des Mani, zugehörig. Die Manichäer hatten ferner ein Evangelium Philippi (Timotheus Presb. und Leontius bei Fabric., Cod. apocr. Novi Test. I 139 142 376 f) und *Περίοδοι τῶν ἀποστόλων* von Leucius (August., De actis cum Felice Manich. 2, 6), sowie *Περίοδοι Θωμᾶ* (August., C. Adimant. Manich. c. 17; C. Faust. 20, 79. Fabric. a. a. O. I 819—828).

die Vollkommenen sollten sich mit Feld- und Baumfrüchten begnügen, nicht auf weichen Betten, sondern auf Stroh und Matten schlafen, schlechte Kleider tragen und häufig fasten. Das Siegel der Hand legte die Pflicht auf, alles Tier- und Pflanzenleben zu schonen, keinen Feldbau noch sonstige knechtische Arbeiten zu verrichten, dem Besitze irdischer Güter zu entsagen, körperliche Ruhe zum Behufe eines beschaulichen Lebens zu pflegen. Das Siegel des Schoßes gebot Keuschheit und Enthaltung von der Ehe oder wenigstens vom Kindererzeugen und Kindergebären. Es war aber doch fleischliche Vermischung gestattet, nur die Geburt von Kindern sollte verhindert werden. Die Last dieser Entbehrungen trugen aber nur die Auserwählten oder Vollkommenen (Eingeweihte, perfecti, electi), während die Katechumenen oder Hörer (auditores) davon freiblieben. Letztere durften alles tun, was zur Verpflegung der Auserwählten diente, von denen sie dafür Vergebung ihrer Sünden erhielten. Die meisten blieben so lange als möglich Hörer. Diese wurden durch mystische und allegorische Vorträge vorbereitet. Der exoterische Kult war einfach, ohne Altäre und Riten; am Sonntag wurde gefastet. Der esoterische Gottesdienst wurde ängstlich geheim gehalten, er ward mit wilder Ausschweifung begangen. Die Manichäer hatten verschiedene Symbole bei ihrer Aufnahme, eine eigene Taufe mit Öl, ein Abendmahl mit Ausschluß des Weines, dazu besondere Erkennungszeichen unter sich bei Darreichung der rechten Hand. Es bildete sich ein eigenes Kirchentum im Gegensatze zur christlichen Kirche mit einer besondern Hierarchie aus. An der Spitze stand der Großmeister Mani, der Paraklet, der zwar nicht sofort nach seiner Hinrichtung, aber doch später einen Nachfolger fand. Ihn umgaben zwölf Magister oder Apostel, unter ihnen standen die Bischöfe (72), dann Priester, Diakonen, Evangelisten, die Auserwählten überhaupt.

Diese gefährliche Sekte zog durch den Schein ihrer Aszese, durch die historische Form der Darstellung des Unbegreiflichen, durch das Versprechen höherer Weisheit und den Reiz des Geheimnisvollen in ihren Gebräuchen und Lehren viele zu sich heran und ward in Persien wie im römischen Reiche verbreitet, wo man sie als höchst gefährlich erkannte[1]. Schon Kaiser Diokletian erließ 296 gegen diese Sekte, welche viel Schändliches enthalte, die Unzucht der Perser einführe und Unruhen erzeuge, ein strenges Edikt, das die Häupter samt allen ihren Schriften zu verbrennen, ihre Anhänger zu enthaupten und deren Güter zu konfiszieren befahl[2]. Diesem Edikt, das in der Folge andern Ketzergesetzen als Muster diente, schlossen sich später noch andere gegen die manichäischen Zusammenkünfte an, da die Sekte sich nicht nur im stillen fortpflanzte, sondern auch noch in viele andere Provinzen, namentlich in das prokonsularische Afrika, sich verbreitete, während sie aus politischen Gründen im Perserreiche Schutz und festen Bestand gewann.

7. Der Gottesdienst im 3. Jahrhundert. Taufe und Katechumenat; Arkandisziplin; Eucharistie und andere Kulthandlungen; Festkreis.

Quellen. — Tertull., De baptismo und Stellen aus andern Schriften. Einzelne Stellen aus den Schriften des Origenes und des hl. Cyprian. Didascalia Apostolorum, in deutscher Übersetzung herausgeg. von Achelis und Flemming, in Texte und Untersuch. XXV, 2, Leipzig 1904; ed. Funk (mit den Constitutiones Apostolorum). 2 Bde. Paderborn 1906. E. von der Goltz, Die Taufgebete Hippolyts und andere Taufgebete der alten Kirche, in Zeitschr. für Kirchengesch. 1906, 1—51. Konzil von Elvira, bei Hefele, Konziliengesch. I (2. Aufl.) 148 ff.

---

[1] August., De haer. ad Quodvultdeum c. 46, De moribus eccles. cath. et de moribus Manich. libri 2.

[2] Über das Edikt Diokletians vgl. Ambrosiaster, In 2 Tim 3, 7. Hugo, Ius civ. anteiustin. II, Berol. 1815, 1463.

Literatur. — Allgemeines über Liturgie, Taufe und Eucharistie siehe oben S. 111. Varaine, L'épiclèse eucharistique. Étude de théol. positive et d'hist. liturgique. Brignais 1910. — Katechumenat s. oben S. 242. Ferner: Funk, Die Katechumenatsklassen des christl. Altertums, in Kirchengesch. Abhandl. I 209—241; dazu Tüb. Theol. Quartalschr. 1899, 434—443. — Arkandisziplin: Schelstrate, De disciplina arcani. Romae 1685. G. Th. Meier, De recondita veter. Eccles. theol. Helmstad. 1670. Fromann, De discipl. arc. in veter. Eccles. Ienae 1833. R. Rothe De discipl. arc. Heidelb. 1841. Bonwetsch, Wesen, Entstehung und Fortgang der Arkandisziplin, in Zeitschr. für histor. Theol. 1873 II 203. Huyskens, Zur Frage über die sog. Arkandisziplin. (Progr.) Münster i. W. 1891. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum. Göttingen 1894. G. Wobbermin, Religionsgeschichtl. Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen. Berlin 1896. Gravel, Die Arkandisziplin. I. Tl: Geschichte und Stand der Frage. (Diss.) Lingen a. Ems 1902. Batiffol, La discipline de l'arcane, in Études d'hist. et de théol. positive I, 4e éd., Paris 1906. Funk, Das Alter der Arkandisziplin, in Kirchengesch. Abhandl. und Untersuch. III, Paderborn 1907, 42—57. B. di Dario, La disciplina dell' arcano, in Scuola cattolica, 4a ser. XVI (1909) 3—32. — Festtage: Kellner, Heortologie (oben S. 248). H. Usener, Religionsgesch. Untersuchungen. I. Das Weihnachtsfest. Bonn 1889. 2. Aufl. 1911. S. Bäumer, Das Fest der Geburt des Herrn, in Katholik 1890 I 1—25. P. de Lagarde, Altes und Neues über das Weihnachtsfest, in Mitteilungen IV (1891) 241 bis 323. Usener, Sol invictus, in Rhein. Museum für Philologie LX (1905) 465 ff. Vacandard, Les fêtes de Noël et de l'Epiphanie, in Revue du clergé français LII (1907) 593 ff; LIII (1908) 5 ff. A. de Santi, Sull' origine delle feste Natalizie, in Civiltà cattol. 1907 II 322 ff mit mehreren Fortsetzungen.

1. Mit der wachsenden Zahl der bekehrten Heiden, die um Aufnahme in die Kirche nachsuchten, wurde das Katechumenat, die der feierlichen Initiatio vorausgehende Zeit der Prüfung und des Unterrichtes, fester organisiert. Wer sich bei dem Bischofe oder Priester zum Empfange der Taufe meldete, ward nach vorgenommener Prüfung mit dem Kreuzzeichen bezeichnet und einem Kleriker (doctor audientium[1]), seltener Laien, zum Unterrichte zugewiesen. Man war bemüht, eine bußfertige und demütige Gesinnung in den Katechumenen hervorzurufen und die allgemeinsten Wahrheiten über Gott, Weltschöpfung, Sündenfall usw. tief einzuprägen, während die Lehren über die feierliche Taufe und über die Eucharistie bis nach der vorgenommenen Initiatio vorbehalten wurden. Fasten und Gebet neben der Unterweisung bezeichnete schon Justinus als die allgemein übliche Vorbereitung. Von den Gläubigen blieben die Katechumenen noch gesondert, auch im Gebete, da das Herz des Ungetauften noch unrein, Wohnung der Dämonen[2] war, weshalb auch die Exorzismen und die Abschwörung des Teufels für die Katechumenen gefordert wurden[3]. Fragen und Antworten, die Absagung an den Satan und die Hingabe an Christus sind sicher sehr alt (vgl. 1 Petr 3, 21). Die Dauer dieser Prüfungszeit war unbestimmt; es konnte aber von den Kirchenvorstehern für bestimmte Fälle, z. B. bei schwerer Versündigung der Kandidaten, eine längere Dauer angeordnet werden, wie auch bei gefährlicher Erkrankung eine kürzere; in Spanien setzte

[1] Bei Cypr., Ep. 29. [2] Barnab., Ep. c. 16.

[3] Tertull., De idol. c. 11; De cor. mil. c. 3 11; De spectac. c. 4. Orig., In Ios. hom. 24, n. 1 (Migne, Patr. gr. 12, 940). Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual, in Studien zur Gesch. und Kultur des Altertums III, Paderborn 1909, 1—2.

das Konzil von Elvira (ca 300) zwei Jahre fest. Die Katechumenen durften die gottesdienstlichen Versammlungen besuchen und die Vorträge anhören, überhaupt dem ersten Teile der Liturgie (Katechumenenmesse bis zum Offertorium) anwohnen, nach welchem die auf dem Boden Knienden mit einem besondern Gebete entlassen wurden. War die Vorbereitung beendet und der Kandidat durch den Klerus zum Empfange der Taufe zugelassen (electi), so erhielt der Täufling das Apostolische Glaubensbekenntnis und das Gebet des Herrn, die er auswendig wissen mußte; ersteres hatte er vor der Taufe öffentlich abzulegen[1].

Die feierliche Taufe begann mit der Abschwörung, in welcher der Täufling allem Heidentum entsagte, und mit dem Bekenntnis des christlichen Glaubens. Nach der Abschwörung und der Hingabe an Christus ward der Täufling mit Öl gesalbt, dann mit Wasser getauft[2]. Die Neugetauften, denen schon frühzeitig Paten[3] zur Seite standen, erhielten den Friedenskuß, in einigen Kirchen auch Milch und Honig gemischt. Wohl konnte die Taufe an jedem Orte vorgenommen werden; gewöhnlich ward sie feierlich in einem eigenen Raum in der Nähe des gottesdienstlichen Versammlungsortes vollzogen, da man bald danach die Neugetauften zu den versammelten Gläubigen führte. An das Taufbad schloß sich die mit Handauflegung verbundene, durch den Bischof vorgenommene Salbung (Firmung), worauf die Neugetauften zum erstenmal an der ganzen eucharistischen Liturgie teilnahmen und das eucharistische Mahl empfingen. Wurde die Taufe feierlich gespendet, so geschah es in der Regel zu Ostern (am Karsamstag), später auch um Pfingsten wie (im Orient) am Epiphaniefest, durch den Bischof oder Priester; ward aber im Notfalle getauft, so konnte es an jedem Tage geschehen und auch durch andere Personen[4].

Bei der hohen Wichtigkeit und Notwendigkeit des Taufsakramentes, welches nur einen Ersatz in der Bluts- oder Begierdstaufe fand[5], war die Frage sehr wichtig, wer gültig und erlaubterweise taufen könne. Im Grunde genommen konnte jeder gültig taufen, der in der rechten Weise natürliches Wasser gebrauchte und die Form dazu aussprach; hie und da zeigten sich aber doch Bedenken.

---

[1] Das Symbolum war gewöhnlich das apostolische, in verschiedenen Rezensionen (römisch, afrikanisch, aquilejanisch bei Rufin, orientalisch) vorhanden. Vgl. Iren., Adv. haer. 1, 10, 1. Tertull., De praescript. haer. c. 13; Adv. Praxeam c. 2; De virgin. veland. c. 1. Orig., De princ., Praef. Greg. Thaumat., Expos. fidei. Cyrill. Hier., Catech. 6. Caesar. bei Socrat., Hist. eccles. 1, 8. Alex. ebd. 1, 26. Ant. bei Cassian., De incarn. 6, 1272. Denzinger, Enchirid.[10] 1—11. Ansätze zum Symbolum bei Mt 28, 19; Apg 8, 37; 1 Tim 3, 16; 6, 12; 1 Petr 3, 21. Iren. a. a. O. 1, 1—3. Über das Abfragen des Symbolums vgl. Tertull., De cor. mil. c. 3; De resurr. carn. c. 48. Euseb., Hist. eccles. 7, 9. Cypr., Ep. 69, c. 7, ed. Hartel S. 756. Siehe oben S. 210 f die Literatur über das Symbolum.

[2] Cypr., Ep. 70, c. 1, S. 767.

[3] ἀνάδοχοι, χειραγωγοί, sponsores, fideiiussores, susceptores, patrini (Tertull., De bapt. c. 18).

[4] Über Ort, Zeit und Spender der Taufe vgl. Tertull. a. a. O. c. 4 17 19.

[5] Über den baptismus sanguinis et flaminis vgl. Tertull. a. a. O. c. 12 14. De rebaptism. c. 14 f (Opp. Cypr., ed. Hartel p. III, S. 87). Cypr., Praef. de exhort. mart. ad Fortun. c. 4, S. 319; Ep. 73, c. 21 23, S. 794 796; Ep. 57, c. 4, S. 653.

Das Konzil von Elvira verlangte, im Notfalle sollten zunächst solche Laien taufen, die nicht zweimal verheiratet und nicht im Stande der Todsünde seien; natürlich hatten immer Priester vor Diakonen, diese vor niederen Klerikern, Kleriker vor den Laien den Vorzug [1].

2. Wie bei der Vorbereitung zur Taufe, sorgten die alten Christen bei ihrer bedrängten Lage überhaupt der Weisung des Herrn (Mt 7, 6) gemäß eifrigst dafür, daß die Geheimnisse der Religion und ihre gottesdienstlichen Gebräuche, besonders die Sakramente der Taufe und der Eucharistie, die christlichen Mysterien, nicht der Entweihung und dem Gespötte der Ungläubigen preisgegeben würden. So bildete sich schon frühzeitig die Geheimdisziplin, die im 3. Jahrhundert als festbestehende Einrichtung erwähnt wird [2]; die unklaren und irrigen Gerüchte der Heiden über das, was bei den christlichen Zusammenkünften vorgehe, die in den nicht bloß vor Getauften gehaltenen Vorträgen vorkommenden Äußerungen: „Es wissen es die Eingeweihten, die Gläubigen kennen es", sprechen für den Ursprung dieser Einrichtung in sehr alter Zeit. Je schwerer der Gegenstand einer Lehre und einer kirchlichen Handlung für den menschlichen Verstand erfaßbar war, desto mehr mußte diese auch bei den Häretikern beobachtete Zurückhaltung ihr Recht beanspruchen. Ein direkter Einfluß des heidnischen Mysterienwesens, wie ihn neuere protestantische Forscher nachweisen wollen, ist nicht anzunehmen.

3. Der längere Gebrauch in der Darbringung der Eucharistie führte zu einer fest ausgebildeten und im wesentlichen früh konstant gewordenen Praxis bei der Feier des eucharistischen Opfers. Die ganze Entwicklung knüpfte naturgemäß an die Übung an, die bereits in der apostolischen Zeit in ihren Grundlinien vorhanden war und in den Quellen des 2. Jahrhunderts ebenso deutlich bezeugt wird: Lesungen aus den heiligen Büchern mit Gesängen und Fürbitten, Darbringung der Opfergaben, das eucharistische Gebet des Bischofs über die Opfergaben von Brot und Wein, Brechen des Brotes und Genuß des eucharistischen Mahles durch die Anwesenden (oben S. 245 f).

Durch Vergleich der kurzen Ausführungen in der syrischen Didaskalia (Mitte oder zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts) und der gelegentlichen Andeutungen bei den kirchlichen Schriftstellern des 3. Jahrhunderts mit der uns näher bekannten Form der Liturgie um die Mitte des 4. Jahrhunderts gewinnen wir ein ziemlich vollständiges Bild der eucharistischen Opferfeier im 3. Jahrhundert. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß bei Übereinstimmung in den wesentlichen Zügen Verschiedenheiten im einzelnen sich vorfinden zwischen der römisch-abendländischen und der orientalischen, syrisch-kleinasiatischen Form der Feier, die im 4. Jahrhundert zu fest ausgeprägten verschiedenen Typen der Liturgie führten.

---

[1] Tertull. a. a. O. c. 17. Conc. Elib. c. 38. Ob qui lavacrum suum integrum habet zu übersetzen ist: „der sein Taufbad nicht (durch Abfall) befleckt hat" (Hefele, Konziliengeschichte I² 171), oder aber: „der eine gültige Taufe empfangen hat", mag streitig sein.

[2] Tertull., De praescr. c. 41; Apol. c. 7; Ad uxor. 2, 5. Orig., C. Cels. 1, 7 f; 3, 32; 6, 6; 8, 56; In Rom. l. 5, n. 8; In Lev. hom. 9, n. 10; hom. 13, n. 3; In Exod. hom. 8, n. 4. Vgl. Batiffol und Funk oben S. 334. Letzterer tritt gegen ersteren für das Bestehen der Arkandisziplin gegen Ende des 2. Jahrhunderts ein.

Zuerst fand die Verlesung alttestamentlicher Stücke statt, wobei nach Verlesung von einzelnen Abschnitten ein Psalm gesungen ward; dann folgten Lesestücke (Lektionen) aus der Apostelgeschichte oder den apostolischen Briefen (Epistel), darauf das Evangelium, an welches sich eine durch den Bischof oder durch Priester gehaltene erbauende und belehrende Ansprache (Homilie) anschloß. Darauf mußten sich die Katechumenen und die Büßer entfernen; die Katechumenenmesse war zu Ende, es begann die der Gläubigen[1]. Sie ward eröffnet mit einem allgemeinen Gebete; dann brachten die Diakonen die Opfergaben zum Altar, während andere die Ruhe aufrecht hielten. Während der Feier ward der Friedenskuß gegeben. Es wurden Gebete gesprochen für die Kirche und die gesamte Welt, für die geistliche und weltliche Obrigkeit. Dann folgte die eigentliche Opferfeier mit Gebeten des Bischofs und Antworten der Gemeinde, mit dem feierlichen eucharistischen Gebete des Bischofs gefolgt vom Brotbrechen und der Kommunion, zu welcher die einzelnen in bestimmter Ordnung heranschritten, während Psalmen gesungen wurden. Darauf kamen Schlußgebete und der feierliche Segen. Wir können die ältesten feststehenden Formularien nicht mehr im einzelnen nachweisen; in der Hauptsache müssen sie aber bei der Übereinstimmung der abendländischen und morgenländischen Quellen in ein sehr hohes Alter hinaufreichen, namentlich das eucharistische Gebet (Präfation und Kanon unserer Messe). Die einzelnen Bischöfe konnten Zusätze machen und so, namentlich im Orient, die Zahl der Gebete beträchtlich erweitern. Die Oblationen brachten alle Gläubigen dar; dies galt als Vorrecht der in ungestörter Gemeinschaft mit der Kirche Befindlichen. In den Gebeten ward sowohl der Lebendigen als der Verstorbenen gedacht (Kommemorationen), für welche früh eigene Namenregister (Diptychen) eingeführt wurden[2].

4. Die eucharistische Feier bildete die eigentliche Kultushandlung der Kirche, die stets am Sonntag in feierlicher Weise begangen ward und an der alle Gläubigen, die in der kirchlichen Gemeinschaft waren, Anteil nahmen (s. oben S. 247). Im Laufe des 3. Jahrhunderts entwickelte sich der kirchliche Festkreis, indem neben dem Osterfeste andere Tage zur Erinnerung an den göttlichen Heiland und seine Erlösungstätigkeit begangen wurden: der Tag der Erscheinung des Herrn (Epiphanie), im Orient am 6. Januar gefeiert, dem in Rom Weihnachten, am 25. Dezember als Geburtsfeier des Herrn begangen, entsprach, und der Tag der Himmelfahrt Christi; auch der Sonntag, mit welchem die fünfzigtägige Festzeit nach Ostern schloß

[1] Missa kommt in der vorkonstantinischen Zeit noch nicht vor als Bezeichnung der eucharistischen Handlung; das Wort behielt bis Ende des 4. Jahrhunderts jedenfalls die Bedeutung von „Entlassung". Vgl. Funk, Die Anfänge von Missa = Messe, in Kirchengesch. Abhandl. und Untersuch. III 134 ff und die dort erwähnten Untersuchungen. Weiteres unten Zweites Buch, I. Abschn., § 14.

[2] Die Worte unserer Präfation Sursum corda kennt Cyprian (De dom. orat. c. 31, ed. Hartel 289). Über apostolische Gebräuche bei der Liturgie vgl. Basil., De Spiritu Sancto c. 27; Chrysost., In 1 Cor. hom. 31; Hom. de incomprehens.; August., Ep. 119 ad Paulin.; Symmach., Ep. 11 ad episc. Gall. Manche von Cyrill von Jerusalem in seinen mystagogischen Katechesen und von den Apostolischen Konstitutionen erwähnten liturgischen Gebräuche reichen sicher in die vorkonstantinische Zeit zurück.

(Pfingsten), wurde in besonderer Weise begangen. Klar bezeugt sind diese Festtage im 4. Jahrhundert, so daß der Ursprung derselben ohne Zweifel in die vorkonstantinische Zeit fällt. In Spanien beschlossen einige die Festfeier mit dem Tag der Himmelfahrt Christi; aber die Synode von Elvira (ca 300) gebot can. 43, daß auch der fünfzigste Tag nach Ostern (Pfingsten = Pentekoste) gefeiert werden müsse[1]. Im Orient wurde frühzeitig zuerst das Fest der Epiphanie am 6. Januar gefeiert; ob zuerst von den Basilidianern oder von den Katholiken, ist streitig[2]. Diese hohen Feste wurden meistens am Vorabend schon gefeiert mit Nachtwachen (Vigilien, Pannychides)[3].

5. Neben die eucharistische Feier traten andere kirchlich-liturgische Verrichtungen, die aus dem religiösen Leben der Kirche hervorgewachsen sind und sich im 3. Jahrhundert fest ausgestalteten. Dahin gehört die feierliche Lossprechung und die Wiederaufnahme der öffentlichen Büßer nach vollendeter Bußzeit in die kirchliche Gemeinschaft durch Handauflegung und durch Gebete des Bischofs in Anwesenheit der versammelten Gläubigen. Ferner der über den christlichen Ehebund ausgesprochene kirchliche Segen mit entsprechenden Gebeten. Zu diesen auf der kirchlichen Überlieferung seit der apostolischen Zeit beruhenden religiösen Handlungen kam im 3. Jahrhundert eine neue, für einen besondern Stand im christlichen Volk eingeführte kirchliche Zeremonie hinzu: die Übergabe des Schleiers an gottgeweihte Jungfrauen, welche zur Zeit Cyprians unter besondern Gebeten in dem Versammlungsort der Gläubigen geschah.

6. Die Sorge der Kirche für das geistige Wohl ihrer Kinder äußerte sich in besonderer Weise im Augenblicke des Todes der Gläubigen, wie auch der Einfluß der religiösen Überzeugung, welche die Christen durchdrang, in der

---

[1] Zu Conc. Elib. can. 43 vgl. Hefele, Konziliengeschichte I² 174.

[2] Weihnachten war in Rom (nach Ambros., De virg. 3, 1) sicher unter Liberius, ja schon viel länger nach alter Tradition (August., De Trin. 4, 5) in Gebrauch. Duchesne (Bulletin critique 1890, 41 f) zieht aus dem Umstande, daß die Depositio martyrum im Chronographen des Philokalus am 25. Dezember beginnt, und entsprechend die Depositio episcoporum am 27. Dezember, den Schluß, daß der 25. Dezember als Natalis Domini schon im 3. Jahrhundert gefeiert worden sei. Die Annahme, das Weihnachtsfest sei ein Surrogat für die heidnischen Brumalien (natalis invicti solis) gewesen, denen die Saturnalien vom 17.—24. Dezember und die Sigillarien am 24. Dezember (ein Bilder- und Puppenfest, vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum 548) sich anschlossen (Usener, Religionsgesch. Untersuch., oben S. 334), ist nirgends erwiesen worden. Die Väter haben immer selbständig die Bedeutung des Kirchenfestes entwickelt und hervorgehoben, daß es in das Wintersolstitium falle, da die Geburt Christi in der Zeit der längsten Nächte (vermöge des herrschenden Unglaubens) und der kürzesten Tage (Hinweis auf die noch schwache und dämmernde Erkenntnis) sich ereignet habe (Greg. Nyss., Opp. III 340. August., Sermo 190, n. 1). Doch kann sehr wohl die bei den Vätern öfter wiederkehrende Auffassung Christi als der „wahren, neuen Sonne" (Cypr., De orat. dom. c. 35; Ambros., Sermo 7, 1, 3, bei Migne, Patr. lat. 17, 614) die Römer veranlaßt haben, die Geburtsfeier des Herrn auf den als Natalis solis von den Heiden begangenen 25. Dezember, wegen der Ähnlichkeit des Vorganges in der Natur mit dem auf geistigem Gebiete, zu verlegen (Kellner, Heortologie 112).

[3] Tertull., Ad uxor. 2, 4. Lactant., Institut. div. 7, 19. Constitut. apost. 5, 19. Hieron., In Matth. 25, 6.

Behandlung der leiblichen Überreste der Verstorbenen sich zeigte[1]. Wie bei andern wichtigeren Vorkommnissen des Privat- oder Familienlebens, so übernahmen auch in Betreff der Leichenfeier die Gläubigen jene Sitten, welche sie vorfanden (Abschiedsrufe, Traueräußerungen, Waschen und Aufbahren der Leiche) mit Ausschluß alles dessen, was zum Heidentum und Götzendienst gehörte. Bei dem Gebetsleben der alten Kirche ist als selbstverständlich anzunehmen, daß beim Hinscheiden der Seele die Anwesenden Gott und Christus dieselbe im Gebete empfahlen; zu den Abschiedsrufen: Ave, Vale! kamen Wünsche mit christlichem Charakter hinzu: Pax tecum, Pax tibi! Tertullian erwähnt es als eine allgemeine und althergebrachte Sitte, daß ein Priester beim Sterbebette vor und nach dem Hinscheiden Gebete verrichtete[2]. Bei der Leichenfeier nahmen die Angehörigen, Freunde und Bekannten des Verstorbenen im Vereine mit armen Brüdern ein gemeinsames Liebesmahl ein. Dazu kam jedenfalls im Laufe des 2. Jahrhunderts der Gebrauch, eine oblatio für den Verstorbenen darzubringen, welche nach dem Zusammenhange der Stellen bei Tertullian, der dieselbe zuerst bezeugt, und nach den Parallelstellen bei Cyprian[3] nichts anderes war als die eucharistische Feier, die von einem Priester unter Teilnahme der Verwandten und Bekannten des Verstorbenen dargebracht, und bei welcher der hingeschiedenen Seele besonders gedacht wurde. Statt der parentalia und anderer Gedächtnistage, die zu Ehren der Manen der Verstorbenen bei den Heiden gefeiert wurden, erneuerten die Christen an bestimmten Tagen, besonders am Jahrestage, jene Feier der oblatio und der agape funebris, die äußerlich mit den parentalia große Ähnlichkeit hatten und diesen in ihrem Ursprunge offenbar nachgebildet wurden, nur mit christlichem Charakter und im Geiste des christlichen Glaubens an das Jenseits und an die Verheißungen des Herrn in Bezug auf die Seligkeit.

Wenn diese religiöse Feier zum Gedächtnis der Verstorbenen am Begräbnistage und am Jahrestage der Beisetzung einem Märtyrer galt, war die Beteiligung der christlichen Gemeinde eine größere, und die Gebete nahmen angesichts des Triumphes des Blutzeugen und der besondern Stellung der Märtyrer zu Christus im Himmelreiche einen andern Charakter an, entsprechend den Gefühlen und Empfindungen, die das christliche Herz dabei empfand. Dies ist der Anfang der besondern lokalen Festfeier zur Ehre der Märtyrer an deren Todestag, welche auf die weitere Entwicklung der Liturgie von großem Einfluß wurde[4]. Wir finden im 3. Jahrhundert in allen Teilen der Kirche die jährlichen Feste der Märtyrer gefeiert am Jahrestage ihres Todes als lokale

---

[1] L. Ruland, Gesch. der kirchl. Leichenfeier, Regensburg 1901.

[2] Tertull., De anima c. 51.

[3] Tertull., De monogamia c. 10; De corona c. 3; De exhortatione castitatis c. 11. Cypr., Ep. 1 u. 12.

[4] Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, Mainz 1900. M. v. Wulf, Über Heilige und Heiligenverehrung in den ersten christl. Jahrhunderten, Leipzig 1910. Gegen Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche, herausgeg. von Anrich, Tübingen 1904, s. oben S. 250 A. 1. Dufourcq, La christianisation des foules. Étude sur la fin du paganisme populaire et sur les origines du culte des saints, Paris 1903 (Science et religion).

Feierlichkeit der Gemeinde, welcher der Blutzeuge angehörte[1]. Die Feier bestand ebenfalls hauptsächlich in der Darbringung des eucharistischen Opfers, wobei jedoch nicht für den Blutzeugen gebetet wurde, sondern man lobte und pries Gott für den glorreichen Sieg, den er dem Märtyrer verliehen hatte. Die agape funebris wurde ebenfalls in Form eines Mahles, an dem Arme teilnahmen, abgehalten. Gregor der Wundertäter erwähnt auch weltliche Festlichkeiten, die er den Gläubigen seiner Gemeinde an den Gedächtnistagen zu feiern gestattete. Die Verehrung der Märtyrer knüpfte sich hauptsächlich an deren Grabstätte an, und so begann zugleich der Kult der Märtyrerreliquien sich zu entwickeln[2].

8. Die christlichen Kultusgebäude und Cömeterien im 2. und 3. Jahrhundert.

Literatur. — Kraus, Gesch. der christl. Kunst I 30 ff 275 ff (mit reichen Literaturangaben). V. Schultze, Archäologie der altchristl. Kunst. München 1895. J. P. Kirsch, Die christl. Kultusgebäude im Altertum. Köln 1893; Die christl. Kultusgebäude in der vorkonstantinischen Zeit, Festschrift des deutschen Campo Santo in Rom (1897) 6—20. Kaufmann, Handbuch der christl. Archäologie, Paderborn 1905, 144 ff. Hauck, Art. „Kirchenbau", in Realenzyklopädie für protestant. Theol., 3. Aufl., X 774 ff. — Leclercq, La sépulture dans l'antiquité chrétienne, in Revue cath. des inst. et du droit, 2e sér. XXVIII (1902) 222 ff 332 ff. G. B. de Rossi, Roma sotterranea cristiana. 3 Bde. Roma 1864—1877. Kraus, Roma sotterranea. 2. Aufl. Freiburg 1879. Schultze, Die Katakomben. Leipzig 1882. Armellini, Gli antichi cimiteri cristiani di Roma e d'Italia. Roma 1893. Hor. Marucchi, Guide des catacombes romaines (Arch. chrét. II). Rome 1900. J. Führer, Forschungen zur Sicilia sotterr. cristiana. München 1897. Syxtus (Scaglia), Notiones archaeologiae christianae. 4 Bde. Romae 1908 ff. Art. Catacombes von Leclercq, im Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie, Fasz. 20, Paris 1910, 2376 f (mit reicher Literatur). — J. Wilpert, Prinzipienfragen der christl. Archäologie. Freiburg 1889; Ein Zyklus christologischer Gemälde aus der Katakombe der hll. Petrus und Marcellinus. Ebd. 1891; Fractio panis, die älteste Darstellung des euchar. Opfers. Ebd. 1895; Die Malereien in den Sakramentskapellen in der Katakombe des hl. Kallistus. Ebd. 1897; die Malereien der Katakomben Roms. 2 Bde. Ebd. 1903. — Bibliographie seit 1900 im „Anzeiger für christl. Archäologie" von Kirsch in der Römischen Quartalschrift.

1. Die ältesten Kultstätten der Kirche waren die Säle christlicher Privathäuser, in denen während der apostolischen Zeit die Neubekehrten sich zur eucharistischen Feier versammelten, nicht bloß in Jerusalem, sondern auch in den Städten, wo heidenchristliche Gemeinden entstanden (Apg 2, 46; 3, 1; 12, 12; 22, 17. Röm 16, 3—5 23. Kol 4, 15). Bis gegen Ende des

---

[1] Frühzeitig, in Rom und auch wohl in andern Kirchen jedenfalls bald nach der Diokletianischen Verfolgung, entstanden Verzeichnisse der Märtyrerfeste, die Grundlage der späteren Martyrologien. Vgl. Martyrologium Hieronymianum, edd. G. B. de Rossi et L. Duchesne, Acta Sanctorum Bolland., Novembr. II, Introductio. Vgl. H. Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert, in Abhandl. der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Neue Folge III, 3, Göttingen 1900. Zu der von Duchesne und Krusch geführten Kontroverse über das Martyrol. Hieronym. vgl. des letzteren Aufsatz: Nochmals das Martyrol. Hieronym., in Neues Archiv XXVI (1901) 349 ff. Urbain, Ein Martyrologium der christl. Gemeinde zu Rom im Anfang des 5. Jahrhunderts, Leipzig 1901. Geffcken, Die christl. Martyrien, in Hermes 1910, 481—505.

[2] Mioni, Il culto delle reliquie nella Chiesa cattolica, Torino 1908.

2. Jahrhunderts trat wohl in dieser Hinsicht keine Änderung ein. Wir haben keinen Anhaltspunkt dafür, daß selbst in großen Städten die Christen bis dahin für die religiösen Versammlungen und als Sitz der kirchlichen Verwaltung eigene Gebäude gehabt hätten, wie solche die Juden in ihren Synagogen und die heidnischen Vereine in ihren Scholae besaßen. Wohl aber konnten reiche Christen ein Haus oder einen Teil eines solchen der Gemeinde zur Verfügung stellen, und zwar in definitiver Weise, so daß dasselbe für die Abhaltung der gottesdienstlichen Versammlungen und die Bedürfnisse der kirchlichen Verwaltung eingerichtet und ausschließlich zu diesem Zwecke benutzt wurde. In kleineren Gemeinden wird auch im 3. Jahrhundert dieser Gebrauch fortgedauert haben. Allein in größeren Gemeinden und in Gegenden, wo gegen Ausgang des 3. Jahrhunderts die Christen bereits einen großen Bruchteil der Bevölkerung bildeten, begnügte man sich nicht mehr damit. Es wäre tatsächlich auch für die Christen unter Umständen sehr prekär gewesen, in Bezug auf ihr Gotteshaus von dem guten Willen eines privaten Gläubigen abhängig zu sein. Vom Anfange des 3. Jahrhunderts an haben wir die sichersten Beweise dafür, daß die Christen in manchen Städten eigene Gebäude besaßen, die nicht mehr Privatbesitz, sondern Eigentum der Gemeinde selbst waren, und die regelmäßig und ausschließlich für die Kultushandlungen und die kirchliche Verwaltung dienten, somit eigentliche Kirchengebäude waren. Hippolytus berichtet, daß sich die Feinde der Christen, Heiden und Juden, in das „Haus Gottes" begeben, während alle dort beten und Gott loben, und einige von ihnen ergreifen und wegführen[1]. Nach Origenes wurden bei Unglücksfällen die Kirchen der Christen durch den heidnischen Pöbel überfallen und durch Feuer zerstört[2]. In seinem Bericht über den Martertod des Marinus in Cäsarea in Palästina erzählt Eusebius, daß der Bischof den Bekenner in die Kirche führte, ihn an den Altar stellte, auf welchem das Evangelienbuch lag, und ihn wählen hieß zwischen diesem und seinem Schwerte[3]. Die Kirche in Edessa wurde bei einer großen Überschwemmung im Jahre 202 zerstört. Den blühenden Zustand der Christengemeinden vor dem Ausbruche der Diokletianischen Verfolgung schildert Eusebius als Augenzeuge, indem er sagt, daß wegen des Anwachsens der Gemeinden die alten Bethäuser nicht mehr ausreichten und in allen Städten geräumige Kirchen erbaut werden mußten. Während der Verfolgung wurden die Häuser der Christengemeinden beschlagnahmt und die Kirchen vielfach von Grund aus zerstört[4]. Diese kirchlichen Gebäude, als solche dem heidnischen Volke und den Staatsbehörden bekannt, waren nun im 3. Jahrhundert wenigstens vielerorts Eigentum der Gemeinden, und in Zeiten der Toleranz gegenüber dem Christentum wurden die Gemeinden in deren Besitz sogar durch den Staat geschützt. Kaiser Alexander Severus entschied in einem Prozeß, den die römische Gemeinde mit der Korporation der Schenkwirte über den Besitz eines Grundstückes in Rom hatte, zu Gunsten der Christen[5]. Der Kaiser Aurelian befahl, auf die

---

[1] Hippolytus, Danielkommentar 1, Kap. 20 (herausgeg. von Bonwetsch I 32).
[2] Orig., Comment. in Matth. (Migne, Patr. gr. 13, 1654).
[3] Euseb., Hist. eccles. 7, 15.
[4] Ebd. 8, 1; 7, 30 32; 8, 2. Lactant., De mort. persec. c. 12.
[5] Ael. Lampridius, Alexander Severus c. 49.

Klage der Gemeinde von Antiochien hin, wo Paulus von Samosata das „Haus der Kirche" nach seiner Absetzung nicht räumen wollte, daß dasselbe demjenigen zu übergeben sei, an den die Bischöfe von Rom und Italien Briefe schrieben[1]. Nach der Valerianischen Verfolgung wurden die konfiszierten Kirchengebäude und die Cömeterien durch Gallienus den Bischöfen zurückerstattet, nicht als Privatpersonen, sondern als Vorstehern der Christengemeinden. Und im Mailänder Toleranzedikt nach der Diokletianischen Verfolgung wurde gleichfalls der Immobiliarbesitz, welcher der „Körperschaft der Christen, nicht den einzelnen" gehörte, den Gemeinden wieder zurückgegeben[2].

Die als ständiger Versammlungsort für die liturgische Feier dienenden Räumlichkeiten waren in entsprechender Weise eingerichtet[3]. Der Raum war länglich; an der einen Schmalseite befand sich der Altartisch mit dem Throne des Bischofs, zu dessen beiden Seiten die Priester sitzen sollten, während die Diakonen standen. Männer und Frauen hatten im Schiffe getrennte Plätze. Von den Gläubigen waren die Katechumenen und die Büßer getrennt. Auf einem erhöhten Platze zwischen dem Klerus und den Laien hatte der Lektor die Lesestücke der Heiligen Schrift zu verkünden[4].

2. Außer den Gotteshäusern besaßen die Christengemeinden ihre **Begräbnisplätze** (Cömeterien), die je nach Gebrauch oder Beschaffenheit des Bodens entweder auf der Erdoberfläche angelegt waren oder aus unterirdischen, in den Felsen ausgehauenen Gängen und Kammern bestanden. Auf jenen wurden die Leichname in Gruben beigesetzt, die in den Felsen angelegt oder in die Erde gegraben und ausgemauert wurden; aber auch in Mausoleen, in deren Nischen Sarkophage aufgestellt wurden, welche die leiblichen Überreste enthielten. In den unterirdischen Cömeterien (Katakomben) wurden ebenfalls Sarkophage in den aus dem Felsen ausgehauenen Nischen aufgestellt; oder man legte die Leichname direkt in eine längliche Grabnische (loculus) in der Wand eines Ganges oder Kammer, die mit einer vertikal befestigten Platte verschlossen wurde, oder auch in einen Sarg, der im Boden einer gewölbten Nische ausgehauen war (arcosolium). Die einfache Form des loculus findet sich am häufigsten bei den Gräbern in den Katakomben. Bei der Beisetzung der Leichname ihrer Verstorbenen verschmähten die Christen von Anfang an die Sitte der Leichenverbrennung. Sie setzten den Leichnam bei in Gruben, die in den Boden oder in Felsen ausgehöhlt oder in Grabnischen von verschiedener Form, welche in den Wänden unterirdischer Kammern und Gänge angelegt worden waren. Wie sie im religiösen Leben hienieden in enger Gemeinschaft vereint waren, so wollten die Gläubigen, daß auch nach dem Tode ihre sterblichen Überreste beisammen

---

[1] Euseb., Hist. eccles. 7, 30. [2] Ebd. 7, 13; 10, 5.

[3] Der Name ecclesia für Gotteshäuser findet sich bei Clem. Alex., Paed. 3, 11, ed. Potter S. 110; Strom. 7, 6, S. 303, und bei Tertull., De idol. c. 7; De cor. mil. c. 3; vgl. Adv. Valent. c. 3; Cypr., Ep. 59, al. 55 ad Cornel. c. 18, ed. Hartel S. 688; Ep. 57, c. 2, S. 652. Es finden sich auch die Namen *θρησκεύσιμοι τόποι*, *προςευχτήρια*, *προςευχαί* (vgl. Philo, De legatione ad Caium, bei Euseb., Hist. eccles. 2, 6), *τόπος εὐχῆς*, *τὸ χωρίον τῆς ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῶν πιστευόντων συνελεύσεως*, bei Orig., De orat. c. 31, lateinisch dominica, erst später templa.

[4] Vorschriften für die Abhaltung des Gottesdienstes in der Kirche in der Didascalia Apostolorum 2, c. 57 (ed. Funk I 158 f).

ruhten. Die Grabgemeinschaft mit den Heiden verschmähten sie; wohl aber finden wir im 2. Jahrhundert neben christlichen Einzelgräbern und Familiengrabstätten auch bereits größere Begräbnisanlagen, wo zahlreiche Gläubige nebeneinander ruhten. Die ältesten Beispiele sind uns in Rom erhalten. Die Katakomben von Domitilla und Priscilla reichen in ihren ersten Anfängen in das 1. Jahrhundert zurück. Sie nahmen in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts bereits einen größeren Umfang an, während andere Grabstätten, z. B. diejenigen der Apostel Petrus (am Vatikan) und Paulus (an der Ostiensischen Straße) isoliert blieben, da das Terrain sich nicht zu größeren Anlagen eignete. Im 2. Jahrhundert kamen mehrere andere Katakomben hinzu, z. B. die sog. Lucinagruft bei San Callisto, die Prätextatkatakombe an der Appischen Straße, das Coemeterium Iordanorum und das Coemeterium Maximi an der Salarischen Straße. Alle diese Grabstätten waren Privatbesitz; sie entstanden dadurch, daß reiche Mitglieder der Gemeinde (darunter die christlichen Flavier und Acilier, welche die Katakomben der Domitilla und der Priscilla gründeten) auf ihrem Privatbesitze eine Gruft für die christlichen Glieder ihrer Familie anlegten und dann im Anschlusse an dieselbe ärmeren Gläubigen ebenfalls eine Grabstätte gewährten. Die ältesten Teile der Januariuskatakombe in Neapel reichen ebenfalls in das 2. Jahrhundert hinauf. Diese ganze Anordnung der Leichenbestattung war geschützt durch das römische Gesetz. Denselben privaten Charakter hatten ursprünglich die christlichen Begräbnisplätze der andern Gemeinden ebenfalls, wie z. B. jene areae Christianorum bei Karthago, die zur Zeit Tertullians von dem heidnischen Pöbel verwüstet wurden[1]. Allein auch die Begräbnisplätze, die ursprünglich auf dem Privatbesitz von Gläubigen angelegt worden waren, wurden im 3. Jahrhundert in den großen Städten Gemeindebesitz der Christen, gleichwie die Kirchengebäude. Man hat dies dadurch zu erklären gesucht, daß man annahm, die Christen hätten sich als Begräbnisvereine (collegia funeraticia) der Staatsgewalt gegenüber organisiert und so Duldung für ihre Cömeterien gefunden. Allein diese Hypothese ist nicht notwendig, um den Gemeindebesitz der Christen zu erklären; die von den Kaisern den Christen gegenüber ausgeübte Toleranz genügte, um es den Gemeinden zu ermöglichen, Kirchengebäude und Cömeterien zu besitzen.

In den großen Städten, wo die außerhalb der Mauern gelegenen Begräbnisplätze weit vom Zentrum der Stadt entfernt waren, richtete man im Laufe des 3. Jahrhunderts eigene Räumlichkeiten her (cellae coemeteriales), die zur Abhaltung der Leichenfeier und der Gedächtnisfeier an den Jahrestagen der Verstorbenen dienten. In den unterirdischen Grabstätten gab es häufig geräumige Kammern, welche zu demselben Zwecke benutzt werden konnten und auch benutzt wurden. In den Zeiten schwerer Verfolgung gebrauchten die Christen zu ihren gewöhnlichen gottesdienstlichen Zusammenkünften und Handlungen ausnahmsweise auch diese Räume in den Begräbnisstätten.

Auf den Marmor- und Steinplatten sowie auf den großen Ziegeln, mit welchen die Gräber verschlossen wurden, brachte man häufig Inschriften an, welche Namen, Lebensdauer, Todestag der Verstorbenen enthalten. Oft

---

[1] Tertull., Ad Scapulam c. 3.

wurden auch Gebete für die Seelenruhe, Angaben über Stellung und Lebensverhältnisse des Verstorbenen u. dgl. hinzugefügt, so daß die altchristlichen Grabschriften ein wichtiges Quellenmaterial für die Erforschung des religiösen Lebens im Altertum bieten[1].

3. In den unterirdischen Gängen und Kammern der Katakomben sind uns die ältesten Produkte der christlichen Kunst erhalten, die aus dem religiösen Bewußtsein des Christenvolkes hervorgewachsen ist und dessen christliche Glaubensauffassung in Bezug auf das Leben im Jenseits und auf die Beziehungen der hingeschiedenen Seele zu Gott dem Vater und zu Christus zum Ausdrucke bringt. Bereits beim Ausgange des 1. und im Anfange des 2. Jahrhunderts finden wir neben den allgemein üblichen Dekorationsmotiven spezifisch christliche Bilder, die einzelne Szenen aus der Heiligen Schrift und auch schon symbolische Darstellungen enthalten. Die Symbolik des Fischbildes, die mit dem Akrostichon *ΙΧΘΥΣ* = *Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ* zusammenhängt, bestand schon in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts[2]. Bald kamen andere biblische und symbolische Bilder hinzu, so daß bis Ende des genannten Jahrhunderts sich bereits ein gewisser Zyklus christlicher Darstellungen gebildet hatte. Als Sinnbilder dienten außer dem Fisch der Anker, das Lamm, die Taube, die Palme, der Ölzweig usw. Daran schlossen sich allegorische Darstellungen aus dem Alten und Neuen Testamente, in denen teils die Hoffnung der Auferstehung (Jonas, Lazarus) und im Zusammenhange damit die Geheimnisse der Kirche (Taufe, eucharistisches Mahl, Gerichtszenen u. dgl.), teils aber auch das Leben des Erlösers (Anbetung der Weisen, Christi Taufe im Jordan) und die Hoffnung auf den Schutz Gottes gegenüber den abgeschiedenen Seelen (Noe in der Arche, Wunder Christi) zum Ausdruck kamen. Christus ward hauptsächlich dargestellt als der gute Hirt (Jo 10, 1 ff), der die Seelen der Verstorbenen auf den Gefilden der ewigen Seligkeit weidet. Auch Bilder der Gottesmutter, der Apostel Petrus und Paulus sowie hervorragender Märtyrer finden sich. Sehr häufig sind die Darstellungen der Verstorbenen in der Haltung des Gebetes (Oranten). Die christlichen Künstler benutzten naturgemäß die Technik und die Formen der profanen Kunst; aber der Inhalt und in der Regel auch die Komposition der Bilder sind rein christlichen Ursprungs. Bevorzugt war die Malerei, während die Bildhauerkunst seltener gebraucht war. Es ist nicht zu bezweifeln, daß auch die zum Gottesdienst bestimmten Räume in den Häusern der Kirche in ähnlicher Weise wie die Grabkammern und Grabnischen der Katakomben mit Bilderschmuck geziert waren; nur hatten die Darstellungen einen andern, dem Zweck entsprechenden Inhalt[3]. Einzelne ältere

---

[1] Kirsch, Die christl. Epigraphik und ihre Bedeutung für die kirchengeschichtl. Forschung, Freiburg i. d. Schw. 1898; Die Akklamationen und Gebete der altchristl. Grabschriften, Köln 1897. Syxtus (Scaglia), Notiones archaeologiae christianae, Bd II, Tl 1: Epigraphia, Romae 1909. Marucchi, Epigrafia cristiana, Milano 1910 (Manuali Hoepli). Vgl. d. Art. Inschriften von R. Müller in Realenzyklopädie für protestant. Theol. IX³ 167 ff.

[2] Dölger, *ΙΧΘΥC*. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit, I, Rom und Freiburg 1910.

[3] Origenes (In Ios. hom. 10, n. 3, Opp. ed. de la Rue II 423) spricht von Christen, quorum fides hoc tantummodo habet, ut ad ecclesiam veniant et inclinent

Kirchenschriftsteller sprachen sich gegen die Bilder aus, teils weil sie Gefahren für die Gläubigen im Auge hatten, teils weil sie persönlich manchen Vorurteilen und rigoristischen Einseitigkeiten huldigten. Dies hatte jedoch keinen Einfluß auf die Praxis der Gläubigen. Der Kanon 36 der spanischen Synode von Elvira, der besagt, es sollten keine Malereien in den Kirchen angebracht sein, damit nicht der Gegenstand der Verehrung und Anbetung auf den Wänden abgebildet werde, ist keinesfalls einem allgemeinen und grundsätzlichen Bilderverbote gleichzuachten; er ward kurz vor der Diokletianischen Verfolgung erlassen, in der so viele Kirchen zerstört und profaniert wurden; wahrscheinlich ist derselbe durch besondere Verhältnisse in Spanien veranlaßt worden; in keinem Falle aber hatte die Bestimmung mehr als lokale Bedeutung[1].

9. Die Entwicklung des Bußwesens und der kirchlichen Disziplin im 3. Jahrhundert.

Quellen. — Tertull., De poenitentia; De pudicitia. Hippol., Philosoph. 9, 11 ff. Cypr., De lapsis; Korrespondenz. Verschiedene Urkunden und Mitteilungen bei Euseb., Hist. eccles. 6. Didascalia Apostolorum (oben S. 333). Canones ecclesiastici ss. apostolorum (Apostolische Kirchenordnung), ed. Funk, Doctrina XII apostolorum, Tubing. 1887, 50 ff. Gregor. Thaumat., Epist. canonica (Migne, Patr. gr. 10, 1019 ff). Petr. Alex., De poenitentia (Migne a. a. O. 18, 467 ff). Konzil von Elvira bei Hefele, Konziliengesch. I 148 ff.

Literatur. — Bußwesen: Allgemeine Werke s. oben S. 252. Dazu: Duchesne, Origines du culte chrétien, 5e éd., Paris 1909, 442 ff. Stufler, Die Sündenvergebung bei Origenes, in Zeitschr. für kath. Theol. 1907, 193 ff. Kellner, Das Buß- und Strafverfahren gegen Kleriker in den sechs ersten Jahrh. Trier 1863. Vacandard, Les origines de la confession sacramentelle, in Études de critique et d'hist. relig. II, Paris 1910. — Kallistus und Tertullian: Preuschen (oben S. 252). Rolffs (oben S. 272). Esser, Die Bußschriften Tertullians De poenitentia und De pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. Bonn 1905. Stufler, Die verschiedenen Wirkungen der Taufe und Buße nach Tertullian, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1907, 372 ff; Zur Kontroverse über das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus, ebd. 1908, 1 ff. Funk, Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1906, 541 ff. Batiffol, L'édit de Calliste d'après une controverse récente, in Bull. de littér. eccles. 1906, 339 ff. Vacandard, Tertullien et les trois péchés irrémissibles, in Revue du Clergé français L (1907) 113 ff; vgl. ebd. 338 ff die Kontroverse mit A. d'Alès. — Die Lapsi zur Zeit Cyprians: K. Müller, Die Bußinstitutionen nach Cyprian, in Zeitschr. f. Kirchengesch. 1895, 1—44 187—219. Geiges, Die Bußstreitigkeiten in Rom um die Mitte des 3. Jahrhunderts, ebd. 1904, 161 ff. Stufler, Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der Decischen Verfolgung, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1907, 577 ff; Einige Bemerkungen zur Bußlehre Cyprians, ebd. 1909, 232 ff. Chabalier, Les lapsi dans l'église d'Afrique au temps de St Cyprien (Thèse). Lyon 1904. — Spezialfragen: Funk, Die Bußstationen im christl. Altertum, in Kirchengesch. Abhandlungen I 182—209. H. Koch, Die Büßerentlassung in der alten abendländischen Kirche, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1900, 481 bis 534; Der Büßerplatz im Abendland, ebd. 1903, 254. Ludwig, Die Bußstationen

---

caput suum, sacerdotibus officia exhibeant, servos Dei honorent, ad ornatum quoque altaris vel ecclesiae aliquid conferant, non tamen adhibeant studium, ut etiam mores suos excolant.

[1] Über Conc. Elib. can. 36 herrschen verschiedene Ansichten; vgl. Hefele, Konziliengesch. I² 170; Kraus, Roma sotterr. 181 ff; Funk, Der Kanon 36 von Elvira, in Kirchengesch. Abhandl. I 346—352.

in der abendländischen Kirche, in Archiv für kathol. Kirchenrecht LXXXIII (1903) 219 ff. H. Koch, Die abendländische Kirche und die Bußstationen, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1904, 270 ff. Boudinhon, La missa poenitentium dans l'ancienne discipline d'Occident, in Revue d'hist. et de littér. religieuses 1902, 1 ff. Batiffol, La missa poenitentium en Occident d'après une théorie nouvelle, in Bull. de littér. ecclés. 1902, 5 ff. Vacandard et Batiffol, L'origine des prêtres pénitenciers, in Revue du Clergé français XLII (1905) 361 ff 449 ff 640 ff. A. d'Alès, Limen ecclesiae. Note sur l'ancienne pénitence publique, in Revue d'hist. ecclés. 1906, 16 ff. — Disziplin: Funk, Zölibat und Priesterehe im christl. Altertum, in Kirchengesch. Abhandlungen I 122 ff. H. Koch, Tertullian u. der Zölibat, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1906, 406 ff. Vacandard, Les origines du célibat ecclésiastique, in Revue du Clergé français XLI (1905) 252 ff. H. Lea, History of sacerdotal celibacy in the Christian Church. 2 Bde. London 1907. Richert, Die Anfänge der Irregularitäten bis zum ersten allgemeinen Konzil von Nicäa, in Straßb. theol. Studien IV, 3, Freiburg 1901. L. Duchesne, Le concile d'Elvire et les „flamines" chrétiens, in Biblioth. de l'École des Hautes Études LXXXIII (1887) 159—174.

Die große Verbreitung des Christentums in allen Teilen der Bevölkerung des Römerreichs während des 3. Jahrhunderts brachte notwendigerweise eine weitere Ausgestaltung der kirchlichen Disziplin mit sich, indem den neuen Verhältnissen entsprechend je nach Bedürfnis neue Bestimmungen geschaffen wurden. Diese Entwicklung vollzog sich nicht bloß durch die Tätigkeit einzelner Bischöfe gegenüber ihrer Gemeinde, sondern in besonderer Weise auch durch die Synoden, welche in manchen Gegenden eine stehende Einrichtung geworden waren, in andern bei außerordentlichen Veranlassungen abgehalten wurden und welche die kirchliche Gesetzgebung nach den verschiedensten Richtungen hin ausgestalteten.

1. Vor allem trat in dem Bußwesen im Laufe des 3. Jahrhunderts eine bedeutende Umgestaltung ein. Bis zum Ausgange des 2. Jahrhunderts hielt man im allgemeinen an der alten Strenge fest, daß ein Christ, der eine von den drei Kapitalsünden (Ehebruch und Hurerei, Mord, Abfall vom Glauben) begangen hatte, nur ausnahmsweise vor seinem Tode wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen wurde; wenn die Kirche Verzeihung gewährte, so geschah es in der Regel erst, wenn der Sünder, nachdem er sein ganzes Leben lang Buße getan hatte, auf dem Totenbette lag (s. oben S. 253 f). Diese Strenge wurde immer mehr gemildert, und zugleich wurde durch besondere Bestimmungen über die Buße für die einzelnen Fälle der Kapitalsünden die Disziplin weiter ausgestaltet. Das erste Beispiel einer prinzipiellen Milderung finden wir in der römischen Kirche, indem Papst Kallistus durch einen Erlaß bestimmte, daß die Unzüchtigen, nachdem sie eine längere Zeit öffentliche Buße getan hatten, die Lossprechung erhalten und wieder in die volle kirchliche Gemeinschaft aufgenommen werden sollten. Um dieselbe Zeit wurde in Afrika und wahrscheinlich auch in andern Teilen der Kirche auf die Empfehlung von Bekennern des Glaubens hin, die den Martertod erduldeten, einzelnen Sündern die Wiederaufnahme auf ihre Bitte, und nachdem sie geeignete Bußwerke einige Zeit hindurch verrichtet hatten, ebenfalls gewährt. In ihrem Kampfe gegen den Montanismus hielt die Kirche an diesem Prinzip fest. Eine weitere Milderung wurde hervorgerufen durch die Vorgänge, die sich an die Decische Verfolgung anschlossen (s. oben S. 311 ff). Allen Christen, die aus Schwäche äußerlich vom Glauben abgefallen waren, wurde die Wiederaufnahme in Aus-

sicht gestellt. Auf Synoden wie auch von einzelnen Bischöfen ward, je nach den Umständen, durch die der Abfall als leichtere oder schwerere Sünde erschien, die Zeit und die Schwere der Buße für die einzelnen Fälle bestimmt, und nach vollzogener Buße wurden die Abgefallenen wieder in die Kirche aufgenommen. Aber auch jetzt wurde die Wiederaufnahme bloß einmal gewährt; wer nach derselben zum zweitenmal in eine Kapitalsünde fiel, ward für immer aus der Kirche ausgeschlossen. Auch stieß die Milderung bezüglich der Ehebrecher und der zum Götzendienste Abgefallenen vielfach auf Widerspruch[1]; doch fand die Bußdisziplin der römischen Kirche immer mehr allgemeine Annahme.

Die öffentliche Buße blieb zunächst für die Verbrechen des Abfalls zum Götzendienste, des Mords und des Ehebruchs wie der verschiedenen Arten von Unzucht vorgeschrieben; sie wurde für Spanien durch das Konzil von Elvira (ca 300) auf andere sehr gehässige Sünden, wie Raub, Wucher, falsches Zeugnis, Meineid usw., ausgedehnt, auch sonst wurde die Zahl der Kapitalsünden etwas erweitert[2]. Das Konzil von Elvira griff sogar teilweise auf die frühere Strenge zurück und bestrafte mehrere schwere Vergehen mit immerwährendem Ausschluß von der kirchlichen Gemeinschaft[3]; doch bildet diese Stellung eine Ausnahme und hatte nur für Spanien Bedeutung. Wer öffentlich durch seine Sünden Ärgernis gab, dem konnte auch die Buße öffentlich angekündigt und auferlegt werden. Es verstand sich von selbst, daß der Büßer von allen Lustbarkeiten sich fernhalten mußte; auch des ehelichen Umgangs sollte er sich enthalten, weshalb der Mann zur Übernahme der Buße der Einwilligung seiner Gattin bedurfte. Dann erschienen die Büßer auch wohl in der Versammlung, das Haupt mit Asche bestreut, mit abgeschnittenem Haare, in schlechtem Gewande; vor den Gläubigen warfen sie sich nieder, ihr Gebet erflehend[4]. Das vorgeschriebene Fasten war sehr strenge, die Gebetsübungen zahlreich. Krankheit und großer Bußeifer führten oft zur Abkürzung und Milderung der Buße, ja gegen die schwer Kranken insbesondere verfuhr man mit der größten Milde. Manche Christen gelobten auf dem Krankenbette aus eigenem Antrieb die Übernahme einer öffentlichen Buße; sie wurden nach ihrer Wiedergenesung zur Erfüllung dieses Gelübdes angehalten. Die Büßer blieben vom geistlichen Stande ausgeschlossen[5]. Noch im 3. Jahrhundert bildeten sich in einzelnen Gegenden des Orients, besonders in Kleinasien, verschiedene Grade (Stationen) der Buße heraus: der Hörenden, Liegenden und Mitstehenden. Die Hörenden durften nur wie die Katechumenen dem Gottesdienste beiwohnen,

[1] Vgl. Orig., De orat. c. 28.

[2] Den Wucher betreffend vgl. Conc. Elib. can. 20 und Arel. can. 12; falsches Zeugnis vgl. ebd. can. 74; Raub und Diebstahl vgl. Greg. Thaumat., Ep. can. c. 2 3 8; verbotene Ehen, insbesondere mit der Schwester der verstorbenen Frau, vgl. Conc. Elib. can. 61, Neocaes. can. 2 und Basil. M., Ep. 160, mit der Stieftochter vgl. Conc. Elib. can. 66.

[3] Conc. Elib. can. 1 2 6 12 17 u. a.

[4] Über die Haltung der Büßer vgl. Tertull., De pudic. c. 13. Euseb., Hist. eccles. 5, 28.

[5] Über den Ausschluß vom geistlichen Stande vgl. Orig., C. Cels. 3, 51; von öffentlichen Ämtern Thomassin., De vet. et nova Eccles. disc. p. 2, l. 1, c. 66, n. 25; l. 2, c. 12, n. 18. Mamachi, Orig. et antiq. christ. IV 187 f.

während die Büßer der folgenden Klasse noch dem weiteren Gottesdienste beiwohnen konnten, aber nur kniend oder liegend. In dieser zweiten Klasse (der Liegenden) ward die eigentliche Buße verrichtet; in ihr blieben die Büßer am längsten: 3, 5, 15, auch 25 Jahre (Konzil von Ancyra, can. 16); sie galt vorzugsweise als Eintritt in die Buße. Die Büßenden des dritten Grades (Mitstehende) durften dem ganzen Gottesdienste stehend beiwohnen, nur waren sie von den Oblationen und von dem Empfange der Kommunion noch ausgeschlossen (Konzil von Ancyra, can. 25). Zu diesen wurden auch solche versetzt, die sich selbst anklagten und zu jeder Genugtuung bereit waren, für die überhaupt Milderungsgründe vorlagen. Im 4. Jahrhundert kam noch eine weitere Klasse, die der Weinenden, hinzu[1]. Nicht alle Büßer mußten durch die vier Stufen hindurchgehen. Im Abendlande waren diese Klassen unbekannt. Die öffentliche Buße wurde dem Sünder für dieselbe schwere Sünde nur einmal gestattet[2]. Der Bischof handhabte die Bußdisziplin und leitete die Bußübungen, wobei er sich, wie bei seinen übrigen Amtshandlungen, der Mithilfe der Presbyter bedienen konnte; im 4. Jahrhundert stand ihm in einzelnen Kirchen des Orients regelmäßig der Bußpriester (Pönitentiar)[3] zur Seite.

Die Bußdisziplin setzt notwendig, jedenfalls bei nicht allgemein bekannten schweren Vergehen, das Bekenntnis der Sünden voraus, die unter die öffentliche Buße fielen. Die Kirchenväter warnen vor unaufrichtigem und mangelhaftem Bekenntnis, da es sicher nicht besser sei, verborgen zu bleiben in der Verdammnis, als bekannt zu werden mit der erteilten Lossprechung. Sie erinnern daran, daß letztere eben durch Gottes Autorität geschieht und nichts anderes ist als eine Nachlassung der Sünden von seiten Gottes, die den Menschen durch Menschen zu teil wird[4]. Offenkundige Todsünden, die öffentliches Ärgernis

---

[1] Die *ἀκρόασις* (Hörende) erscheint bei Greg. Thaumat., Ep. can. c. 7 8 (Pitra, Iuris eccles. Graecor. historia et monumenta I 565) als unterste Stufe, deren besonders schwere Verbrecher nicht einmal würdig sind. Als weitere Stufe folgen die Liegenden, *ὑποπίπτοντες* (ebd. c. 8 9); andern wird dagegen die Gebetsgemeinschaft gestattet, ganz der *σύστασις* (Mitstehende) entsprechend. Die Konzilien von Ancyra und Neucäsarea erwähnen audientes, substrati, consistentes. Conc. Ancyr. can. 4 fordert: wer zum Opfermahle gezwungen ward, aber doch heiter daran teilnahm, soll ein Jahr unter den audientes, drei Jahre unter den substrati, zwei Jahre unter den consistentes sein; wer aber trauernd und ohne Anteil an der Festfreude sich dort befand, drei, falls er gar nichts genoß, zwei Jahre auf der dritten Stufe bleiben (can. 5). Für Magie ward can. 24 dreijährige substratio und zweijährige consistentia vorgeschrieben. Das Konzil von Nicäa 325 (can. 11 12) nennt die *ἀκροώμενοι*, *ὑποπίπτοντες* und die dritte Stufe und bezeichnet es als altes und kanonisches Gesetz, daß den Sterbenden das Viatikum auch vor vollendeter Buße gereicht werde; wofern solche Kranke wieder genesen, sollen sie in die oberste Bußklasse gesetzt werden (can. 13). Gefallene Katechumenen sollen nach can. 14 drei Jahre audientes sein, dann aber wieder mit den andern beten dürfen.

[2] Vgl. Herm., Past. l. 2, mand. 4; Tertull., De poenit. c. 7; Clem. Alex., Strom. 2, 13; Orig., In Lev. hom. 15, n. 2.

[3] *Πρεσβύτερος ἐπὶ τῆς μετανοίας* (Socrat., Hist. eccles. 6, 9. Sozom., Hist. eccles. 7, 16). Über die mildere Praxis nach 252 vgl. Cypr., Ep. 57, al. 54, ed. Hartel S. 650 f.

[4] Orig., De orat. c. 8. Die Exomologesis vor einem Diakon, die Cyprian (Ep. 18, ed. Hartel S. 524) erwähnt, bestand darin, daß in Todesgefahr und in Abwesenheit eines Priesters der Diakon, besonders auf Fürbitten der Konfessoren, den

erregten, forderten eine öffentliche Selbstanklage, und es konnte dem Sünder, der Glied der Kirche bleiben wollte, eine solche nebst den geeigneten Bußwerken vom Bischof auferlegt werden. Die Bußwerke sollten die gestörte Ordnung der christlichen Gemeinde sühnen, aber auch vor weiterer Versündigung bewahren.

Was die Geistlichen betrifft, so trat im Laufe des 4. Jahrhunderts wohl die Praxis auf, dasselbe Vergehen, das an Laien mit Ausschließung aus der Kirche bestraft ward, an ihnen mit Amtsentsetzung zu ahnden. Doch scheint diese Praxis in den ersten Jahrhunderten nicht bestanden zu haben. In den Bestimmungen über die Buße der Ehebrecher und Abgefallenen aus dem 3. Jahrhundert wird kein Unterschied gemacht zwischen Klerikern und Laien. Der hl. Cyprian bezeugt ausdrücklich, daß auch Presbyter die öffentliche Buße auf sich nahmen[1]. Die Synode von Elvira beschloß (can. 18), daß ehebrecherische Bischöfe, Priester und Diakonen für immer von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden und auch auf dem Totenbett die Rekonziliation nicht erhalten sollten. Die Synode von Neucäsarea bestimmte (can. 1): falls ein Priester eine Ehe eingehe, sei er seines Amtes zu entsetzen; begehe er Unzucht oder Ehebruch, gänzlich auszustoßen und der Buße zu unterwerfen. Selbst diejenigen Geistlichen, die sich freiwillig in den Kampf für Christus begaben, aber dort schwach wurden, nach ihrem Falle jedoch wieder den Kampf erneuerten, sollten nicht mehr den heiligen Dienst verrichten dürfen, wenn sie auch der Kirchengemeinschaft nicht verlustig wurden (Petrus von Alexandrien can. 10). Wenn Kleriker nach vollbrachter Buße die Rekonziliation erhielten, blieben sie doch für immer vom Klerus ausgeschlossen[2].

2. Weitere disziplinarische Bestimmungen wurden auf verschiedenen Synoden erlassen, besonders in Betreff des Klerus. Unter dem Bischofe Agrippinus von Karthago in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts verbot eine Synode die Bestellung eines Priesters zum Vormunde, ein Verbot, das unter Cyprian auf einer karthagischen Synode erneuert wurde. Das Konzil von Elvira (can. 19) verordnete, daß Bischöfe, Priester und Diakonen nur innerhalb derjenigen Provinz, in welcher sie lebten, Handel treiben und Märkte besuchen dürfen. Es begegnete damit einem Übelstande, über den schon Cyprian[3] geklagt hatte, daß nämlich viele Bischöfe ihre Kirchen verließen, um ihrer Geschäfte wegen in fremden Provinzen die Märkte zu besuchen. Unter den Kanones desselben Konzils findet sich auch das erste kirchliche Zölibatsgesetz für die Kleriker, indem can. 33 bestimmt, daß Bischöfe, Priester und Diakonen, nämlich alle Kleriker, welche den Altardienst versahen, wenn sie als verheiratete Männer

---

Ausschluß aus der Kirche aufheben konnte, so daß der Kranke, der seinen Fall bereute, die Kommunion wieder empfangen konnte. Verwandt damit ist can. 32 der Synode von Elvira.

[1] Cyprian (Ep. 65, ed. Hartel S. 721) spricht von der Buße der Bischöfe und Priester, die in der Verfolgung sich schwach gezeigt; ihnen wird die fernere Ausübung ihrer Funktionen entzogen. Ep. 64, c. 1, S. 717 wird Bischof Therapius von Bulla getadelt, der den gefallenen Priester Viktor ohne vorgängige entsprechende Buße wieder aufgenommen hatte, ohne daß jedoch seine Anordnung umgestoßen ward.

[2] Can. apost. 25 (ed. Funk, Constit. Apost. I 571); vgl. unten 2. Buch, 1. Abschn., § 16.

[3] De lapsis c. 4.

in den Klerus eintraten, den ehelichen Umgang nicht fortsetzen durften, bei Strafe der Absetzung. Abgesehen von dieser Bestimmung, die für das Abendland eine weitere Entwicklung des Zölibates einleitete, war in den übrigen Teilen der Kirche im Orient wie im Abendland bis in den Anfang des 4. Jahrhunderts die Fortsetzung der vor der Weihe von den höheren Klerikern eingegangenen Ehe nicht verboten; allein nach empfangener Weihe durften in dieser Zeit die höheren Kleriker keine Ehe mehr eingehen; taten sie es, so wurden sie aus dem Klerus ausgestoßen. Auch über die Ehe und ehelichen Verhältnisse und über die gottgeweihten Jungfrauen wurden bereits auf der Synode von Elvira besondere kirchliche Gesetze erlassen.

10. Die christliche Sitte. Aszeten und gottgeweihte Jungfrauen.

Literatur. — S. oben S. 254 f. Dazu: F. W. B. Bornemann, In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis. Gotting. 1885. S. Schiewitz, Vorgeschichte des Mönchtums, in Archiv f. kathol. Kirchenrecht 1898, 3—23. J. Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Freiburg 1892. P. Weckesser, Das feierliche Keuschheitsgelübde der gottgeweihten Jungfrauen in der alten Kirche, in Archiv f. kathol. Kirchenrecht 1896, 83 ff 187 ff 321 ff. H. Koch, Virgines Christi, in Texte und Untersuchungen, 3. F. II, 2, Leipzig 1907. Harnack, Die ps.-klementinischen Briefe De virginitate und die Entstehung des Mönchtums, in Sitzungsber. der Kgl. preuß. Akad. der Wissensch., Berlin 1891, 361 ff. Duchesne, Origines du culte chrétien, 5e éd., Paris 1909, 426 ff.

1. Die Schwäche, die beim Ausbruch der Decischen Verfolgung eine so große Zahl von Christen in allen Gemeinden, über die wir Nachrichten besitzen, zum Abfall brachte, ist ein Beweis dafür, daß mit der zunehmenden Zahl von Gläubigen die sittliche Kraft der einzelnen nicht in gleichem Maße wuchs. Es war auch im Hinblick auf die allgemeine Menschennatur nicht anders zu erwarten, als daß bei weiterer Ausbreitung des Christentums menschliche Schwächen und menschliche Leidenschaften bei manchen Gläubigen zum Ausbruch kamen. Besonders die Unruhen, die in Karthago, in Rom und in andern großen Städten im Anschlusse an die Verfolgung ausbrachen, offenbarten auch unter dem Klerus weltlich gesinnte Mitglieder, die nicht die notwendige Selbstzucht besaßen, um ihren persönlichen Ehrgeiz dem Wohle der ganzen Kirche hintanzustellen. Allein weitaus die Mehrheit der Kleriker zeigte sich in den Prüfungszeiten der Verfolgungen von echt kirchlichem Geiste durchdrungen, und eine große Zahl von Bischöfen, Priestern und Diakonen erlitten den Martertod für den Glauben. Mit der größten Aufopferung erfüllten die meisten kirchlichen Vorsteher die in jener Zeit oft so schwierigen Pflichten ihres Amtes. Auch viele andere Gläubige aus allen Ständen des christlichen Volkes blieben angesichts des Todes ihrem christlichen Bekenntnisse treu; und wenn wir auch keine hinreichenden Quellennachrichten besitzen, um nur annähernd die Zahl der Märtyrer bestimmen zu können, welche vom Jahre 250 an bis zum Frieden der Kirche im Jahre 312 für den Glauben starben, so wissen wir doch durch die gelegentlichen Mitteilungen und die späteren Märtyrerverzeichnisse, besonders durch das sog. Martyrologium Hieronymianum, daß die Zahl eine sehr große war[1].

[1] S. oben S. 261 A. 1.

Die Vorsteher und die Lehrer der Kirche waren bemüht, durch Wort und Schrift ein wahres christliches Leben unter den Gläubigen zu verbreiten, und die Synoden stellten kirchliche Gesetze fest, um schwere Ausschreitungen zu bestrafen und zu verhüten. Von den diesbezüglichen Schriften sind besonders zu erwähnen: der „Pädagog“ (*παιδαγωγός*) des Klemens von Alexandrien, in welchem ein Bild des wahren christlichen Lebens nach dem Gesetze Christi gezeichnet wird, das bis in die Einzelheiten (Wohnung, Essen und Trinken, Schlaf, Erholung, Verkehr der Geschlechter) den Gläubigen Vorschriften gibt. In herrlichen Worten wird das Ideal des christlichen Lebens geschildert: die wahre Schönheit besteht in der Erkenntnis Gottes und seiner selbst, in der Bekämpfung der Leidenschaften, in der Übung der christlichen Liebe. Auch in seiner Abhandlung: „Welcher Reiche wird das Heil finden?“ führt Klemens treffliche Lehren über den Gebrauch der irdischen Güter aus. Mehrere Schriften erbaulichen Inhaltes veröffentlichte Origenes. In seiner „Ermahnung zum Martyrium“ preist er in erhabenen und begeisterten Worten das Glück des Christen, der für Gott sein Leben zum Opfer bringt, während die Schrift „Über das Gebet“ voll von herrlichen Gedanken ist über den Verkehr der christlichen Seele mit Gott und über echte Frömmigkeit. Am meisten hat jedoch der hl. Cyprian durch seine Schriften die Übung der christlichen Tugenden zu fördern gesucht. Er handelte, abgesehen von den Werken, welche besondere Verhältnisse betrafen (De habitu virginum, De exhortatione martyrii), über das Gebet des Herrn (De dominica oratione), über die Zuversicht in der Zeit schwerer Heimsuchung durch die Pest (De mortalitate), über die Pflicht der Wohltätigkeit (De opere et eleemosynis), über die Geduld (De bono patientiae), über die schlimmen Folgen von Neid und Eifersucht (De zelo et livore). Aus diesen Werken der kirchlichen Lehrer ersehen wir zugleich, in welcher Weise und auf welcher Grundlage die Vorsteher der Kirche überhaupt ihre seelsorgliche Aufgabe auffaßten und erfüllten. Daß solche Ermahnungen über die Pflichten der Christen nicht nutzlos waren, erkennen wir aus dem herrlichen Beispiele wahrer christlicher Nächstenliebe, welches die Gläubigen von Alexandrien zur Zeit des Bischofs Dionysius während einer furchtbaren Pest gaben. „Die meisten unserer Brüder“, schreibt Dionysius, „schonten aus übergroßer Nächstenliebe ihre eigene Person nicht und hielten fest aneinander. Furchtlos besuchten sie die Kranken, bedienten sie sorgfältig, pflegten sie um Christi willen und schieden freudig mit ihnen zugleich aus dem Leben. . . . Auf diese Weise starben die edelsten unserer Brüder, einige Presbyter, Diakonen und hochgefeierte Männer aus dem Volke.“ [1]

2. In den Werken der kirchlichen Schriftsteller des 3. Jahrhunderts nimmt die Aszese eine bedeutende Stelle ein. In ähnlicher Weise wie der Neuplatonismus von seinem Prinzip der Identifizierung der Materie mit dem Bösen aus die Befreiung von dem Sinnlichen als die Grundlage des Tugendlebens betonte, haben die Alexandriner Klemens und Origenes vom christlichen Standpunkte aus die Entsagung als das notwendige Mittel bezeichnet, um ein vollkommener (gnostischer) Christ zu werden. Das Wesentliche in der christlichen

---

[1] Euseb., Hist. eccles. 7, 22.

Aszese blieb die beständige Jungfräulichkeit; mit ihr verband sich die Flucht der Welt, die Befreiung von irdischer Beschäftigung und von weltlichem Verkehr, um so ungestört der Betrachtung der göttlichen Wahrheiten obliegen zu können. Es gab in allen Teilen der Kirche zahlreiche Aszeten beiderlei Geschlechtes, wie wir aus den beiden pseudo-klementinischen Briefen Ad virgines, aus den Schriften des Origenes, Tertullians und Cyprians ersehen. Von Origenes werden die „Jungfrauen" und die „Enthaltsamen", somit die Aszeten beiderlei Geschlechtes, als ein besonderer Teil des christlichen Volkes angeführt[1]. Cyprian bezeichnet die christlichen Jungfrauen als die auserlesene Schar der Gläubigen, die das ewige Gut des Herrn errungen haben und, obwohl noch auf der Erde lebend, zur Familie der Engel gehören[2]. Der große alexandrinische Lehrer Origenes war selbst ein vollkommenes Muster des aszetischen Lebens; er ließ sich sogar durch seinen Eifer zu weit fortreißen, indem er sich selbst entmannte. Sein streng abgetötetes und nur dem Studium und der Kontemplation höherer Wahrheiten gewidmetes Leben reizte mehrere seiner Schüler zur Nachahmung an. Um Hierakas, einen alexandrinischen Lehrer aus dem Ende des 3. Jahrhunderts, scheint sich bereits ein Verein von christlichen Aszeten gebildet zu haben, die eine Art gemeinsames Leben führten. Manche Enthaltsame nahmen Wohnung in einsam gelegenen Häusern außerhalb der Städte, um so ungestört sich der Abtötung und der Kontemplation hinzugeben. Narcissus, Bischof von Jerusalem, verließ seine Gemeinde infolge böswilliger Verleumdungen und hielt sich viele Jahre in einsamer Gegend verborgen, da er, wie Eusebius sagt, auch sonst das philosophische Leben lieb gewonnen hatte[3]. Der hl. Paulus von Theben (geb. um 228) hatte noch in jungen Jahren eine Höhle an einem entlegenen Berge aufgesucht und führte hier, durch die Palmbäume mit Kleidung und Nahrung versorgt, 90 Jahre hindurch ein dem Gebet, der Betrachtung und Aszese geweihtes Leben; erst kurz vor seinem Tode (340), als er 113 Jahre zählte, fand ihn der hl. Antonius (geb. 251), welcher der Begründer des Mönchslebens wurde, das nachher in der christlichen Welt eine so große Ausbreitung gewonnen hat. In solchen Männern feierte der Geist über das Fleisch, die Gnade über die Natur, die göttliche Kraft des Christentums über die den Lastern frönende Welt den herrlichsten Triumph. Zur Zeit Diokletians stieg die Zahl dieser Einsiedler noch höher; sie hielten sich vor allem an den Rat des Herrn betreffs der freiwilligen Armut (Mt 19, 21) und übertrafen hierin auch die berühmtesten der um ihrer Entsagung willen gefeierten heidnischen Philosophen[4].

---

[1] Orig., Hom. 2 in Num. 10, 19 f (sacerdotes, diaconi, virgines, continentes, omnes qui in professione religionis videntur); In ep. ad Rom. 6, 15 ff.

[2] Cypr., De habitu virginum, an mehreren Stellen. [3] Euseb., Hist. eccles. 6, 9.

[4] Dionys. Alex. bei Euseb. a. a. O. 7, 11. Hieron., In vita S. Pauli Erem. (Opp. II 1—14, ed. Vallarsi; IV 68 f, ed. Martianay). Acta SS. Bolland. d. 15. Iun. Chrys., In Act. hom. 24. Sozom., Hist. eccles. 1, 13. Baronius, Annales ad a. 253, n. 114. Pagi, Critica historico-theologica in universos Annales eccles. Baronii, ad ann. 253, n. 5. Bidez, Deux versions grecques inédites de la Vie de Paul de Thèbes, Gand 1900. Nau, Le texte grec original de la Vie de St Paul de Thèbes, in Analecta Bolland. 1901, 121—157. J. de Decker, Contribution à l'étude des Vies de Paul de Thèbes, Gand 1905.

Die gottgeweihten Jungfrauen legten bereits im 3. Jahrhundert vielfach ein besonderes Versprechen der Jungfräulichkeit in die Hände des Bischofs ab und empfingen den Schleier, mit dem sie beim Ausgehen ihr Haupt verhüllten. Die kirchlichen Vorsteher drangen darauf, daß dieselben in ihrer Kleidung und in ihrem äußeren Auftreten bescheiden und züchtig waren, und bekämpften Mißbräuche, welche aus dem Verkehre derselben mit Männern hervortraten. Ihre Zeit sollten sie frommen Übungen und den Werken der christlichen Nächstenliebe widmen. Auch Witwen, welche nach kurzer Ehe ihren Mann durch den Tod verloren hatten und dann in ihrem Witwenstande verharrten, genossen eine besondere Achtung und der Fürsorge der kirchlichen Vorsteher. Aus ihnen wurden vielfach die Diakonissen genommen. Allein auch abgesehen von diesen bildeten die Witwen, ähnlich wie die gottgeweihten Jungfrauen, einen besondern Stand in den Christengemeinden. Die bedürftigen Witwen erhielten regelmäßige Unterstützung von den Opfergaben der Gläubigen[1]. Methodius von Olympus hat in seinem „Symposion" eine begeisterte Schilderung der Jungfräulichkeit hinterlassen[2]. So zeigte sich mitten in den großen sittlichen Gefahren, die das Zusammenleben mit den Heiden bot, und mitten in den großen Drangsalen, welche die Kirche in den Verfolgungen dieser Zeit zu leiden hatte, in glänzender Weise die gewaltige sittliche Kraft des Christentums.

---

[1] Polycarp., Ad Phil. c. 4. Tertull., Ad uxorem 1, c. 7. Die Didascalia Apostolorum spricht an zahlreichen Stellen von den Witwen und von den Pflichten der kirchlichen Vorsteher gegen dieselben.

[2] Bardenhewer, Patrologie[3] 154 f.

Zweites Buch.

Die Kirche in enger Verbindung mit dem christlichen Römerreich.

(Von Konstantin d. Gr. bis zum Trullanischen Konzil, 313—692.)

Quellen. — Die Fortsetzer des Eusebius und die übrigen Kirchenhistoriker dieser Zeit (s. oben S. 21 ff). Jeep, Zur Überlieferung des Philostorgius, in Texte und Untersuchungen, N. F. II, Leipzig 1899. Batiffol, Un historiographe anonyme arien du 4e siècle, in Röm. Quartalschr. 1895, 57 ff; Sozomène et Sabinos, in Byzantin. Zeitschr. 1898, 265 ff. Bidez, La tradition manuscrite de Sozomène et la Tripartite de Théodore le Lecteur, in Texte und Untersuch. XXXII, 2, Leipzig 1908. Bourier, Über die Quellen der ersten 14 Bücher des Joh. Malalas. (Programm.) 2 Tle. Augsburg 1899—1900. Lavertujon, La chronique de Sulpice Sévère. Bd I Paris 1896; Bd II ebd. 1899. Theophanis Chronographia, ed. C. de Boor. 2 Bde. Lips. 1885. Chronicon Paschale, ed. Dindorf. 2 Bde. Bonnae 1832 (im Corp. script. hist. byz.). Chronica minora saec. 4 5 6 7, ed. Mommsen (Mon. Germ. hist.: Auct. antiquiss.). Berol. 1891 ff. Codex Theodosianus (s. oben S. 11, Nr 9). Codex Iustinianeus, ed. Krüger. Berol. 1877. Päpstliche Aktenstücke und Konzilsakten (s. oben S. 9—10, Nr 4 u. 5); dazu Hefele, Konziliengesch. Bd I—III. 2. Aufl. Freiburg 1873 ff. Ammian. Marcellinus, Rerum gestarum libri 31, ed. Gardthausen. Lips. 1874 f. Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus. Textes grecs ed. par Ch. Wessely in Patrologia orientalis IV, 2, Paris 1907. Scriptores Syri. Chronica minora, edd. Brooks, Guidi, Chabot (Corp. script. christ. orient.), Tl 1—3. Par. 1903—1905.

Literatur. — Duchesne, Histoire ancienne de l'église. Bd II—III. Paris 1907—1910. Bright, The age of the Fathers, being Chapters in the History of the Church during the 4th and 5th centuries. 2 Bde. London 1903. Ranke, Weltgesch. Tl 4, Abt. 1 u. 2. Leipzig 1893. Kurth, Les origines de la civilisation moderne. 2 Bde. 4e éd. Paris 1898. Histoire générale du 4e siècle à nos jours. Ouvrage publié sous la direction de Lavisse et Rambaud. I. Les origines. Paris 1893. Schiller, Gesch. der römischen Kaiserzeit. Bd II: Von Diokletian bis zum Tode Theodosius' d. Gr. Gotha 1887. Mehlhorn, Aus den Quellen der Kirchengesch. 2. Hft (bis zum 9. Jahrh.). Berlin 1899. — Bibliographie über die byzantinische Gesch. und deren Quellen in der Byzantinischen Zeitschrift von Krumbacher. München (seit 1892).

Charakter der Periode.

Unaufhaltsam eilte im römischen Reiche das alte Heidentum seinem Untergange entgegen; geistvolle, aber vergebliche Anstrengungen zu seiner Aufrechthaltung traten hervor, einzelne Reste heidnischer Sitten und Gebräuche blieben zurück, welche die Kirche zu überwinden suchen mußte. Der heidnische Römerstaat ging allmählich in den christlichen über, eine neue bürgerliche Gesetzgebung erhob sich auf Grundlage der alten, vielfach durch christliche Elemente geläutert.

Die Kirche gewann an äußerem Glanze, mußte aber auch bald gegen die Eingriffe des Staates in ihr Gebiet ankämpfen. Wie einst von seiten der heidnischen Kaiser die Verfolgung, so bedrängte sie mehr und mehr von seiten der christlich gewordenen Herrscher die Bevormundung; es bildete sich allmählich ein Pseudopolitizismus, dessen völlige theoretische Entwicklung erst späteren Zeiten vorbehalten war. Kaum hatte die weltliche Macht die Kirche über die drückenden Verhältnisse der heidnischen Vorzeit erhoben, so suchte sie auch schon aus dem neuen Verbande mit ihr den größtmöglichen Vorteil zu ziehen und über ihre gesamte Lebensentfaltung einen herrschenden Einfluß zu gewinnen, der oftmals mit den unveräußerlichen Rechten der Braut Christi unvereinbar war. Bestand ein enger Bund des christlich gewordenen Staates mit der Kirche, so schloß derselbe um so weniger einen Kampf beider Gewalten aus, als jener nur selten in seiner Reinheit erfaßt, häufiger entstellt und mit großer Rechtsverwirrung einseitig entwickelt ward. Vielfach ließ sich die weltliche Gewalt durch zahlreiche Irrlehren verleiten, die in der Kirchengeschichte niemals ganz fehlen; sie wurden mächtiger, da sie nicht auf sich allein angewiesen, sondern mit allen Mitteln der weltlichen Gewalt unterstützt waren; um so glänzender war der Sieg der Kirche, die nun auch eine neue, christliche Wissenschaft begründete, das Wissen der alten Welt in sich aufnahm und weiterführte, in ihren allgemeinen Konzilien und in ihren großen Kirchenlehrern das falsche Wissen und die Winkelzüge der gefährlichsten Häresien überwand, die ihre ganze Entwicklung bedrohten und die schwersten Kämpfe herbeiführten. Alle Bestrebungen der Wissenschaft und der Kunst, alle Elemente des Kultus, der Aszese und der Disziplin, welche die vorige Periode aufzeigt, wurden nicht bloß erhalten, sondern auch reicher entfaltet; die Kirchenverfassung befestigte sich immer mehr nach außen, trotz der ihr durch menschlichen Ehrgeiz bereiteten Störungen; der Einfluß der Kirchenobern stieg, und mächtig förderten sie die allgemeine Freiheit mitten im Despotismus und die Gesittung mitten in der Barbarei. Viel weiter als die Herrschaft der römischen Kaiser erstreckte sich die Herrschaft der Kirche, die auch den Sturz des weströmischen Reiches und die Stürme der Völkerwanderung überdauerte und in ihren Folgen milderte; auf fremde, außerhalb des Verbandes des alten Weltreiches stehende Völker übte die Kirche ihren regenerierenden Einfluß, vertrug sich mit den Einrichtungen aller Nationen, mit ihren Sitten und Gesetzen, indem sie nur das Widergöttliche daraus entfernte. Während sie aber durch Entfaltung nach innen und außen herrlich vorwärtsschritt, ward sie zuerst durch die Losreißung ganzer Provinzen von der Einheit des Glaubens, dann durch den erobernden Islam im Orient geschmälert und beschränkt. Der Schauplatz der wichtigen Ereignisse wendete sich immer mehr vom Osten nach dem Westen; dort trat die Knechtung und die Stagnation immer ärger, hier die Freiheit und die lebensfrische Entfaltung immer herrlicher hervor, und die Macht der Tatsachen gab dem Stuhle des hl. Petrus in Rom auch diejenige Stellung nach außen, die seiner Bestimmung für die ganze Kirche und seiner erhabenen Idee entspricht.

In der Entwicklung können wir in diesem ganzen Zeitraum drei Abschnitte unterscheiden. Zuerst wurde dieselbe beherrscht von dem siegreichen Vordringen des Christentums im römischen Reiche und durch die gleichzeitig

die Kirche tief erschütternde Häresie des Arianismus. Die Führung auf dem Gebiete des innerkirchlichen Lebens (Theologie, Verfassung, Mönchtum) lag im Orient, obgleich auch das Abendland stark daran beteiligt war (4. Jahrhundert). In der Folge traten die großen christologischen Streitigkeiten hauptsächlich in den östlichen, die anthropologischen Lehrkämpfe in den westlichen Provinzen in den Vordergrund; die abendländische Theologie trat völlig selbständig auf unter Führung des hl. Augustinus, und durch die Auflösung des abendländischen Reiches wurde noch mehr eine Sonderentwicklung der Kirche im Westen und im Osten eingeleitet (5. Jahrhundert). Die Fortsetzung der christologischen Streitigkeiten im Orient führte zu der Bildung von häretischen Nationalkirchen, die sich von der katholischen Kirche lossagten; zugleich lockerten sich vielfach die Beziehungen zwischen Rom und den rechtgläubig gebliebenen Patriarchen des Orients, besonders denjenigen von Konstantinopel, die in der Kirche des griechischen Reiches eine führende Stellung erlangt hatten. Die Verbreitung des Islams beschränkte schließlich in bedeutendem Maße die christliche Kultur im Osten. Unterdessen entstanden im Abendlande auf den Trümmern des Römerreiches germanische Staaten, die nach und nach von der Kirche für den katholischen Glauben gewonnen wurden. Die christlich-römische Kultur bildete die Grundlage des kirchlichen Lebens, das sich unter der kraftvollen Leitung Roms und der Päpste entwickelte. Zugleich breitete sich das Christentum auf den britischen Inseln sowie auf dem Festlande weiter aus; die Franken schufen ihr großes Reich, und so wurde die Grundlage gewonnen für die enge Verbindung zwischen der Kirche und den germanisch-romanischen Staaten (6. bis 7. Jahrhundert).

Erster Abschnitt.

Das siegreiche Vordringen der Kirche im Römerreich und der Kampf gegen die arianische Häresie.

(313—395.)

1. Die Kirche und der römische Staat im 4. Jahrhundert.

Literatur. — Uhlhorn, Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum. 6. Aufl. Stuttgart 1899. Schultze, Gesch. des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums. 2 Bde. Jena 1887—1892. Seeck, Gesch. des Untergangs der antiken Welt. 3 Bde. Berlin 1897—1909; 3. Aufl. 1910 ff. Dräseke, Zum Untergang des Heidentums, in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1901, 74—86. Sdralek, Über die Ursachen, welche den Sieg des Christentums im römischen Reiche erklären. Breslau 1907. A. de Broglie, L'église et l'empire romain au 4e siècle. 4 Bde. Paris 1856 à 1866. Boissier, La fin du paganisme. 6e éd. 2 Bde. Paris 1909. Allard, Le christianisme et l'empire romain de Néron à Théodose. 4e éd. Paris 1898. Crivellucci, Storia delle relazioni tra lo stato e la chiesa. 2 Bde. Bologna e Pisa 1885—1909. Dufourcq, Comment dans l'empire romain les foules ont-elles passé . . . au christianisme? in Revue d'hist. et de littér. relig., Paris 1899, 239—269. Bennett, Christianity and Paganism in 4th and 5th centuries. London 1900. Mariano, La conversione del mondo pagano al cristianesimo (Scritti vari Bd II). Firenze 1901. Allard, L'art païen sous les empereurs chrétiens. Paris 1879.

A. Konstantin und seine Söhne.

Quellen. — Euseb., Vita Constantini libri 4 (vgl. C. Weyman, Eusebius von Cäsarea und sein Leben Konstantins, in Histor.-polit. Blätter CXXIX [1902] 873 ff;

Pasquali, Die Komposition der Vita Const. des Eusebius, in Hermes 1910, 369—386; Heikel, Kritische Beiträge zu den Konstantin-Schriften des Eusebius, in Texte und Untersuch. XXXVI 4, Leipzig 1911); Hist. eccles. 10, 8 ff. Socrat., Hist. eccles. 1, 3 18 39 ff; 2, 5 25 32 46; 3, 1 ff. Sozom., Hist. eccles. 1, 8; 2, 34; 3, 2; 4, 7; 5, 1 ff. Theodoret., Hist. eccles. 1, 33; 2, 4; 3, 1; 5, 21. Eumenius, Panegyr. a. 310, c. 21 (ed. Baehrens, Lips. 1874). Eutropius, Breviar. hist. 10, 7 (ed. Droysen, Berol. 1878). Zosimus, Hist. 2, 29 (ed. Mendelssohn, Lips. 1887). Libanius, Or. pro templis. Aur. Victor., Epitome 41, 16 (ed. Schröter, Lips. 1829—1831). Origo Constantini imp. s. Anonymi Valesiani TI 1 (ed. Westerhuis, Groningen 1906). Über Konstantins Rede an die heilige Versammlung vgl. Heikel in der Einleitung zu Eusebius' Werken I, Leipzig 1902, xci ff (Die griechisch-christlichen Schriftsteller); Pfättisch, Die Rede Konstantins d. Gr. an die Versammlung der Heiligen auf ihre Echtheit untersucht, in Straßb. Theol. Studien IX, 4, Freiburg 1908; vgl. Tüb. Theol. Quartalschr. 1910, 399—417. Zahlreiche Gesetze im Codex Theodosianus (s. oben S. 11, Nr 9).

Literatur. — Manso, Leben Konstantins d. Gr. Breslau 1817. Burckhardt, Die Zeit Konstantins d. Gr. 3. Aufl. Leipzig 1898. Flasch, Konstantin d. Gr. als erster christlicher Kaiser. Würzburg 1891. Funk, Konstantin d. Gr. und das Christentum, in Kirchengeschichtl. Abhandl. II, Paderborn 1899, 1—23. Verschiedene Aufsätze von Görres über Konstantin d. Gr. in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1887, 343—377; 1888, 72—93; 1890, 206—215 314—328 469—479; 1892, 282—293. Loesche, Konstantins Religionspolitik im Lichte der neueren Forschung. Leipzig 1885. Schultze, Zur Gesch. Konstantins d. Gr., in Zeitschr. f. Kirchengesch. 1885, 343—371; 1886, 517—542; 1893, 502—555. Seeck, Die Anfänge Konstantins d. Gr., in Deutsche Zeitschr. f. Gesch. 1892, 41—107 189—281; vgl. Zeitschr. f. Kirchengesch. 1897, 321—345; Die Zeitfolge der Gesetze Konstantins, in Zeitschr. der Savigny-Stiftung, Rom. Abt. X (1889) 1 ff 177 ff. Hartmann, Konstantin d. Gr. als Christ und Philosoph in seinen Briefen und Erlassen. (Programm.) Fürstenwalde 1902. Laven, Konstantin d. Gr. und das Zeichen am Himmel. Trier 1902. Knöpfler, Konstantins Kreuzvision, in Histor.-polit. Blätter CXLI (1908) 183—199. Schnyder, L'editto di Milano ed i recenti studi critici che lo riguardano (Atti della Pont. Accad. Rom. di Archeol., ser. II, 3. Estr.). Roma 1903. Savio, L'anno della vittoria di Costantino M. sopra Massenzio, in Civiltà cattol. 1910, II 134—144. Carassai, La politica religiosa di Costantino il Grande e la proprietà della Chiesa, in Archivio della Soc. Romana di storia patria 1901, 95 ff. Rouillon, Sainte Hélène. (Les Saints.) Paris 1908. Gouzard, Sainte Hélène d'après l'histoire et la tradition. Paris 1911. Pichon, Lactance. Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin. Paris 1901. — Görres, Die Licinianische Christenverfolgung. Jena 1875. Antoniades, Kaiser Licinius. München 1884. Dräseke, Der Sieg des Christentums in Gaza, in Zeitschr. für kirchl. Wissensch. 1888, 20—40.

1. Konstantin, heidnisch erzogen, wahrscheinlich früher dem Neuplatonismus und dem Apollokultus ergeben, aber durch günstige Eindrücke den Christen wohlgesinnt, deren Standhaftigkeit er bewundern gelernt, erkannte nicht bloß, daß das Christentum seiner Herrschaft nicht gefährlich und auch nicht mehr auszurotten, sondern auch, daß es mit seinen geistigen Kräften ganz vorzüglich geeignet sei, seinen Plan zu fördern, das alternde und hinsiechende Kaiserreich auf festere Grundlagen zu stützen. Sein Sieg über Maxentius war zugleich der Sieg des Christentums im Römerreich, und die Kreuzesvision Konstantins beweist, wie dieser den Sieg auffaßte. Durch das Mailänder Edikt von 313 (s. oben S. 305) wurde die volle Religionsfreiheit für Christentum und Heidentum festgesetzt, und spätere Erlasse Konstantins bezweckten, für das Christentum diese Gleichstellung praktisch durchzuführen. Je mehr die vorteil-

haften Wirkungen dieser ersten Edikte an den Tag traten, je mehr der Kaiser selbst mit Christen, insbesondere mit Bischöfen, vertraut wurde, in desto höherem Maße wandte er der neuen Religion seine Neigung zu. Anfangs, solange Licinius Mitregent Konstantins war, verfuhr dieser höchst bedächtig und hielt es für gut, dem Heidentume noch nicht förmlich zu entsagen; er behielt den Titel eines Oberpriesters (Pontifex Maximus) bei und beobachtete noch heidnische Gebräuche, wenn er auch den Christen viele Vergünstigungen gewährte und immer offener seine Vorliebe für sie kundgab. Das Prinzip der vollen religiösen Duldung für Christentum und Heidentum von seiten des Staates wurde in dieser Zeit aufrecht erhalten, und die Begünstigungen, die Konstantin der Kirche gewährte, wie Befreiung der Priester von den munizipalen Ämtern (Reskripte aus den Jahren 313, 319, 320), Fähigkeit, zu Gunsten der Kirchen zu testieren (321), Gebot der Sonntagsruhe (321), waren solche, welche das Heidentum schon längst besessen hatte. Aber im Orient bedrückte Licinius, der sich auf die Heiden stützte, die Christen in jeder Weise, entfernte sie von öffentlichen Ämtern, beschränkte ihren Gottesdienst, ja ließ sie auch ganz offen verfolgen. Der Kampf, der zwischen beiden Herrschern ausbrach, ward ein eigentlicher Religionskrieg; dem Licinius, der sich mit Wahrsagern umgab und von den Orakeln sich Sieg verheißen ließ, stand Konstantin, der das Zeichen Christi auf dem Banner und die Bischöfe mit sich im Felde hatte, gegenüber; auf ihn hofften die orientalischen Christen. Auch hier errang Konstantin bei Byzanz 323 den Sieg; ein Jahr später verlor Licinius Reich und Leben; Konstantin war nun Alleinherrscher im ganzen römischen Reiche. Seitdem verschwanden die heidnischen Symbole auf seinen Münzen; der Kaiser erklärte sich, obschon er die Taufe, die er vorgeblich im Jordan empfangen wollte, bis an das Ende seines Lebens verschob, offen für das Christentum und sprach 324 den Wunsch und die Hoffnung aus, alle seine Untertanen möchten dem heidnischen Aberglauben entsagen und den Glauben an den wahren Gott annehmen. Er besetzte die einflußreichsten Staatsämter mit Christen, ließ seine Söhne christlich erziehen, durch Laktantius seinen Sohn Crispus unterrichten, viele prächtige Kirchen erbauen (Peterskirche in Rom, Heiliggrabkirche in Jerusalem, Geburtskirche in Bethlehem, Kirchen in Konstantinopel usw.) und mit reichen Einkünften ausstatten, und suchte die Heiden möglichst für das Christentum zu gewinnen, was ihm bei vielen gelang, aber auch die Folge hatte, daß nicht wenige aus unlautern Beweggründen der Kirche sich anschlossen. Die Mutter Konstantins, die hl. Helena, unter dem Einflusse ihres Sohnes ebenfalls für das Christentum gewonnen, benutzte die ihr von ihrem kaiserlichen Sohne verliehene Stellung zur Förderung des Christentums.

Unter Konstantin ward das römische Reich verjüngt, neue Hofämter wurden geschaffen, christliche Elemente kamen in die Gesetzgebung, die Verwaltung der Provinzen ward neu geregelt. Das Reich war in vier Präfekturen eingeteilt, wovon jede mehrere Diözesen unter sich begriff: 1) die des Orients, wozu Thrakien, Kleinasien, Kappadokien und Pontus, Syrien und Ägypten gehörten; 2) die von Illyrikum mit Makedonien und Dakien; 3) die von Italien (Rom, Italien, das westliche Illyrien und Afrika); 4) die von Gallien, welche nebst diesem auch Spanien und Britannien umfaßte. Statt Rom, dessen alter Adel

noch fest am Heidentum hielt, wählte Konstantin das in herrlicher Gegend am Bosporus gelegene Byzanz, von ihm Konstantinopel genannt, zu seinem Kaisersitze; es sollte ein „neues Rom“ sein, dem alten entsprechend an Gebäuden, an Hallen, Glanz und Pracht, aber auch durchaus eine christliche Stadt, geschmückt mit prächtigen Kirchen und überwiegend von Christen bewohnt. Am 11. Mai 330 ward die neue Hauptstadt feierlich eingeweiht. Diese Verlegung des Kaisersitzes hatte wichtige Folgen: einerseits konnte so der römische Pontifikat sich freier und ungehinderter entfalten, anderseits entstand aber für das alte Rom eine mächtige Nebenbuhlerin, und die im neuen Rom residierenden Kaiser wurden nur zu sehr in die religiösen Kämpfe der Orientalen hineingezogen, von ihrem Geiste erfüllt, dem Abendlande entfremdet, dem asiatischen Despotismus aber näher gebracht und dieser im Dienste ränkevoller Parteien verwendet, wie sich dies insbesondere schon bei Konstantin gegenüber den Arianern gezeigt hat.

2. Kräftiger wurde nun gegen den heidnischen Kultus und besonders gegen jene Tempel eingeschritten, welche Unzuchtsstätten waren oder zum Betruge des Volkes ausgenutzt wurden. Durch vier Reskripte[1] aus den Jahren 319 und 321 war es bereits den Haruspizes verboten worden, in den Privathäusern irgend welche Haruspizien zu veranstalten; ferner wurde alle Magie untersagt, die gegen das Leben und die Schamhaftigkeit gerichtet war, und das Ergebnis der öffentlichen Haruspizien bei Blitzschlag mußte dem Kaiser selbst berichtet werden. Diese Reskripte wurden jetzt auch auf den Orient ausgedehnt. Unsittliche und mit Betrügereien begleitete heidnische Kulte (Kult der Venus zu Aphaka in Phönikien, des Äskulap zu Ägä, des Niles zu Heliopolis) wurden verboten. Die Götzenopfer suchte der Kaiser wenigstens zu beschränken; geheime (Privat-) Opfer, die oft mit Freveln verbunden waren, wurden untersagt, bei den öffentlichen den Statthaltern die Teilnahme verboten. Wenn Konstantin (was sehr unwahrscheinlich) ein absolutes Verbot aller Opfer erließ, so kam dasselbe doch nicht in Vollzug; denn noch waren die Heiden viel zu mächtig. Aber sie mußten es sich gefallen lassen, daß einzelne Tempel teils geschlossen, teils zerstört, teils in christliche Kirchen umgewandelt, viele Götzenbilder weggeschafft und zertrümmert wurden, während christliche Kirchen in allem Glanze sich erhoben, die den Sturz der alten Götter zu verhöhnen schienen. Allein es war vielfach die Reaktion des christlichen Volkes in jenen Gegenden, wo die Christen die Mehrzahl der Bevölkerung bildeten, die sich durch Zerstören heidnischer Kultstätten äußerte, besonders in einzelnen Städten, wo die Tempel unbenutzt und leer standen. Der Kaiser erkannte im Heidentum die tiefste Verirrung der Menschheit; sie allmählich auszurotten sah er als die von der Vorsehung ihm zugewiesene Aufgabe an, wenn er auch nicht mit Gewalt sie beseitigen wollte noch konnte. Die Gelehrten der neuplatonischen Schule, die Götzenpriester mit ihren Vorrechten, viele vornehme altheidnische Familien, sowie viele Klassen des niederen Volkes hingen noch allzusehr der ererbten altrömischen Religion an. Die religiöse Toleranz wurde von Konstantin dem Heidentum gegenüber stets festgehalten.

---

[1] Cod. Theodos. 9, 16, 1—4.

So ausgezeichnet auch nach vielen Seiten hin Konstantins Regierung ist, so hat sie doch ihre bedeutenden und nicht zu verschweigenden Schattenseiten. Er blieb bis an das Ende seines Lebens außerhalb der Kirche und empfing erst in seiner letzten Krankheit, 65 Jahre alt, die Taufe durch einen arianischen Bischof. Seine Leidenschaften blieben ungezügelt; er ließ nicht nur den Sohn des Licinius, Licinian, sondern auch seinen tapfern Sohn erster Ehe, Crispus, dann seine zweite Gemahlin Fausta töten, welch letztere allerdings ihn gegen Crispus aufgehetzt und vielfach zur Grausamkeit gereizt hatte; er war jähzornig und ehrgeizig, hart gegen einzelne verdiente Männer, dazu der Schmeichelei und den Intrigen zugänglich, zumal in seinen letzten Jahren. Er beeinträchtigte vielfach, freilich oft von häretischen Parteien (Donatisten und Arianern) dazu getrieben, die Freiheit der Kirche, was um so gefährlicher war, als seine wirklich großen, unverhofften Wohltaten ihm die Herzen der Christen gewinnen mußten; dabei war er ohne feste Haltung in seiner religiösen Politik und dachte mehrfach an eine Verschmelzung aller Religionen; sein schwankendes Benehmen brachte, wenn auch gegen seine Absicht, dem Christentum viele Nachteile. Indessen hat er immerhin in Anbetracht seiner hervorragenden Leistungen den Beinamen des Großen verdient und sich den Dank der christlichen Welt gesichert; bei den Griechen wird er sogar als Heiliger verehrt. Eusebius von Cäsarea hat ihn über Gebühr gepriesen, andere ihn ebenso ungerecht geschmäht. Er war ein Monarch von großer Tatkraft, Klugheit und edlem Streben, in seiner ersten Regierungszeit ein vortrefflicher Herrscher, später minder umsichtig und gerecht. Auf seinem Sterbebette in der Vorstadt von Ankyrona bei Nikomedien suchte er manche Fehler wieder gutzumachen, gestattete mehreren ungerecht Verbannten die Rückkehr und machte den Kirchen, besonders der römischen, bedeutende Legate; auch starb er nach guter Vorbereitung und mit Danksagungen gegen Gott (22. Mai 337).

3. Die drei Söhne Konstantins, von denen keiner beim Tode des Vaters zugegen war, Konstantius jedoch bei seinem Begräbnisse in der Apostelkirche zu Konstantinopel erschien, teilten nach seiner Bestimmung das Reich unter sich in der Art, daß Konstantin II. den Westen, die Präfektur von Gallien, Konstans die Präfekturen von Italien und Illyrien, Konstantius aber den Orient erhielt. Mehrere Anverwandte wurden gewaltsam beseitigt. Aber auch die drei Brüder waren unter sich nicht einig. Schon 340 verlor Konstantin II. bei Aquileja Krone und Leben im Kampfe gegen seinen Bruder Konstans, der nun den ganzen Okzident beherrschte. Die beiden Kaiser erließen 341 ein strenges Gesetz gegen die heidnischen Opfer: der Aberglaube sollte aufhören, der Wahnsinn der Opfer abgeschafft, das Gesetz ihres Vaters strenge gehalten werden. Gelehrte Christen (wie Julius Firmikus Maternus) forderten die Kaiser auf, mit größerer Strenge gegen den unsittlichen und verderblichen Götzendienst einzuschreiten. Noch immer hielten zahlreiche Heiden an diesem fest. Nachdem Konstans an der Grenze Spaniens sein Leben durch die Soldaten des Usurpators Magnentius verloren hatte, dieser aber bei Mursa von Konstantius besiegt worden, war letzterer von 350 bis 361 Alleinherrscher. Er befahl seit 353 die Schließung der Tempel und die Unterlassung der Opfer bei Todesstrafe und drohte den nachlässigen Beamten mit schwerer

Ahndung. Diese strengen Vorschriften wurden später erneuert, ohne allenthalben zum Vollzug zu kommen. Im Abendlande sowohl wie im Orient blieben in zahlreichen Städten die heidnischen Tempel offen und die heidnischen Festlichkeiten in Übung. Die Verfolgung gab dem abgelebten Heidentum neue Kraft. Während der Kaiser die Tempel teils zerstören ließ teils verschenkte, hinderte er nicht, daß die berühmtesten höheren Schulen und damit fast der ganze Unterricht der höheren Stände in den Händen der heidnischen Sophisten und der neuplatonischen Philosophen blieb; auch besetzte er noch immer, inkonsequent genug, die heidnischen Priesterstellen. Den Übertritt zum Judentum verbot er 357. Da sich Konstantius in noch viel größerem Maße als sein Vater in kirchliche Dinge mischte und den Arianern zum Siege verhelfen wollte, so hatte er sich ebenso die Abneigung der Katholiken wie den Haß der Heiden zugezogen. In den Kriegen mit den Persern war er meist unglücklich; mehrere Gegenkaiser warfen sich auf, wie Magnentius in Gallien und Italien, Vertranion in Illyrien, Nepotianus in Rom; zudem hatte Konstantius selbst keine Söhne. Seine nächsten Verwandten waren die Neffen des großen Konstantin, Gallus und Julianus, Söhne des Julius Konstantius, die bei Ermordung ihres Vaters (Gallus wegen einer scheinbar tödlichen Krankheit, Julianus wegen seines zarten Alters) verschont geblieben waren. Seinen Vetter Gallus erhob Konstantius zum Cäsar, ließ ihn aber töten, als er Verrat von ihm fürchtete; den jüngeren Bruder desselben ließ er argwöhnisch bewachen, machte ihn aber dann doch zum Cäsar und sandte ihn nach Gallien gegen die Barbaren. Als Julianus einen Sieg errungen hatte, ward er vom Heere als Augustus begrüßt. Konstantius, ängstlich für Herrschaft und Leben besorgt, ließ sich von dem arianischen Bischof Euzoius taufen und rüstete sich zum Kriege wider Julian. Aber er starb auf dem Wege zwischen Kappadokien und Kilikien an den Quellen des Mopsus am Schlagflusse (3. Novemeber 361) im 45. Jahre des Lebens und im 24. der Regierung.

B. Die heidnische Reaktion unter Julian.

Quellen. — Iuliani imp. quae supersunt rec. Hertlein. 2 Bde. Lips. 1875. Iuliani libr. contra christianos coll. Neumann. Ebd. 1880. Bidez et Cumont, Recherches sur la tradition manuscr. des lettres de l'emp. Julien (Mémoires publiés par l'Acad. de Belgique. Bd LVII. Bruxelles 1898). Asmus, Eine Enzyklika Julians des Abtrünnigen und ihre Vorläufer, in Zeitschr. f. Kirchengesch. 1895, 45—71 220—252. Brambs, Studien zu den Werken Julians des Apostaten. 2 Tle. Eichstätt 1897—1899. Asmus, Julians Galiläerschrift im Zusammenhang mit seinen übrigen Werken. (Programm.) Freiburg 1904. — Ammian. Marcellin., Hist. libri 16—25. Libanius, Orat. parent. Eunapius, Vitae sophist. Zosim., Hist. 3, 9. Greg. Naz., Orationes invectivae contra Iulian. I et II (ed. Maur., Or. 4 5). Socrat., Hist. eccles. 3, 1 ff. Sozom., Hist. eccles. 6, 1 ff. Theodoret., Hist. eccles. 3, 2 ff.

Literatur. — Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. 7, 322 ff. Neander, Kaiser Julian und sein Zeitalter. Leipzig 1812. Mücke, Fl. Cl. Julianus. 2 Bde. Gotha 1867—1869. Strauß, Der Romantiker auf dem Throne. Mannheim 1847. Auer, Kaiser Julian der Abtrünnige im Kampfe mit den Kirchenvätern seiner Zeit. Wien 1855. Rode, Gesch. der Reaktion Kaiser Julians gegen die Kirche. Jena 1877. W. Koch, Kaiser Julian der Abtrünnige. Leipzig 1899 (25. Suppl.-Bd der Jahrbücher f. klassische Philologie 331—448). Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser

Julians. Leipzig 1907. Allard, Julien l'Apostat. 3 Bde. Paris 1900—1902; 2e éd. 1903. Gardner, Julian Philosopher and Emperor. London 1895. Mereshkowski, Julian the Apostate. Philadelphia 1900. Negri, L'imperatore Giuliano l'Apostata. Milano 1901.

4. Auf Julian hatte die heidnische Partei ihre Hoffnungen gesetzt; er tat alles, sie zu erfüllen und das Christentum auszurotten, dem er abtrünnig geworden war. Sein Abfall von der christlichen Kirche erklärt sich sowohl aus der Art und Weise seiner Erziehung und den traurigen Erfahrungen seiner Jugend als aus seinem ehrgeizigen Streben, das die eifrigen heidnischen Gelehrten sorgfältig genährt hatten, ferner sowohl aus den äußeren Umständen seines Lebens als den Eigenschaften seines Charakters. Seine Mutter Basilina war schon bald nach seiner Geburt gestorben, sein Vater nebst andern Verwandten auf Befehl des Konstantius, wie man sagte, getötet; er ward nicht bloß von Fremden, sondern auch von fanatischen Heiden beeinflußt, insbesondere von dem Eunuchen Mardonius, der aus der Familie seiner Mutter stammte und ihn ebenso für die Götter Homers und Hesiods zu begeistern als den Zorn über die von den christlichen Kaisern seiner Familie zugefügten Unbilden zu entflammen suchte. Auf Befehl des Kaisers Konstantius ward er auf dem einsamen Landgute Makellon in Kappadokien christlich erzogen; im zwanzigsten Jahre besuchte er, während sein Bruder Gallus in Ephesus Unterricht erhielt, die Schule zu Konstantinopel in einfachem Kleide unter der Leitung seines Pädagogen, des verschmitzten Mardonius. Hier waren der Grammatiker Nikokles und der Sophist Ekebolius seine ersten Lehrer. Ein Gerücht im Volke, er sei schon jetzt zur Regierung tauglich, machte den Konstantius bestürzt, weshalb er ihn (351) nach Nikomedien zu dem arianischen Bischof Eusebius zu weiterer Ausbildung sandte mit dem Verbote, den damals dort weilenden Sophisten Libanius zu hören. Aber Julian las insgeheim dessen Schriften und pflegte Umgang mit dem neuplatonischen Philosophen Maximus von Ephesus. Dadurch ward er dem Christentume noch mehr entfremdet und seine Herrschbegierde noch gesteigert. Aus Furcht vor Konstantius heuchelte er den christlichen Glauben und soll in der Kirche von Antiochien das Amt eines Lektors ausgeübt haben. Sein Bruder Gallus, der ihn nach seiner Erhebung zum Cäsar in Nikomedien besuchte, mahnte ihn, der christlichen Religion, wie er selbst es tat, stets treu zu bleiben; seine Worte machten aber auf Julian keinen Eindruck. Als Gallus 354 getötet ward, ließ Konstantius auch den Julian streng bewachen; allein er entfloh seinen Wächtern. Die Kaiserin Eusebia spürte ihn in seinem Verstecke auf und verwendete sich für ihn mit solchem Erfolge, daß er sogar die Erlaubnis erhielt, in Athen Philosophie zu studieren. Hier waren Basilius und Gregor von Nazianz (beide später berühmte Bischöfe) seine Mitschüler. Stolz schritt er einher im Philosophenmantel; alle Anhänger des Heidentums richteten bei der Kinderlosigkeit des Kaisers auf diesen Prinzen als präsumtiven Thronfolger ihre Blicke, der ihnen auch in jeder Beziehung zu gefallen suchte und die unter sich gespaltenen Christen vor ihnen verhöhnte. Aber den Konstantius wußte er nach der Rückkehr in die Kaiserstadt so für sich einzunehmen, daß er 357 zum Cäsar erhoben und mit dem Kommando gegen die Franken und Alemannen betraut ward. In Gallien machte sich Julian bei den Soldaten

sehr beliebt und zeigte sich als tüchtigen Feldherrn. Seine Proklamation zum Augustus war sehr wahrscheinlich längst vorbereitet; er tat auch nichts, sich ihr zu widersetzen, sondern zog aus Gallien weg, den Konstantius zu bekriegen. Er forderte ein Zeichen von Jupiter, und dieser war willfährig; nachdem Julian vorher dem Kaiser Konstantius, der Truppen gegen die Parther forderte, erklärt hatte, Gallien könne nicht von der Armee entblößt werden, zog er mit dem Heere gegen den rechtmäßigen Kaiser, dessen Tod allein den Bürgerkrieg verhinderte.

5. Jetzt warf Julian die Maske des christlichen Glaubens ab, stellte die heidnischen Feste und die Götzenbilder wieder her und bezeichnete es als seine Aufgabe, den altrömischen Kultus wieder zu seinem früheren Glanze zu erheben. Am 11. Dezember 361 zog der neue Kaiser in Konstantinopel ein. Dem Christentum, das er nur in der Form des Arianismus kennen gelernt und nie unbefangen gewürdigt hatte, bezeigte er seine volle Verachtung[1], dem Heidentum sein Mitleid über die erlittene Verfolgung und seine tiefe Verehrung; er suchte es auf neuplatonischer Grundlage und mit Beimischung christlicher Elemente zu veredeln, womit er zugleich den moralischen Einfluß der christlichen Religion am meisten schwächen konnte. Damals erhob sich noch einmal der heidnische Geist, indem er seine letzten Kräfte zusammenraffte; aber es war das letzte Zucken eines Sterbenden, das letzte Auflodern einer erlöschenden Fackel. Julian suchte den Zustand zur Zeit Diokletians wieder herzustellen; er beseitigte die christlichen Feldzeichen beim Heere (das Labarum), entzog den Geistlichen und den Kirchen ihre Vorrechte, verlangte sogar Zurückerstattung der ihnen von Tempel= und Gemeindegütern gemachten Schenkungen und entfernte die Christen nach Kräften aus den Staatsämtern und der Armee; unter verschiedenen Vorwänden ließ er angesehene Christen gefangennehmen und foltern. Zwar wollte er, gewarnt durch die früheren Erfahrungen der heidnischen Kaiser, eine direkte und blutige Verfolgung vermeiden; aber einerseits ließ er dem lange verhaltenen Groll und Fanatismus der Heiden die Zügel schießen und deren Wutausbrüche ungeahndet hingehen, besonders in Alexandria und Bostra, die Präfekten willkürlich Christen hinrichten, wie in Rom (Apronianus), anderseits machte er auch oft selbst seinem Zorne Luft durch Hinrichtung einzelner, die ihn beleidigt oder verhöhnt haben sollten[2]. Dabei verspottete er die Christen bei jedem

---

[1] Vom Christentum sagte Julian, das „Veni, vidi, vici" Cäsars nachahmend: Legi, intellexi, condemnavi *(ἀνέγνων, ἔγνων, κατέγνων)*, worauf die Bischöfe geantwortet haben sollen: Legisti, sed non intellexisti; si enim intellexisses, non damnasses (Sozom., Hist. eccles. 5, 18).

[2] Wegen der Hinterlist des Kaisers zur Verführung oder Ausrottung der Christen (Greg. Naz., Or. 4, n. 62—65, ed. Par. I 106 f) nennt Gregor von Nazianz (Or. 32 in S. Athan. n. 32, S. 407) seine Verfolgung die grausamste von allen (vgl. Or. 42, n. 3, S. 750). Nach ihm (Or. 4, n. 93, S. 127) hielt es Julian für keine bedeutende Sache, wenn die Hand eines Heiden zehn Christen tötete. In Antiochien wurden Juventinus und Maximus auf seinen Befehl gemartert (Theodoret., Hist. eccl. 3, 11. Chrysost., Or. in SS. Mart. Iuvent. et Maxim.; Migne, Patr. gr. 50, 571—578). Der Präfekt Sallustius ließ einen Jüngling Theodor schwer peinigen, was dem Kaiser aber doch mißfiel, der sonst viele Grausamkeiten geschehen ließ (Theodoret. a. a. O. c. 3 7). In Rom sollen Johannes und Paulus gestorben sein (Tillemont, Mémoires 7, 350; Germano di S. Stanislao, La Casa celimontana dei ss. martiri Giovanni e Paolo, Roma 1894; Dufourcq, Les Gesta martyrum romains I 145 ff).

Anlaß in Briefen und Edikten, wollte sie nur Galiläer oder Gottlose genannt wissen und schloß sie vom Lehramte der Literatur aus, um sie so in Unwissenheit und Verachtung zu stürzen, was selbst den Heiden als zu strenge und verabscheuungswürdig erschien[1], aber viele christliche Geistliche bewog, durch Abfassung verschiedener Schriften ihren Glaubensgenossen den Ausschluß von der klassischen Literatur erträglicher zu machen, wobei sie sich entschieden für deren Beibehaltung aussprachen. Die Galiläer — meinte der Kaiser — sollten sich nur mit ihrem Matthäus und Lukas beschäftigen, die Autoren des klassischen Altertums ihnen vorenthalten sein. Sodann verhieß Julian allen christlichen Parteien, Katholiken, Novatianern, Donatisten, Arianern usw., gleiche Toleranz, in der Hoffnung, sie würden sich in endlosem Streite selbst aufreiben; in dieser Absicht rief er die verbannten Bischöfe und Geistlichen zurück, aber er suchte auf jede Weise sie verhaßt und lächerlich zu machen[2]. Seiner Tätigkeit gelang es, nicht wenige Scheinchristen zum Abfall zu bringen. In vielen Briefen, Edikten, Reden, Hymnen, Abhandlungen und Satiren bekämpfte er die verhaßte und nicht verstandene Religion des Kreuzes; er verlästerte die früheren christlichen Kaiser, rächte sich an den spöttischen Antiochenern und verfaßte selbst eine Bestreitung des Christentums in sieben Büchern.

Nicht bloß wurden die alten Tempel wieder eröffnet, den Christen zugesprochene zurückgefordert, sondern auch die Errichtung von neuen beschlossen und der ganze Kult mit größerem Glanze gefeiert, wobei der Kaiser als höchster Oberpriester tätig war. Aber er mußte dem Christentum wider Willen eine Huldigung darbringen, da er einsah, daß nur mit Nachahmung verschiedener christlicher Einrichtungen das abgestorbene Heidentum wieder zu einem höheren Leben zu bringen sei. In einem Briefe an den heidnischen Oberpriester Arsacius in Gallien gab er Vorschriften über das Leben der Priester ganz nach Art der christlichen Kanones, verbot ihnen den Besuch der Theater und Wirtshäuser sowie jeden schmutzigen Gewinn. Er verlangte, daß die heidnischen Priester — bis dahin unerhört! — auch predigen sollten, und zwar im Sinne des Neuplatonismus mit allegorischer und idealisierter Erklärung der Mythen; ferner suchte er beim Götterdienste auch den Gesang einzubürgern, eine Bußdisziplin zu organisieren, sogar eine Art heidnischer Mönche zu schaffen. Eine Hierarchie, deren Oberhaupt der Kaiser selber war, verbunden durch Gemeinschafts- und Empfehlungsbriefe, begabt mit dem Rechte der Ausschließung, sollte ins Leben treten und so der christlichen Kirche eine heidnische gegenüberstehen. Julian ließ außerdem Wohltätigkeitsanstalten, insbesondere Xenodochien, auf Staatskosten errichten, damit nicht ferner die Galiläer die Verehrer der Götter

---

[1] Über den Ausschluß der Christen vom Lehramte (vgl. Iulian., Ep. 22) sagt Ammianus Marcellinus (Hist. 22, 10): Illud autem erat inclemens, obruendum perenni silentio, quod arcebat docere magistros rhetoricos et grammaticos ritus christiani cultores. Vgl. ebd. 25, 4, wo dieselben Worte mit dem Beisatze wiederholt sind: ni transissent ad numinum cultum. Vgl. auch August., De civ. Dei 18, 52; Greg. Naz., Or. 43 (al. 30), n. 11, S. 778, u. a.

[2] Über die Zurückberufung der exilierten Bischöfe vgl. Ammian. Marcell. a. a. O. 20, 5; Sozom., Hist. eccles. 5, 3; Chrysost., De S. Babyla (Migne, Patr. gr. 50, 568).

an Wohltätigkeit beschämen möchten. Aber vergeblich suchte er die Götzendiener und das Volk zu begeistern; vergebens gab er als Schriftsteller, als Gesetzgeber und als höchster Oberpriester das eifrigste Beispiel; die religiöse Begeisterung der Heiden war und blieb erstorben, und nur künstlich hielt Julian während seiner kurzen Regierung das auseinanderfallende Gebäude des Polytheismus aufrecht. Die Tempel blieben leer, die Priester lasterhaft, selbst die Heiden spotteten über die Opferschlächtereien, über den lächerlichen Aberglauben und den kindischen Stolz ihres Kaisers, der sonst wohl alle Fähigkeiten zu einem tüchtigen Regenten hatte, den Luxus des Hofes beschränkte, rastlos arbeitete und alles aufbot, das ersehnte Ziel einer Wiederherstellung des Heidentums zu erreichen[1].

6. Julian, der durch Opfer und Anrufungen und namentlich mit Blut die Taufe abzuwaschen suchte, die er einst empfangen hatte[2], begünstigte aus Haß gegen die Christen auch die Juden und befahl ihnen, um die Weissagung Christi zu Schanden zu machen, den Wiederaufbau ihres Tempels zu Jerusalem. Zwar eilten die Juden aus allen Gegenden herbei, gaben reichliche Beiträge, beschafften die Materialien zum Bau und erhielten von den Behörden alle Unterstützung und Förderung; aber es wurde erzählt, daß Erdbeben und Feuerflammen, die wiederholt aus der Erde hervorbrachen und die Arbeiter teils verletzten teils töteten, das mit so vielen Opfern begonnene Werk hoffnungslos wieder aufzugeben nötigten. Auch soll ein Kreuz am Himmel erschienen sein zum Zeichen des Sieges der Kirche. Dieser Triumph war um so glänzender, als Heiden und Juden die Tatsache, wie immer sie dieselbe erklären mochten, nicht bestreiten, die christlichen Zeitgenossen aber im ganzen Reiche sich öffentlich darauf berufen konnten, ohne irgend einen Widerspruch zu finden[3]. Alle Pläne des eiteln und jugendkräftigen Herrschers scheiterten, was nur seine Erbitterung gegen die Christen steigerte. Besonders mußte Antiochien diese fühlen, wo selbst die Gebeine des gefeierten Märtyrers Babylas — des Apollo von Daphne wegen — entfernt werden mußten, aber dem gepriesenen Gott nur von einem einzigen heidnischen Priester eine Gans dargebracht ward. Bei der Translation des Märtyrers sangen die Christen die Psalmworte: „Beschämt sollen alle werden, die geschnitzte Bilder anbeten" (Ps 96, 7). Julian selbst mußte, als er vor einem Hause der Stadt vorüberging, die Diakonissin Publia mit mehreren Jungfrauen singen hören: „Die Götzenbilder der Heiden sind Gold und Silber,

---

[1] Greg. Naz., Or. 4, n. 56 f. Socrat., Hist. eccles. 3, 12. Sozom. a. a. O. 5, 3 6. Ammian. Marcell. a. a. O. 21, 1; 25, 4. Prudent., Apotheosis v. 450 f. Iulian., Ep. 49.

[2] Greg. Naz., Or. 4, n. 52, S. 101. Sozom. a. a. O. 5, 2.

[3] Über den Wiederaufbau des jüdischen Tempels vgl. Ammian. Marcell. a. a. O. 23, 1. Iulian., Ep. 25 fragm. Rabbi Gedalja im Schalscheleth hakkabba f. 89, 2. Greg. Naz., Or. 5, n. 4, S. 149. Chrysost., Hom. adv. Iud., quod Christus sit Deus n. 16; In S. Babyl. n. 22; Expos. in Ps. 110, n. 4 5; In Matth. hom. 4, n. 1; In Act. hom. 41, n. 3 (Migne, Patr. gr. 48, 835; 50, 568; 55, 285 f; 57, 40 f; 60, 291). Ambros., Ep. 29 ad Theod. Socrat. a. a. O. 3, 20. Sozom. a. a. O. 5, 22. Theodoret., Hist. eccles. 3, 15 (a. 20). Rufin., Hist. eccles. 10, 37. Philost., Hist. eccles. 7, 9 14 (Migne a. a. O. 65, 546 552). Niceph. Call., Hist. eccles. 10, 32 33.

Werke von Menschenhänden. Ähnlich sollen ihnen werden, die sie verfertigen, und alle, die auf sie vertrauen" (Ps 113, 12 16). Der Kaiser befahl ihnen, zu schweigen; sie aber stimmten den Psalm 67 an: „Es erhebe sich Gott, und seine Feinde mögen zerstreut werden", worauf Julian die hochbetagte Matrone schwer mißhandeln ließ [1]. Auch sonst hatten die Christen ihren Freimut hart zu büßen. Der hochbejahrte und erblindete Bischof Maris von Chalcedon nannte ihn einen Gottlosen und Apostaten und entgegnete auf dessen Frage, ob ihn sein galiläischer Gott heilen werde: „Ich danke Gott, daß er mich erblinden ließ, damit ich dein Angesicht nicht schauen muß." Julian, der ihm den Ruhm eines Märtyrers nicht gönnte, entließ ihn ungehindert, um sich später an ihm zu rächen [2].

Bald darauf mußte er zum Kriege gegen die Perser rüsten, und um das nötige Geld aufzubringen, sollten alle, die nicht opfern wollten, eine schwere Geldbuße erlegen; die Heiden wüteten gegen die Christen, und Haruspizes sollen sogar geraubte Kinder christlicher Eltern geschlachtet haben. In seinem Übermute, den seine Orakel und Wahrsager noch erhöhten, und in dem Wahne, Alexanders des Großen Seele sei auf ihn übergegangen, hatte Julian nicht bloß die persischen Gesandten schimpflich entlassen, sondern auch alle Friedensanträge nach dem Beginne des Krieges zurückgewiesen. Aber er fand schon 363 seinen Tod infolge einer erhaltenen Wunde und endete nach einer nicht ganz dreijährigen Regierung. Über den Tod Julians kamen bald verschiedene Gerüchte in Umlauf [3]. Die Nachricht, er sei durch einen Soldaten aus seinem eigenen Heere getötet worden, ist völlig unbegründet. Ein von christlichen Schriftstellern berichtetes, ebenfalls unbegründetes Gerücht meldete, er sei gestorben mit den Worten: „Galiläer, du hast gesiegt!" Die Kirche atmete wieder freier auf: sie war befreit von vielen unheiligen Gliedern, mit neuen Glaubenshelden geziert, abermals bewährt im Feuer der Verfolgung und allseitig gerechtfertigt gegenüber einem Fürsten, der in phantastischer Begeisterung für eine äußerlich glänzende Kultur seine Zeit gänzlich mißverstanden und sich ein völlig undurchführbares Unternehmen als Lebensaufgabe gesteckt hatte.

Julians Regierung war besonders dadurch merkwürdig, daß er die Christen als Empörer und Rebellen darzustellen suchte. Er bemühte sich, den Ehrenbezeigungen gegen den Kaiser ein Bekenntnis der falschen Götter beizumischen und deren Anbetung mit den römischen Staatsgesetzen zu identifizieren. Dies hat besonders Gregor von Nazianz an ihm hervorgehoben. Den Bildnissen des Kaisers mußten Götzenbilder angereiht und die Christen in die Alternative versetzt werden, entweder durch die dargebrachte Huldigung als Abtrünnige vom Christentum oder durch deren Verweigerung als Feinde des Kaisers und Majestätsverbrecher zu erscheinen. Die Einsichtigeren sahen den boshaften Betrug ein und büßten diese Einsicht mit schweren Nachteilen unter dem Vorwand der Verachtung des Kaisers, während sie (sagt Gregor von Nazianz) in der Tat für den wahren Kaiser und für die Religion in die äußerste Gefahr versetzt wurden. Aber viele Unerfahrene wurden durch diese List getäuscht, die

---

[1] Über die Vorgänge in Antiochien vgl. Theodoret. a. a. O. 3, 6 14 (al. 9 17); Chrysost., In S. Babyl. a. a. O.; Philost. a. a. O. c. 8 12.

[2] Über Maris von Chalcedon vgl. Socrat. a. a. O. 3, 12.

[3] v. Nostitz-Rieneck, Vom Tode des Julian (Programm), Feldkirch 1907.

durchaus eines großen Herrschers unwürdig und an sich schon hinreichend war, den Namen Julians für immer zu brandmarken. Es war ein entwürdigendes Schauspiel, wenn vor dem Angesichte des Kaisers Gold, dann Weihrauch und nebenan Feuer dem einfachen Soldaten gezeigt ward und die Umgebung ihn drängte, den Weihrauch zu Ehren des Herrschers anzuzünden, um dafür aus seinen huldreichen Händen Gold zu empfangen. Als dieselben Krieger nachher beim Gastmahle sich mit dem Kreuze bezeichneten und von ihren Kameraden befragt wurden, wie sie nach der vorausgegangenen Verleugnung Christi ihn noch anrufen könnten, und erfuhren, daß jener feierliche Akt vor dem Kaiser eine Verleugnung gewesen sei, da liefen sie, das Mahl verlassend, in gerechter Entrüstung durch die Straßen, erklärten sich als Christen, die ihr Gelöbnis niemals hätten brechen wollen, deren Hand ohne das Herz gesündigt, die der Kaiser betrogen, die mit ihrem Blute die Schmach abwaschen wollten. Vor dem Kaiser warfen sie das Gold weg mit den Worten: „Wir haben keine Geschenke empfangen, sondern ein Todesurteil; nicht zur Ehre sind wir gerufen, sondern verurteilt worden zur Schande." So zeigte sich eine wahrhaft christliche Gesinnung im Heere, die nun auch nach Julians Tod glänzend hervortrat[1].

C. Maßregeln der Kaiser von Jovian bis Theodosius I. gegen die Heiden und deren Erfolg.

Quellen und Literatur. — Socrat., Hist. eccles. 3, 22 ff; 4, 5 ff. Sozom., Hist. eccles. 6, 3 9; 7, 15. Theodoret., Hist. eccles. 4, 1 ff; 5, 1 ff. Rufin., Hist. eccles. 11, 1 22 ff. Themist., Or. ad Iovian. Ammian. Marcell., Hist. 26, 10 ff; 30, 9. Zosim., Hist. 4, 3 8 36; 5, 23. Codex Theodos. 9, 16, 7; 16, 10, 20; 16, 7, 12; 10, 7 10 12—15; 5, 19 43. Codex Iustin. 1, 11, de pagan. et sacr. — Stuffken, Diss. de Theodos. M. in rem christ. meritis. Lugd. Batav. 1828. Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. Freiburg 1897. Athanasiades, Die Begründung des orthodoxen Staates durch Kaiser Theodosius d. Gr. Leipzig 1902. Richter, Das weströmische Reich besonders unter den Kaisern Gratian &c. Berlin 1865.

7. Als nach Julians Tod, mit dem die Familie Konstantins ausgestorben war, der kluge und milde Jovian vom Heere zum Kaiser ausgerufen wurde, erklärte er den Soldaten, er könne nicht über sie herrschen, da er Christ sei. Da nun die Mehrzahl rief: „Auch wir sind Christen!" nahm er die Würde an. Jovian setzte den von Julian begonnenen Krieg gegen die Perser fort, schloß sie ein und zwang sie, um Frieden zu bitten, den er dann auf 25 Jahre gewährte. Obschon eifriger Christ, ließ er den Heiden doch Duldung angedeihen und verbot nur die Zauberei; den Christen gab er mehrere von Julian ihnen entzogene Vorrechte zurück. Schon nach einigen Monaten ereilte den tüchtigen Herrscher der Tod (364). Die Soldaten wählten darauf den kriegserfahrenen Pannonier Valentinian, der 30 Tage später seinen Bruder Valens zum Mitregenten annahm und ihm den Orient überließ. Valentinian I. (364—375), persönlich Katholik, wandte keinerlei Zwang in Religionssachen an. Sein Bruder Valens (364—378) dagegen, ein Arianer, gab Heiden und Juden volle Religionsfreiheit, nur den Katholiken nicht; er verfolgte übrigens Julians Vertraute, besonders Götzenpriester, Rhetoren und Sophisten, andere Heiden ließ er in Ruhe. Grausam und wortbrüchig war er gegen den Usurpator Prokopius. Ein strenges Verbot ward von beiden Kaisern gegen die nächtlichen

[1] Greg. Naz., Or. 4, n. 81 f. Theodoret. a. a. O. 3, 13 (al. 16 17).

Mysterien und Tieropfer erlassen, für Griechenland aber wieder aufgehoben. Die Reihen der Heiden lichteten sich in den Städten immer mehr; sie lebten meistens auf dem Lande und in entlegenen Flecken (Pagani — Paganismus)[1]. Auf Valentinian I. folgten im Abendlande seine Söhne Gratian (375—383) und Valentinian II. (375—392), letzterer zunächst nur dem Namen nach, da er erst vier Jahre alt war. Als nach dem Tode des Valens 378 Gratian Alleinherrscher ward, nahm er den tapfern spanischen Feldherrn Theodosius zum Mitregenten an, der seit 379 im Orient regierte. Während der Kämpfe mit den barbarischen Völkern, besonders mit den Goten, wurden die Heiden im allgemeinen geschont; nur legte Gratian den Schmuck des höchsten Pontifex ab und ließ aus der Kurie des römischen Senates den Altar der Siegesgöttin wegnehmen; er entzog den heidnischen Priestern und auch den Vestalinnen die Staatsunterstützungen und ihre Vorrechte. Nach der Ermordung Gratians (383) setzte sich der Usurpator Maximus in Gallien fest und bedrohte von da aus Valentinian II., dessen Mutter Justina für ihn die Vormundschaft führte, bis ihn Theodosius (388) besiegte und dem jungen Valentinian vorläufig die Herrschaft im Westen sicherte. Vergebens boten die vornehmen Heiden Roms, besonders der Präfekt Symmachus, in Schriften und Gesandtschaften alle Mühe auf, von Valentinian die Zurücknahme der Anordnungen Gratians zu erlangen, für deren Aufrechthaltung Bischof Ambrosius von Mailand kräftig wirkte[2].

Im Orient hatte Theodosius, ein entschiedener Katholik, strenge Maßnahmen zur Unterdrückung des Heidentums ergriffen. Er entzog denen, die von der Kirche zum Heidentum abfielen, das Testier- sowie das Erbrecht und verbot jeden Abfall vom wahren Glauben (381 und 383); die Opfer zur Er-

[1] Der Name pagani kommt 368 im Cod. Theodos. 16, 2, 18 offiziell vor, wie nachher (ebd. lib. 11) im Jahre 412. Vgl. August., Retract. 2, 43: Deorum falsorum cultores, quos usitato nomine paganos vocamus; vgl. De op. monach. c. 2. Oros., Hist., Praef.: qui alieni a civitate Dei ex locorum agrestium compitis et pagis pagani vocantur sive gentiles. Vgl. Marius Victorin., In Gal. libri 2. (Mai, Vet. Script. nova coll. III II, S. 129): Graeci, quos paganos vocant; De homousio recipiendo c. 1: Graeci, quos Hellenas vel paganos vocant, multos deos dicunt. Bei Tertull., De cor. mil. c. 11: fidelis paganus, und: Apud hunc (Iesum) tam miles est paganus fidelis, quam paganus est miles infidelis. Es war eben früher paganus = non militans, ἀπόλεμος, der, welcher nicht kämpfte. Vgl. Plin., Ep. l. 7, n. 25; l. 10, n. 18. Auf diese ursprüngliche Bedeutung des Wortes paganus = Nichtsoldat gestützt, will Zahn (Neue kirchl. Zeitschr. 1899, 28 ff) die Etymologie von paganus = Nichtchrist erklären: Nichtchristen sind solche, die Gott bzw. Christus den Fahneneid nicht geleistet haben, keine Soldaten Christi, also pagani sind. Vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums I², Leipzig 1906, 350 f. — Auf den Einwand, daß es noch jetzt dem alten Götzendienste und Aberglauben ergebene Städte gebe, sagt Chrysostomus (In S. Babylam, bei Migne, Patr. gr. 50, 544), diese seien sehr gering an Zahl, sehr wenige, bei diesen liege der Grund in der Macht der reichen, die ärmeren verführenden Bürger, in der sittlichen Ausgelassenheit, den vielen Vergnügungen bei Tag und Nacht, den Reizmitteln zur Lust.

[2] A. Symmachi Epist. et orat., ed. Mogunt. 1608; ed. (Parei) Francof. 1642. Gegen Symmachus (Epist. 10, 54 56 61) vgl. Ambros., Ep. 17 18. Prudent., C. Symm. libri 2. Schmieder, Des Symmachus Gründe und des Ambrosius Gegengründe, Halle 1790.

forschung der Zukunft wurden untersagt. Viele heidnische Tempel wurden auf Antrieb übereifriger Mönche zerstört oder von Bischöfen in christliche Kirchen umgewandelt[1]; die Schutzschrift des Libanius blieb ohne Erfolg; ja 386 ward die Schließung der Tempel in Asien und Ägypten angeordnet und 391 der Tempelbesuch verboten[2]. In demselben Jahre wurde durch Theophilus von Alexandrien das prachtvolle Serapeion daselbst zerstört, wozu die Heiden durch blutigen Aufruhr den Anlaß gegeben hatten; 392 ward der Götzendienst aller Art mit den Strafen des Majestätsverbrechens belegt. In diesem Jahre wurde Theodosius Alleinherrscher, da Valentinian II., erst 20 Jahre alt, durch die Leute des fränkischen Befehlshabers Arbogast ermordet worden war. Die Heiden Roms feierten noch einen letzten kurzen Triumph, als der durch Arbogast mit dem Purpur bekleidete Eugenius als Herrscher ausgerufen ward, unter dem Nikomachus Flavianus heidnische Feldzeichen aufpflanzte und den Götterkultus wiederherstellte[3]. Aber die Siege des Theodosius machten der Sache ein Ende; Theodosius d. Gr. zog 394 in Rom ein und mahnte in kräftiger Rede den Senat, dem schändlichen Götzendienste für immer zu entsagen. Viele Heiden bekehrten sich; seit Theodosius war das Christentum Staatsreligion im römischen Reiche. Einzelne Ausbrüche seines Zornes abgerechnet, war dieser Kaiser durchaus edel und hochherzig; ein trefflicher Feldherr und großer Gesetzgeber. Bei seinem schon 395 erfolgten Tode mahnte er seine Söhne, unter die er das Reich teilte, zu vollkommener Religiosität; denn „durch sie werde der Friede bewahrt, der Krieg zu raschem Ende gebracht, der Feind geschlagen, Trophäen gewonnen und wahrhaft der Sieg erlangt“[4].

Das altklassische Heidentum konnte seine frühere Macht nie wieder erlangen; es ging unter durch seine innere Haltlosigkeit, seine sittliche Entartung und seinen Aberglauben, durch die Tätigkeit vieler Bischöfe und Kirchenlehrer (obschon auch der ärgerliche Wandel vieler Christen bei den Heiden Anstoß erregte), durch die Zerstörung der Tempel und das Aussterben der Götzenpriester, durch die abschreckenden Gesetze, denen viele äußere Vorteile, welche die Christen besaßen, noch mehr Nachdruck gaben. Auf seiten der Christen geschah manche Gewalttat, wie die Ermordung der alexandrinischen Philosophin Hypatia 415[5].

---

[1] Beissel, Umwandlung heidnischer Kultstätten in christliche, in Stimmen aus Maria-Laach LIX (1905) 23 ff.

[2] Bischof Marcellus von Apamea wurde bei Zerstörung eines Tempels zu Aulon von den Heiden verbrannt; eine antiochenische Synode (388) verbot seinen Söhnen, den Tod des Vaters zu rächen (Theodoret., Hist. eccles. 5, 21).

[3] Über die römischen Heiden unter Eugenius vgl. das von Delisle in Paris aufgefundene Gedicht bei De Rossi, Bullett. di Archeol. crist. 1868, 49 f. Vgl. Socr., Hist. eccles. 5, 25.

[4] Die Worte des sterbenden Theodosius an seine Söhne (Theodoret. a. a. O. 5, 25) begründet Augustinus (De civ. Dei 5, 25 f), wo er an Konstantin und Theodosius zeigt, daß Gott wahrhaft christlichen Herrschern auch großen irdischen Segen spendet. An Theodosius lobt er besonders die Fürsorge für Valentinian II., die Feindesliebe, die weise Gesetzgebung, die demütige Buße in Mailand, die treue Anhänglichkeit an die Kirche (cuius Ecclesiae se membrum esse magis quam in terris regnare gaudebat; ebd. 5, 26, 1).

[5] Socr., Hist. eccles. 7, 14 f. Schaefer, St Cyril of Alexandria and the Murder of Hypatia, in Cathol. University Bull. 1902, 441 ff.

Ohne solches Auflodern eines ungezügelten Eifers wäre der Sieg über das Heidentum vielfach erfreulicher gewesen; die erleuchtetsten Lehrer (wie Gregor von Nazianz, Chrysostomus und Augustinus) hatten die Gläubigen davon abgemahnt, und schönere Blüten konnte die Kirche überall da entfalten, wo die Ihrigen den Sieg nicht durch Grausamkeit und Vergewaltigung der Besiegten entehrten[1]. Niemals jedoch, wie Chrysostomus bemerkte[2], erließ ein christlicher Kaiser gegen die Heiden so tyrannische und grausame Dekrete, wie sie die Verehrer der Dämonen gegen die Christen erlassen hatten; niemals ward den Heiden Gleiches mit Gleichem vergolten. Der Sturz des Heidentums mußte naturgemäß erfolgen, sobald nur das Christentum frei atmen und sich frei bewegen konnte, und der göttlichen Macht des letzteren konnten die menschlichen Bemühungen einzelner, die auch zeitliche und physische Gewalt zur Anwendung brachten, im großen und ganzen keinen Eintrag tun. Es bleibt ungeachtet der späteren Gewaltäußerungen der Kaiser dennoch wahr, daß die Kirche ihren Sieg nur durch die ihr innewohnende göttliche Kraft errungen hat.

2. Die heidnische Polemik und die christliche Apologetik im 4. und 5. Jahrhundert.

Literatur. — Kellner, Hellenismus und Christentum. Köln 1866. Werner, Gesch. der apologet. und polem. Literatur. Schaffhausen 1861—1867. Seitz, Die Apologie des Christentums bei den Griechen des 4. und 5. Jahrhunderts. Würzburg 1895. Faulhaber, Die griechischen Apologeten der klassischen Väterzeit. I. Eusebius von Cäsarea. Würzburg 1896. — Sternberg, Das Christentum des 5. Jahrhunderts im Spiegel der Schriften des Salvianus von Massilia, in Theol. Studien und Kritiken 1909, 29 ff u. mehr. Forts. Dufourcq, Rutilius Namatianus contre St Augustin, in Revue d'hist. et de littér. relig. 1905, 488 ff.

1. Der Kampf zwischen den beiden Religionen war im 4. Jahrhundert ein Kampf auf Tod und Leben. Darum suchte auch das untergehende Heidentum noch alle möglichen Streitkräfte in das Feld zu stellen; jetzt war es der angegriffene Teil; aber es suchte noch so lange als möglich die Offensive zu behaupten. Am ausgedehntesten unternahm Julian die alte Götterreligion zu verherrlichen und das Christentum als eine erbärmliche, aus jüdischen und heidnischen Bestandteilen zusammengesetzte Erfindung, die zugleich eine gegen das Reich gerichtete Verschwörung sei, darzustellen. Er erhob sich zuerst gegen das Alte Testament als Grundlage des Neuen: dasselbe trage Mythen vor über die von Platon weit richtiger entwickelte Lehre von der Weltentstehung und von dem Ursprung des Menschen, es habe von Gott die unwürdigsten Vorstellungen, Anthropomorphismen, lege ihm Unwissenheit, Parteilichkeit, Ohnmacht, Ungerechtigkeit bei, könne keine so erleuchtete Gesetzgebung aufzeigen, wie sie die Griechen besessen, und mit den Leistungen der griechischen Dichter und Philosophen nicht entfernt verglichen werden. Sodann griff er das Neue Testament noch heftiger an: Jesus habe durchaus nichts Großes vorgebracht, nichts Außerordentliches geleistet, er sei erst vom Evangelisten Johannes ver-

---

[1] Über edle Gesinnungen gegen die besiegten Heiden s. Greg. Naz., Or. 5, n. 33 f 36, ed. Par. I 169 f. Chrysost., In S. Babylam (Migne, Patr. gr. 50, 337). August., Serm. 24 62.

[2] In S. Babylam et contra Iulianum et gentiles n. 3.

göttert worden; dem, was dieser tote Jesus getan, habe das Altertum ganz andere Erscheinungen und Wirkungen entgegenzustellen: die glanzvolle hellenische Literatur, die Weltherrschaft Roms, die Entfaltung eines erhabenen Kultus; dazu sei seine Lehre unpraktisch, staatsgefährlich, antisozial; würden alle Menschen ihr folgen, so würde es keine Käufer und Verkäufer mehr geben, keine Stadt, kein Volk, keine Nationalökonomie (mit Beziehung auf Mt 19, 21); das Leben der Christen sei von Anfang an sittenlos und töricht gewesen, die neueren seien Verfolger der gläubigen Heiden und der Häretiker geworden, was ihnen Christus und Paulus nicht befohlen, die freilich nicht erwarteten, daß ihre Anhänger je zur Macht gelangen könnten; schon aus Paulus könne man ersehen, wie schlecht die ersten Christen gewesen; die alttestamentlichen Weissagungen (Dt 18, 18; Gn 49, 10) seien gewaltsam auf Jesus gedeutet worden; die Genealogien bei Matthäus und Lukas seien widersprechend, ja alle heiligen Bücher der Christen angefüllt mit Widersprüchen; niemand sei durch sie besser und tüchtiger geworden; alles sei bei den Christen voll Torheit: ihre Verehrung der Märtyrer und der Gräber sowie des Kreuzes, ihre Berufung auf das mosaische Gesetz, das sie nicht beobachten, ihr eitler Wahn, durch die Taufe von den Sünden frei zu werden, ihr blinder Glaube an die ihnen gemachten Vorspiegelungen. Nebst seinem größeren Werke gegen die Christen verfaßte Julian noch eine Schmähschrift (Caesares) gegen Konstantin I. und Konstantius, die deren religiösen Eifer wie ihr Privatleben, dann die Taufe und Buße der Christen lästerte, sowie eine andere gegen die Antiochener (Misopogon), die sich als eifrige Christen erwiesen und den kaiserlichen Philosophen verhöhnt hatten[1].

Am meisten setzten die neuplatonischen Philosophen den Kampf fort. Nach Jamblichus, der vor allem die Theurgie pflegte — die Kunst, durch magische Mittel mit den Göttern sich in Verkehr zu setzen und von ihnen höhere Kräfte und Kenntnisse zu erlangen —, bemühten sich viele andere, die Heidenwelt zu idealisieren und, wie jener den Pythagoras, andere ihrer Größen als göttlich beglaubigte und gotterfüllte höhere Naturen darzustellen. Das Buch „Über die Mysterien der Ägypter", das einige dem Jamblichus selbst zuschrieben, vertritt denselben Standpunkt wie dieser[2]. Die Neuplatoniker vertraten den Glauben der gebildeten Heiden ihrer Zeit; sie hatten den alten

[1] Über Julian s. oben S. 364.

[2] Iamblichus, Vita Pythagor., ed. Kiessling, 2 Bde, Lips. 1815—1816; ed. Westermann, Par. 1850; Opus de mysteriis Aegyptiorum, ed. Gale, Oxon. 1768. — Früher schrieb man vielfach, wie auch Hergenröther tat, den Dialog Philopatris, von einem unbekannten Verfasser, dem 4. Jahrhundert, speziell der Zeit Julians des Apostaten zu, im Anschluß an Gessner, De aetate et auctore dial. Luciani qui Philopatris inscribitur, Gotting. 1748. Nach Niebuhr (Corp. hist. Byz. Script. XI [ed. Bonnae] ix) und C. B. Hase (In Leon. diac. hist. Migne, Patr. gr. 117) soll der Dialog erst um 969 verfaßt sein, was Kellner (Tüb. Theol. Quartalschr. 1864, 48—78) zu widerlegen suchte. In der letzten Zeit verlegen jedoch die meisten Literaturhistoriker die Schrift in das 10. Jahrhundert, entweder in die Zeit des Nikephorus Phokas (963—969) oder in die seines Nachfolgers Johannes Tzimiskes (969 bis 976). Vgl. Krumbacher, Gesch. der byzant. Literatur² 459 f. Doch will Crampe (Philpatris, Halle 1894) in das 7. Jahrhundert, in die Zeit des Heraklius (610—641) hinaufgehen. Für den hier behandelten Gegenstand hat die Frage weniger Bedeutung, weil eine antichristliche Polemik in dem Dialog doch nicht so klar hervortritt.

groben Polytheismus aufgegeben, die Einheit des höchsten Wesens mit den vielen Göttern, Genien, Heroen als Mittelwesen zu vereinigen, das Anstößige der Mythen durch die Allegorie zu beseitigen und die Sittenlehre, zum Teil mit Verwerfung des Fatalismus, in christlichem Sinne umzugestalten gesucht. Es machte sich unter ihnen eine doppelte Strömung bemerkbar: die einen waren absolut dem Christentum feindselig, wie Proklus, der die Weltschöpfung aus nichts entschieden bestritt[1], wie die Redner Libanius und Himerius[2], die Geschichtschreiber Eunapius und Zosimus[3], die teils die Christen ihrer Zeit und deren Härte gegen die Heiden, teils die christliche Lehre selbst bekämpften, wie die meisten Philosophen von Alexandrien, Athen und Kleinasien. Die andern dagegen suchten nach einer Ausgleichung, nach einer äußeren Anbequemung, wodurch sie die Unterschiede zwischen neuplatonischen und christlichen Lehren möglichst verwischen, zwischen beiden eine „rechte Mitte" anbahnen wollten; diese waren eigentliche Synkretisten; zu ihnen lassen sich der Redner Themistius (um 390)[4], der Philosoph Chalcidius[5] und der Historiker Ammianus Marcellinus[6], dann auch der unter Justinian tätige Prokopius von Cäsarea[7] rechnen. Letzterer (gest. nach 558), der den Kaiser Justinian im Grunde haßte und verachtete, aber äußerlich ihm schmeichelte, sprach als Skeptiker widersprechende Ansichten aus und huldigte einem christlich gefärbten Theismus, dem außer der Allmacht und Allweisheit Gottes alle andern Bestimmungen über Gottes Natur und Eigenschaften als nicht sicher festzustellen erschienen. Eine synkretistische Richtung läßt sich auch bei manchen christlichen Autoren, zumal des Orients, im 5. und 6. Jahrhundert erkennen, die indessen keineswegs von dem Glauben der Kirche sich zu entfernen beabsichtigten[8].

---

[1] Das Leben des Proklus beschrieb Marinus. Seine 18 Epicheremen gegen die Christen widerlegte Joh. Philoponus (De aeternit. mundi libri 18, ed. gr. Venet. 1535, lat. vert. J. Mahatius; ed. Lugd. 1557). Simplicii ὑπομνήματα, ed. Ald., Venet. 1526. — Hierocl. iun., De provid. et de fato (Phot., Biblioth. cod. 214 215), 2 Bde, ed. Lond. 1673; De aureis Pythagorae versibus, Berol. 1853. Chaignet, Proclus le philosophe I, Paris 1900.

[2] Libanii Orat., ed. Reiske, 4 Bde, Altenb. 1791—1797; ed. Foerster, 2 Bde, Lips. 1904. Sievers, Das Leben des Libanius, Berlin 1868. Himerii Soph. Orat. bei Phot., Biblioth. cod. 165 243.

[3] Eunap., Vitae philosoph. et sophist., ed. Boissonade, Amstelod. 1822; Chron. hist., ed. Dindorf (Hist. graec. min.), Bonnae 1870; ed. Corp. hist. Byz. Script., ebd. 1829. Zosimus, Historia, ed. Corp. hist. Byz. Script., ebd. 1837; ed. Mendelssohn, Lips. 1887.

[4] Themist., Orat., ed. Hard, Par. 1684 f.

[5] Chalcid., Comm. in Platonis Timaeum, bei Fabricius, Opp. S. Hippol. II. Vgl. Bibl. lat. I 566.

[6] Ammian. Marcell., Rer. gest. libri qui supersunt, ex rec. Valesio-Gronov., Lips. 1773 (libri 14—31); ed. Eyssenhardt, Berol. 1871; ed. Gardthausen, Lips. 1874 f. (Die 13 ersten Bücher, von Kaiser Nerva bis zum Jahre 358, sind verloren.) Er spricht mit Achtung, bisweilen mit Bewunderung von den Christen und christlichen Einrichtungen, verteidigt aber Augurien und Auspizien und die Götter, die er jedoch zu höheren Ideen umzugestalten sucht.

[7] Opera ed. Dindorf, 3 Bde (Corp. hist. byz.), Bonnae 1833—1838. F. Dahn, Prokopius von Cäsarea, Berlin 1865, bes. 269 ff 275 ff.

[8] In Kleinasien hatten zu Julians Zeit die Platoniker eine Schule zu Pergamum; hier wirkten der alte Ädesius, Chrysanthius, Eusebius, Maximus.

Die vorzüglichsten Beweisgründe der heidnischen Gelehrten waren folgende: Die Mannigfaltigkeit der Religionsformen ist von Gott gewollt, zum Gedeihen der wahren Religion selbst notwendig; zur Wahrheit führen verschiedene Wege, und da man überdies über das Göttliche nie ganz klar werden kann, so ist es am besten, bei der ererbten Religion zu beharren; dem Philosophen aber ziemt es, über alle diese Formen erhaben zu sein (Symmachus, Proklus). Das Christentum ist unduldsam gegen andere Religionen wie gegen die Wissenschaft; seine Anhänger wüten gegen die Nichtchristen und ihre Tempel, was sogar gegen den Geist ihres Meisters und seiner Apostel verstößt, die Zwang in Sachen des Glaubens verboten (Libanius). Ja sie übertreten ihre eigenen Religionsgesetze und führen oft ein unsittliches Leben; ihr eigener Wandel legt Zeugnis ab gegen sie. Sie tragen die Schuld am Zerfall des römischen Reiches; diesem haben die Götter ihren Schutz entzogen, seit Christus angebetet wird; immer höher ist seitdem das Elend gestiegen; so hat sich die Lehre Christi als verderblich für das Reich erwiesen (Eunapius und Zosimus). Es kann aber auch ein in Knechtsgestalt und erst nach Jahrtausenden seit der Begründung der ältesten Staaten erschienener, nur in einem Winkel der Erde persönlich tätiger und noch dazu gekreuzigter Gott wie Christus unmöglich der wahre Gott sein. Viel würdiger und geziemender ist die den Göttern und Heroen erwiesene Verehrung als die unsinnige Verehrung der Märtyrer und die Ehrfurcht vor ihren Reliquien. Eine göttliche Offenbarung ist auch in der alten Volksreligion gegeben, die ihre Orakel, ihre von der Gottheit inspirierten Schriften, ihre gottbegeisterten Seher, Weisen und Reformatoren hat, und deren Sittenlehre alles das umfaßt, was im Christentum Wahres sich vorfindet (Hierokles, Simplicius, Eunapius). — Die dem Christentum feindseligen Schriften sollten nach einem Gesetze von Valentinian III. und Theodosius II. aus dem Jahre 449 verbrannt werden; gleichwohl haben sich noch manche derselben erhalten [1].

2. Diesen Versuchen zur Verteidigung und Neubelebung des Heidentums gegenüber entfalteten die christlichen Schriftsteller auf dem Gebiete der Apologetik eine emsige Tätigkeit. Sie waren bestrebt, wie es die früheren Apologeten getan hatten, die Angriffe der heidnischen Gegner des Christentums zurückzuweisen und zugleich die Unhaltbarkeit des Heidentums selbst darzulegen. So wurden ihre Schriften zugleich ein Mittel, dem christlichen Glauben in den Kreisen der Gebildeten Eingang zu verschaffen. Der Kirchengeschichtschreiber Eusebius von Cäsarea widerlegte nicht nur die Schriften des Hierokles und Porphyrius, sondern verfaßte auch zwei größere, unter sich zusammenhängende Werke, wovon das eine (Praeparatio evangelica) die Vielgötterei und die heidnischen Religionssysteme in ihrer Nichtigkeit darstellte und dagegen die Schönheit und Erhabenheit des Christentums erwies, das andere (Demonstratio evangelica) letzteres aus dem Alten Testamente, besonders aus den Propheten, näher begründete und dabei seine Vorzüge vor dem Judentum entwickelte [2].

---

[1] Cod. Iustinian. 1, 1, 3.

[2] Euseb., C. Porphyr. (verl.); Adv. Hieroclem, ed. Par. 1628 f; Praepar. evang. (15 Bücher), ed. Oxon. 1843, bei Migne, Patr. gr. 21; ed. Gifford, 4 Bde, Oxford 1903; Demonstr. evang. (20 Bücher, wovon nur noch 10, und zwar nicht vollständig, nebst einem Fragment von B. 15 erhalten sind), ed. Gaisford, Oxon. 1852; ed. Dindorf, Lips. 1867; bei Migne, Patr. gr. 22. Vgl. Haenell, De Eusebio Caesariensi religionis christianae defensore. Commentatio ad apologet. christ. historiam spectans, Gotting. 1844. Faulhaber s. oben S. 370.

Auch der große Athanasius von Alexandrien verfaßte, wohl schon in seinen jüngeren Jahren, eine Verteidigungsschrift gegen die Heiden und lieferte dann eine geistvolle Abhandlung von der Menschwerdung des Logos [1]. Ferner schrieben die beiden Apollinaris von Laodikea gegen die Heiden, besonders gegen Porphyrius [2]. Gregor von Nazianz bekämpfte in kraftvollen Reden den Kaiser Julian, dessen Hauptwerk nachher durch Cyrill von Alexandrien († 444) eine ausführliche Entgegnung fand [3]. Makarius Magnes (von Magnesia), wahrscheinlich identisch mit dem Bischof Makarius von Magnesia Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts, veröffentlichte ein großes apologetisches Werk, worin das Christentum gegen die namentlich aus Porphyrius' Schriften entnommenen heidnischen Angriffe verteidigt wird [4]. Der gelehrte Bischof Theodoret von Kyros am Euphrat (geb. 393, † 458) verfaßte um 430 zwölf Bücher zur Verteidigung des Christentums, die er „Heilung der geistigen Krankheiten der Heiden" überschrieb, sowie ein anderes apologetisches Werk über die Vorsehung, das zehn Reden umfaßte [5]. Gegen den damals erhobenen Vorwurf, die christliche Religion sei durch die Macht der Kaiser emporgehoben worden, erinnerte er an die Verfolgungen der heidnischen Kaiser, die das Wachstum des von ihnen geächteten Glaubens nicht verhindert, sondern gefördert hätten, sowie an die gerade damals heftigen Christenverfolgungen im persischen Reiche. Verschiedene einzelne Vorwürfe der Heiden wurden in besondern Abhandlungen besprochen; in einem Gespräche zwischen einem heidnischen Philosophen Apollonius und einem Christen Zachäus ward der Einwand widerlegt, daß der Bilderdienst der Heiden von den Christen um so weniger angefochten werden könne, als viele von ihnen den Bildnissen der Kaiser in ähnlicher Weise ihre Ehrfurcht bezeigten [6].

Im Abendlande verfaßte Firmicus Maternus eine Schrift, in der er die Kaiser Konstantius und Konstans auffordert, das absterbende Heidentum vollständig zu vernichten. Ambrosius von Mailand bekämpfte das Heidentum namentlich in seinen Briefen; er sprach sich gegen die falsche Annahme aus, der Mensch habe von sich selbst aus die Wahrheit zu finden, indem er lehrte: wie der Mensch sich nicht selbst das Dasein gebe, sondern es von Gott erhalte, so gebe er auch nicht sich selbst die Wahrheit, sondern müsse sie von Gott

---

[1] Athanas., *Λόγος κατὰ Ἑλλήνων*, und De incarnat. Verbi, Opp. I, ed. Par. 1698; bei Migne, Patr. gr. 25, 1 f. Vgl. Hoß, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius, Freiburg 1899.

[2] Über die Apollinaris vgl. Hieron., De vir. ill. c. 104.

[3] Greg. Naz., Or. c. 4 5 (al. c. 3 4). Cyrill., C. Iulian. (Migne, Patr. gr. 76, 489 ff).

[4] Macarii Magn. quae supersunt ed. Blondel, Par. 1876. Schalkhaußer, Zu den Schriften des Makarios von Magnesia, in Texte und Untersuchungen XXXI, 4, 1907. Hauschildt, De Porphyrio philosopho (Dissert.), Heidelb. 1907. Crafer, Macarius Magnes, A neglected Apologist, in Journal of Theol. Studies VIII (1907) 401 ff 546 ff.

[5] Theodoret., *Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων*, ed. Gaisford, Oxon. 1839; bei Migne, Patr. gr. 83, 783 f (das. S. 555 f *περὶ προνοίας*). Schulte, Theodoret von Cyrus als Apologet, in Theol. Studien der Leo-Gesellschaft IX, Wien 1904.

[6] Consultatio Zachaei christ. bei d'Achery, Spicilegium I 1—41.

empfangen. Der christliche Dichter Prudentius stellte in seinen zwei Büchern gegen Symmachus in Hexametern den schändlichen Ursprung und die Geschichte des Götzendienstes dar — eine Art von didaktisch erzählendem Epos. Als gegen Ende des 4. Jahrhunderts die Heiden den Grund aller Unglücksfälle und Leiden des römischen Reiches allgemein in der Vernachlässigung und Bekämpfung der heidnischen Götter finden wollten, schrieb der spanische Priester Orosius auf Veranlassung des großen Bischofs Augustinus seine Weltgeschichte in sieben Büchern mit vorherrschend apologetischer Tendenz. Augustin selbst verfaßte sein großartiges Werk „Von der Stadt Gottes" (begonnen 413, vollendet 427). Darin zeigt er die Grundlosigkeit der heidnischen Klagen und die wahren Ursachen des Verfalles des alten Reiches, sodann die Haltlosigkeit und Ohnmacht der heidnischen Religion und Philosophie; nach diesem apologetisch-polemischen Teile (Buch 1—10) folgt der dogmatisch-philosophische (Buch 11—22), worin er das Reich Gottes und das Reich der Welt an sich, dann in ihrem Anwachsen und Fortgang (Buch 15—18), endlich in ihrem Ausgang und ihren letzten Schicksalen (Buch 19—22) betrachtet. Mit großer Gelehrsamkeit verbindet Augustin einen streng methodischen Gang und eine gelungene Nachahmung der Alten; er zeigt eine gerechte Würdigung des natürlich Guten auch bei den Heiden, insbesondere der altrömischen Bürgertugend, welche Gott mit irdischen Gütern belohnte, und eine tiefe Einsicht in das Wesen der Religion wie in den Geist der Geschichte. Der Priester Salvianus von Marseille († 484) rechtfertigte in den sieben Büchern „Von der Regierung Gottes" die Vorsehung und die Lehre der Christen, indem er ausführte, wie das Elend des römischen Reiches dem Sittenverfalle der späteren Römer und die vielen Drangsale, die auch über die Christen in der Völkerwanderung hereinbrachen, der Entartung derselben zuzuschreiben seien[1].

Die meisten dieser Schriften zeigen besonnene Mäßigung und entwickeln vortrefflich die Haltlosigkeit der Einwendungen der Heiden. Wenn letztere das unchristliche Leben vieler Namenchristen zum Vorwand nahmen, so übersahen sie gänzlich den tadellosen Wandel so vieler heiligen Personen, besonders der Mönche und Einsiedler; wenn sie an den von einzelnen verübten Gewalttaten Anstoß nahmen, so übersahen sie die vielen von Christen geübten Werke der Liebe und der Milde, die zahlreichen bloß durch die Macht der Überzeugung bewirkten Heidenbekehrungen, wie z. B. die des hl. Martin von Tours[2]. Die Häresien und inneren Streitigkeiten der Christen, die schon in den ersten Jahrhunderten sich fanden, konnten ebensowenig die Abweisung des christlichen Glau-

[1] Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum, ed. Ziegler, Lips. 1908. Ambros., Ep. 17 18. Prudent., Libri duo c. Symmachum, ed. Arevalo, Romae 1788 f; ed. Obbarius, Tubing. 1845. Oros., Hist. adv. paganos libri 7 (Migne, Patr. lat. 31); ed. Zangemeister, Vindob. 1882. August., De civ. Dei, ed. Par. 1656; ed. Colon. 1852, 2 Bde, 8°. Salvian., De gubernatione Dei, Opp. ed. Baluze, Par. 1684, bei Migne, Patr. lat. 53; ed. Pauly, Vindob. 1883. Bardenhewer, Patrologie[3] 347 f (Firmicus Maternus), 374 (Ambrosius), 386 (Prudentius), 440 (Orosius), 410 und 417 f (Augustinus), 521 ff (Salvianus); dort die Spezialliteratur.

[2] Über die Bekehrungen des hl. Martin vgl. Sulpic. Sever., Vita S. Mart. c. 11 f, ed. Halm S. 121 f.

bens rechtfertigen als die sittlichen Verirrungen vieler Christen, und niemals fehlte es bei gutem Willen an der Möglichkeit, über die wahre und die falsche Lehre sich zu vergewissern. Darin zeigt sich aber vor allem die Mäßigung und Besonnenheit der katholischen Kirche, daß sie überall das natürlich Gute, das allgemein Menschliche vollkommen in seiner Berechtigung anerkannt und auch den Vorwurf einzelner engherziger Eiferer nicht gescheut hat, sie habe das Wesen des Christentums durch Aufnahme heidnischer Elemente entstellt. Die natürliche Wirklichkeit der Schöpfung in allen ihren Gesetzen und Ordnungen blieb auch im Christentum bestehen, ward nur geläutert und veredelt; die Gnade hob die Natur nicht auf; das allgemein Menschliche beibehaltend und verklärend, sollte sie unter den Menschen wirksam sein bis an das Ende des Weltlaufs.

3. Die Ausbreitung der Kirche in den Ländern östlich und südlich vom Römerreich.

A. Persien.

Quellen. — Euseb., Vita Constant. 3, 7; 4, 9—13. Theodoret., Hist. eccles. 1, 24; 5, 38 (39). Sozomen., Hist. eccles. 2, 9—14. Socrat., Hist. eccles. 7, 18—21. Cyrill. Scythop., Vita S. Euthym., in Analecta graeca I, Par. 1688, 19. Assemani, Biblioth. orient. I, Romae 1726. St. E. Assemani, Acta ss. martyrum orient. et occident. 2 Bde. Ebd. 1748. Acta martyr. et sanctorum syriace, ed. Bedjan. 7 Bde. Paris 1890—1897. Les versions grecques des Actes des martyrs persans sous Sapor. Textes grecs et trad. publ. par H. Delehaye, in Patrologia orientalis II, 4, Paris 1905. SS. Ionae et Barachisii martyrum in Perside acta graeca, ed. H. Delehaye, in Analecta Bolland. 1903, 395 ff. Zingerle, Echte Akten der Märtyrer des Morgenlandes. 2 Bde. Innsbruck 1836. Hallier, Untersuchungen über die Edessenische Chronik. Mit dem syrischen Text und einer Übersetzung, in Texte und Untersuchungen IX, 1, Leipzig 1892. Lamy, Le concile tenu à Séleucie-Ctésiphon en 410, in Compte rendu du III[e] Congrès scient. des cathol. Sciences religieuses, Bruxelles 1894, 250—276.

Literatur. — Duval, Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade. Paris 1892. Görres, Das Christentum im Sassanidenreich, in Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1888, 449—468; Die Sassaniden von Schâpur II. bis Chosroes II. (310—628) und das Christentum, ebd. 1896, 443—457. Uhlmann, Die Verfolgungen in Persien im 4. und 5. Jahrhundert, in Niedners Zeitschr. 1861, 1—362. Bratke, Das sog. Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden, in Texte u. Untersuchungen, N. F. III, Schlußteil; IV, 3 u. 3[b]. Leipzig 1899. Braun, Der Briefwechsel des Katholikos Papa von Seleukia, in Zeitschr. f. kathol. Theol. 1894, 163—182 546—565. Labourt, Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide. Paris 1904 (Bibl. de l'enseign. de l'hist. ecclés.). De Lacy O'Leary, The Syriac Church and Fathers. London 1909.

1. Die gefährlichsten Nachbarn des Römerreiches im Osten waren die Perser, die im 4. Jahrhundert das Gebiet zwischen dem Kaspischen Meere und dem Euphrat, mit Einschluß der südöstlichen Hälfte von Mesopotamien, besetzt hatten. Von der Regierungszeit des Kaisers Konstantius an herrschte fast unaufhörlich Krieg zwischen ihnen und den Römern des östlichen Reiches, und diese politische Lage war nicht ohne Einfluß auf das Verhalten der persischen Fürsten gegenüber den Christen, welche jene Gebiete bewohnten. Persien hatte längst mehrere christliche Kirchen, an deren Spitze die Metropole von Seleukia-Ktesiphon stand; besonders zahlreich waren die Christen unter der syrischen Bevölkerung der vorderpersischen Provinzen (oben S. 308). Im Jahre 325

fand sich auf dem Konzil von Nicäa ein persischer Bischof ein, und nachher empfahl Konstantin d. Gr. die christlichen Perser angelegentlich dem Schutze ihres Königs Schapur II. (Sapor, 309—381). Aber nicht lange nach Konstantins Tode (um 342) brach eine heftige Verfolgung der Christen in diesem Lande aus. Die Ursachen lagen teils in dem religiösen Hasse der Feueranbeter und den Aufhetzungen der Juden, teils in dem politischen Argwohn, der bei den einheimischen Christen eine gefährliche Hinneigung zu dem römischen Reiche voraussetzte und noch höher stieg, als Persien mit Kaiser Konstantius Krieg zu führen hatte. Schon bei Beginn des Krieges ließ Schapur II. viele Christen einkerkern und foltern, dann den Erzbischof Simeon Barsaboe von Seleukia mit 100 andern Geistlichen hinrichten. Heftig wütete die Verfolgung gegen alle Gläubigen, besonders gegen Geistliche, Mönche und Nonnen; an 16000 Märtyrer wurden von Sozomenus gezählt. Ein greiser Hofbeamter Guhsciatazades (griech. Usthazades), der anfangs abgefallen war, erbat sich als Gnade nur, daß öffentlich bekannt gemacht werde, er sei nicht als Verräter, sondern nur als Christ hingerichtet worden. Dies ermunterte viele zur Standhaftigkeit; sonst verwendete man abtrünnige Christen als Henker der sich nicht beugenden Bekenner. Die nächsten Nachfolger des hl. Simeon, Sciadustus und Barbascemin, starben ebenfalls nebst vielen Geistlichen und Jungfrauen den Martertod; die Kirche von Seleukia blieb 20 Jahre ohne Bischof. Die Christen sollten die Sonne anbeten und die Religion des „Königs der Könige" annehmen, widrigenfalls ihren „Wahnsinn" mit den schwersten Qualen büßen. Die Mehrzahl der Christen bewies einen bewunderungswürdigen Heldenmut; ihre Reihen waren schon sehr gelichtet, als in der letzten Regierungszeit Schapurs II. (um 379—381) eine mildere Behandlung eintrat. König Jezdedscherd I. (Isdegerdes) war anfangs den Christen günstig, gestattete ihnen sogar auf Verwendung des trefflichen Bischofs Maruthas von Tagrit in Mesopotamien, den er zu Unterhandlungen mit Kaiser Theodosius II. benutzte und der ihm die Kunstgriffe der Magier enthüllte, wieder freie Religionsübung und die Erbauung von Kirchen; aber der gewalttätige Eifer des Bischofs Abdas von Susa, der 418 einen dem Ormuzd geweihten Tempel (Pyreion) anzündete und den Wiederaufbau verweigerte, rief eine neue Verfolgung hervor, welche die Kirche in Persien fast völlig ausrottete. Abdas ward hingerichtet und mit ihm sehr viele Christen. Bahram V. (griech. Varanes, 420—438) war noch grausamer als sein Vorgänger; er ließ mehrere Christen, darunter den berühmten Märtyrer Jakob (Sarug, den Zerschnittenen), vollständig zersägen. 30 Jahre dauerte diese Verfolgung, die zahlreiche Märtyrer lieferte. Das Einschreiten des Kaisers Theodosius II. brachte nur eine kurze Pause; viele Perser waren auf oströmisches Gebiet geflohen, und der Kaiser weigerte sich, dieselben auszuliefern. Im Jahre 422 begann der Krieg und wurde 427 mit einem durch die Siege der oströmischen Truppen herbeigeführten Frieden beschlossen. In diesem Kriege kaufte Bischof Acacius von Amida in Mesopotamien mit Hingabe seiner kostbaren Kirchengeräte 7000 persische Gefangene los und gab sie ihrer Heimat zurück; diese hochherzige Tat stimmte den König milder. Doch hörte die Verfolgung auch unter Jezdedscherd II. bis 450 nicht gänzlich auf, und noch starben zahlreiche Zeugen Christi.

Das kirchliche Leben entwickelte sich in engem Anschlusse an die Kirche des Römerreiches. Doch erhielt in mancher Beziehung die ostsyrische Kirche, besonders auch in der mystischen Art der Behandlung der Theologie, ihr eigenes Gepräge. Der Mittelpunkt des geistigen Lebens war die seit dem 2. Jahrhundert bestehende Schule von Edessa in Mesopotamien. Hier erhielt auch der persische Klerus seine Ausbildung. Der Bischof Maruthas brachte die Beschlüsse der allgemeinen Konzilien von Nicäa und von Konstantinopel nach Mesopotamien, und in Übereinstimmung mit ihm vereinigte der Erzbischof Isaak von Seleukia ein Konzil in dieser Stadt zu Anfang des Jahres 410, welches ein Symbol aufstellte und eine Reihe von Kanones über die kirchliche Disziplin erließ.

B. Armenien und Iberien.

Quellen. — Euseb., Hist. eccles. 9, 8. Sozom., Hist. eccles. 2, 8. Agathangeli Acta S. Gregor. Illuminat., in Acta SS. Boll. Sept. VIII 321 ff. Moses Choren., Hist. Armen., ed. Le Vaillant de Florival (armenisch und französisch), Venet. 1841 (deutsch von Lauer, Regensburg 1869). Dazu Lagarde, Agathangelus und die Akten Gregors von Armenien (aus den Abhandl. der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen). Göttingen 1887. Carrière, Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales. Paris 1893; Nouvelles sources de Moïse de Khoren. (Mit Supplement.) Vienne 1893 f; La légende d'Abgar dans l'histoire d'Arménie de Moïse de Khoren. Paris 1895. — Narratio de rebus Armen. (Combefis, Bibl. PP. auctor. II 261 ff). Sam. Aniens., Chronic., ed. Zohrab, Mediol. 1818 (Migne, Patr. gr. 19, 661 ff). Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie. 2 Bde. Paris 1867—1869. Gutschmid, Kleine Schriften, herausgeg. von Rühl, Bd III, Leipzig 1892.

Literatur. — Aucher, Vie de tous les Saints du Calendrier armén. 12 Bde. Paris 1810—1814. St-Martin, Mémoires histor. et géogr. sur l'Arménie. 2 Bde. Ebd. 1818 ff. Sukias Somal, Quadro della storia letteraria di Armenia. Venezia 1829. Tschamtschean, Historia Armen. 4 Bde. Venet. 1784—1786. Windischmann, Mitteil. aus der armen. Kirchengesch., in Tüb. Theol. Quartalschr. 1853, 3 ff. Samueljan, Bekehrung Armeniens. Wien 1844. Gelzer, Die Anfänge der armen. Kirche, in Berichte der Kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch. zu Leipzig 1895, 109—174. Clair-Tisdall, The Conversion of Armenia to the christian Faith. London 1896. Ter Mikelian, Die armen. Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen vom 4. bis zum 13. Jahrhundert. Leipzig 1892. Manabian, Beiträge zur alban. Gesch. (Dissert.) Jena 1897. Weber, Die katholische Kirche in Armenien. Ihre Begründung und Entwicklung vor der Trennung. Freiburg 1903. Ter Minassiantz, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis Ende des 13. Jahrhunderts. Leipzig 1904. Tournebize, Histoire politique et religieuse de l'Arménie depuis les origines des Arméniens jusqu'à la mort de leur dernier roi (1393). Paris 1910; Étude sur la conversion de l'Arménie au christianisme, in Revue de l'Orient chrétien 1907, 22 ff mit mehr. Forts. Die Schriften von Palmieri und Tamarati oben S. 306.

2. Das armenische Volk war das erste, das als solches das Christentum annahm. Gregorius, zubenannt der Erleuchter (Illuminator), aus dem Königsgeschlechte der Arsakiden, als Kind durch seine Amme bei einem Blutbade seines Hauses gerettet und in Kappadozien erzogen, wurde der Apostel seines Volkes. In die Heimat zurückgekehrt (286), war er lange Zeit in Gefangenschaft; aber es gelang ihm endlich, den König Tiridates III. und einen beträchtlichen Teil des Volkes für das Christentum zu gewinnen und zu taufen.

Um 302 weihte ihn Erzbischof Leontius von Cäsarea zum Metropoliten für Armenien, weshalb das Land in engste Verbindung zu dieser Kirche kam; Priester des griechischen Reiches unterstützten den eifrigen Gregor in seinem Bekehrungswerke. Maximinus begann 311 den Krieg gegen die christlichen Armenier, die früher Bundesgenossen der Römer gewesen waren, erlitt aber durch das tapfere Volk mehrere Niederlagen. Der hl. Gregor gründete das Kloster Aschdisched und brachte seine letzten Jahre in der Einsamkeit zu[1]. Seine Nachfolger wurden in der Regel aus seiner Familie gewählt; es waren seine Söhne Aristaces (Rostaces) und Vertannes (Vartanes), sein Enkel Husig (Jusek, Hesychius, dem einige Kataloge Gregor II. voranstellen). Innere Kriege hemmten unter ihnen die weitere Entfaltung der noch jungen Kirche; es gab auch nicht wenige Abtrünnige, die sich auf den Beistand der Perser stützten, welche seit 368 immer mehr das Land zu unterjochen suchten. Noch nahm der armenische Episkopat 363 und 372 an den wichtigen Angelegenheiten der ganzen Kirche regen Anteil. Basilius von Cäsarea († 379) visitierte einen großen Teil Armeniens, stellte den Frieden unter den Bischöfen wieder her und suchte die vorhandenen Mißbräuche abzustellen[2]. Aber bald nachher ward die Verbindung mit dem Westen immer lockerer, während die Bischöfe auch mit den schlimmeren Nachfolgern des Königs Tiridates zu kämpfen hatten. Schon Isaak d. Gr. (390—440), der Nachfolger des Nerses († 389), soll nicht mehr in Cäsarea, sondern von den Bischöfen des Landes die Weihe erhalten haben. Er brachte die armenische Kirche wieder zu hoher Blüte, obschon die politischen Wirren noch fortdauerten, und hob die Kirchenzucht und den Unterricht. Der hl. Mesrop (auch Miesrob) erfand den Armeniern ein eigenes Alphabet und begann (428) die Heilige Schrift in das Armenische zu übersetzen, woran sich auch viele andere beteiligten[3]. Zahlreiche Schriften der Griechen und Syrer wurden ebenfalls übertragen und bald soll auch eine nationale Geschichtschreibung durch Moses von Choren begründet worden sein. Ein kirchlicher Schriftsteller dieses Namens lebte im 5. Jahrhundert und wird mit Recht von der armenischen Kirche verehrt. Allein die unter seinem Namen bekannten Werke, nämlich eine Geschichte Großarmeniens, eine Geographie und eine Rhetorik gehören wohl

---

[1] Die späteren Armenier vertreten die Sage, schon im 1. Jahrhundert sei die armenische Kirche gestiftet worden, und berufen sich auf die Apostel Thaddäus, Bartholomäus und Thomas. Die Urkunde über das Bündnis zwischen Papst Sylvester und Gregor Illuminator wie zwischen Konstantin und König Tiridates III. (Clem. Galanus, Conciliatio eccles. Arm. cum Romana ex ipsis Arm. PP. et doctor. testim., Tl 1, Romae 1650, 530. Giov. de Serpos, Compendio storico della nazione Arm. I, Venezia 1786, 100 f) ist sicher unecht (Denzinger, Nachklänge der Lehre vom Primat bei den Nestorianern und Monophysiten des Orients, in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1850, 355 ff). Über die kirchliche Abhängigkeit Armeniens von Cäsarea vgl. Mos. Choren., Hist. Armen. (a. a. O. II 77 88). Le Quien, Oriens christ. I 1355. In Antiochien erschien 363 Isakokis (vielleicht Jusek) von Großarmenien (Socr. a. a. O. 3, 25); der Name Josakes erscheint 372 in der Ep. Orient. ad. episc. Italiae et Galliae (Basil., Ep. 92, al. 69).

[2] Von den Briefen des Basilius beziehen sich auf Armenien Ep. 99 ad Terent. Com. (372) c. 4; Ep. 120—122 138 239 244 (zwischen 372 u. 376).

[3] Über die armenische Bibelübersetzung vgl. Hug, Einleitung in das Neue Testament I³ 398 ff.

erst dem 8. oder 9. Jahrhundert an und wurden von deren Verfasser unter dem Namen des Moses herausgegeben. Die Darstellung scheint jedoch im allgemeinen glaubwürdig zu sein[1].

Nach Iberien (Georgien und Grusien am Kaukasus) kam das Christentum unter Konstantin d. Gr. um das Jahr 326 durch eine fromme Gefangene (Sklavin), Nunia oder Nino, welche durch die wunderbare Heilung eines Kindes Ansehen erlangte, dann auch die Königin des Landes heilte und für den Glauben gewann. Bald danach bekehrte sich der König Miräus, nachdem er auf der Jagd den Beistand des Gottes der Christen erfahren zu haben glaubte, und erbat sich Geistliche aus dem römischen Reiche[2].

C. Arabien und Abessinien.

Quellen. — Philostorg., Hist. eccles. 2, 6; 3, 4. Socr., Hist. eccles. 1, 19; 3, 25; 4, 36. Sozom., Hist. eccles. 2, 24; 3, 14; 5, 15; 6, 38. Rufin., Hist. eccles. 10 (1), 9. Theodoret., Hist. eccles. 1, 22. Athanas., Apolog. ad Constant. c. 31 (Migne, Patr. gr. 25, 630 ff). Hieron., De vir. ill. c. 102; Ep. 70 (al. 84) ad Magn.; Vita S. Hilarionis.

Literatur. — Ludolf, Hist. aethiop. libri 4. Francof. 1681; Comment. ad hist. aethiop. Ebd. 1691. Dillmann, Zur Gesch. des Axumitischen Reiches im 4. bis 6. Jahrhundert, in Abhandl. der Berliner Akad. 1889, 1 ff. Deramey, Introduction et restauration du christianisme en Abyssinie, 330—480, in Revue de l'hist. des religions 1895, 131—161. Duchesne, Les missions chrétiennes au sud de l'empire romain, in Églises séparées, Paris 1896, 281—353.

3. Im südlichen Arabien unter den Hamjaren oder Homeriten wirkte der von Kaiser Konstantius (zwischen 350 und 354) zu ihnen gesandte Bischof Theophilus aus Diu, ein Ostindier, den der arianische Bischof Eusebius von Nikomedien unterrichtet hatte und der nun mit der Stellung eines kaiserlichen Gesandten betraut ward. Viele Araber in Jemen ließen sich taufen; es wurden drei Kirchen errichtet, in der Hauptstadt Tapharan, in Aden und Hormuz; auch der König der Homeriten ward Christ. Der Arianismus scheint aber nicht sehr lange geherrscht zu haben; denn später finden wir die Homeriten katholisch. Die große Macht und die Menge der Juden sowie das Nomadenleben der meisten Araber hinderten die völlige Christianisierung des Landes. Nicht wenige der in den Wüsten wohnenden Mönche, die mit durchstreifenden Nomadenhorden in Berührung kamen (z. B. Hilarion), erwarben sich deren Zuneigung und Verehrung und benutzten dies zur Verbreitung des Evangeliums. Um 372 erhielt eine sarazenische Fürstin Mavia beim Friedensschlusse mit dem römischen Reiche den verehrten Mönch Moses als Bischof ihres Volkes. Nachher erlangten der Stylit Simeon und der fromme Mönch Euthymius großen Einfluß; letzterer taufte das Oberhaupt eines mit den Oströmern verbündeten

---

[1] Die Schriften von Carrière oben S. 378. Vgl. Conybeare, The Date of Moses of Khoren, in Byzantin. Zeitschr. X (1901) 489—504. Andere Literatur bei Bardenhewer, Patrologie[3] 514 f.

[2] Socr. a. a. O. 1, 20. Sozom. a. a. O. 2, 7. Theodoret. a. a. O. 1, 23. Rufin. a. a. O. 10, 10. Mos. Choren. a. a. O. 2, 83. Palmieri, La conversione officiale degli Iberi al cristianesimo, in Oriens christ. 1902, 130 ff; 1903, 148 ff.

Stammes namens Aspebethos, der den Namen Petrus annahm und erster sarazenischer Lagerbischof in Palästina ward, während sein durch Euthymius geheilter Sohn Terebon die Führerschaft des Stammes übernahm[1]. Viel wirkten auch die Mönche der auf dem Berge Sinai gegründeten Klöster.

Der arianische Bischof Theophilus wirkte auch auf seiner Heimatsinsel Diu Sokotora (bei den Alten Dioskorideninsel), am Eingange des Arabischen Meerbusens, die viele Handelsverbindungen hatte, sowie von da aus in Ostindien, wo es schon vor ihm Christen gab, meistens bekehrte Perser. Kosmas, erst Kaufmann, dann Mönch, von seinen Seefahrten Indienschiffer (Indikopleustes) genannt, Verfasser einer christlichen Topographie, unter Justinian I. und Justin II. blühend, fand in Male (vielleicht Malabar), auf Taprobane (Ceylon) und zu Calliana (Kalkut) christliche Kirchen, an letzterem Orte sogar einen Bischof. Die indischen Christen, auch Thomaschristen genannt, wurden durch ihre Abhängigkeit von der persischen Kirche der nestorianischen Irrlehre zugeführt[2].

4. In Abessinien oder dem axumitischen Äthiopien (Habesch) wurde das Christentum durch zwei Jünglinge, Frumentius und Ädesius, unter Konstantin d. Gr. verbreitet. Dieselben waren mit einem Gelehrten aus Tyrus auf dessen Entdeckungsreise in das Land gekommen und, während die ganze Reisegesellschaft von den Eingeborenen überfallen und getötet wurde, allein verschont und an den königlichen Hof nach Axum (Auxuma) gebracht worden, wo sie die Gunst des Herrschers in hohem Grade gewannen. Mit Hofämtern betraut und für frei erklärt, blieben sie auch nach dem Tode des Königs auf den Wunsch der Witwe im Lande, um sie in der Leitung der vormundschaftlichen Regierung und in der Erziehung des Thronerben Aizana zu unterstützen. Dann ging Ädesius nach Tyrus zurück, wo er die Priesterweihe erhielt und wo ihn später Rufinus von Aquileja kennen lernte. Frumentius aber begab sich nach Alexandrien, wo er dem neuen Bischof Athanasius Bericht über die Fortschritte des Christentums erstattete und von ihm 328 oder 329 zum Bischof des Landes geweiht ward. Frumentius residierte nun in Axum, taufte den König Aizana und bekehrte allmählich einen großen Teil des Volkes. Kaiser Konstantius forderte den König Aizana und dessen Bruder Sazana in einem Schreiben (356) auf, den Frumentius zur Unterweisung im rechten Glauben zu dem arianischen Bischof Georg nach Alexandrien zu senden, und warnte vor Athanasius, der vieler Verbrechen wegen abgesetzt sei; er dachte entweder den abessinischen Bischof zu den Arianern hinüberzuziehen oder ihn bei dem Fürsten zu verdächtigen und damit zu stürzen. Doch der Anschlag mißlang, und der Arianismus fand keinen Eingang im Lande. Unter Elesbaan leisteten die christlichen Abessinier den Homeriten Beistand; der Indienfahrer Kosmas wußte, daß es in Abessinien Kirchen, Bischöfe und Mönche gab[3]. Es bildete sich allmählich eine äthiopische Literatur, in der neben den Übersetzungen der Bibel

---

[1] Génier, Vie de St Euthyme le Grand, Paris 1909. Vailhé, St Euthyme, in Revue de l'Orient chrét. 1907—1909, zahlr. Artikel.

[2] Philostorg. a. a. O. 3, 14. Cosmas Indicopl., Topograph. christ. (Migne, Patr. gr. 88). Le Quien, Oriens christ. II 1273 f.

[3] Cosmas Indicopl., Topogr. l. 3 (Migne a. a. O. S. 169). Niceph. Call., Hist. eccles. 17, 32.

(Geezsprache) und der griechischen Kirchenväter wie der Liturgien besonders apokryphe Schriften und Kanones zahlreich vertreten sind[1]. Da die äthiopische Kirche eine Tochter der alexandrinischen war und von dieser ihr geistliches Oberhaupt (Abuna) erhielt, so ward sie später in die monophysitische Irrlehre hineingezogen, und bei der Roheit des Volkes trat bald eine vielfache Vermischung der christlichen mit fremden Gebräuchen ein. Es fanden sich die Sabbatfeier (neben dem Sonntag), jüdische Speiseverbote, die Sitte der Beschneidung, laxe Ehedisziplin und Polygamie.

4. Der Arianismus.

Quellen. — Arius, *Θαλεία* (Fragm. bei Athanas., besonders De synodis c. 15; Contra Arian. 1, c. 2 ff; De sententia Dionysii c. 6; Migne, Patr. gr. 26, 16 ff 705; 25, 423). De Bruyne, Une ancienne version latine inédite d'une lettre d'Arius, in Revue Bénéd. 1909, 93—95. Athanasius' zahlreiche Werke, worin auch viele Aktenstücke mitgeteilt werden, besonders: Contra Arianos libri 4; Apologiae libri 3; De decretis Nicaenae synodi; De synodis Arimini et Seleuciae celebr.; Historia Arianorum ad monachos. Hilar., De synodis; De Trinitate; Libell. supplices ad Constantium imp. Sedlmayr, Der Tractatus contra Arianos in der Wiener Hilariushandschrift, in Sitzungsber. der österreich. Akad. der Wissensch., Wien 1903. Mansi, Concil. Coll. II et III; dazu Hefele, Konziliengesch. I (2. Aufl.) 252 ff; II 1 ff. Euseb., Vita Constantini. Die Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Philostorgius, Rufinus an zahlreichen Stellen. Epiph., Haer. 68 69 71—74. Gelas. Cyzic., Comment. actor. conc. Nicaen. (bei Mansi a. a. O. II 759—944). Löschke, Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus. (Dissert.) Bonn 1906. Die Symbole bei Hahn, Bibliothek der Symbole, 3. Aufl., Breslau 1897, und bei Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum, ed. 10, Friburgi Brisg. 1908.

Literatur. — Maimbourg, Histoire de l'arianisme. 4ᵉ ed. Paris 1682. Walch, Ketzerhistorie II, Leipzig 1764, 385 ff. Starck, Versuch einer Gesch. des Arianismus. 2 Tle. Berlin 1783—1785. Travasa, Storia critica della vita di Ario. Venez. 1746. Gwatkin, Studies of Arianism. 2. ed. Cambridge 1900. Kölling, Gesch. der arian. Häresie. 2 Bde. Gütersloh 1874—1883 (ganz verfehlt). Schloßmann, Persona und *Πρόσωπον* im Recht und im christl. Dogma. Kiel u. Leipzig 1906. Albertz, Zur Gesch. der jungarianischen Kirchengemeinschaft, in Theol. Stud. u. Krit. 1909, 205—278. Lepreri, Dottrine religiose e filosofiche di Ario e loro origine. Oreglia 1901. Ermoni, La crise arienne, in Revue histor. CI (1901) 1—37. Lichtenstein, Eusebius von Nikomedien. Halle 1903. Schwane, Dogmengesch. der patrist. Zeit (2. Aufl. Freiburg 1895) 83 ff. Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. (oben S. 39). Bd II. — Über Athanasius (s. die Literatur bei Bardenhewer, Patrologie [3. Aufl.] 210 ff) vgl.: Möhler, Athanasius d. Gr. 2. Aufl. Mainz 1844. Böhringer, Athanasius und Arius (Die Kirche Christi und ihre Zeugen. 2. Aufl. Bd I, Abt. 2. Stuttgart 1874). Schwartz, Zur Gesch. des Athanasius, in Nachr. der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Phil.-histor. Klasse 1904, 333 ff 518 ff; 1905, 164 ff 257 ff; 1908, 305 ff. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius. München 1880. Stülcken, Athanasiana, in Texte und Untersuchungen, N. F. IV, 4. Leipzig 1899. Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius. Freiburg 1894. Lauchert, Die Lehre des hl. Athanasius d. Gr. Leipzig 1895. Loeschke, Das Synodikon des Athanasius, in Rhein. Museum 1904, 451 ff. Loofs, Die chronologischen

---

[1] Über die äthiopische Literatur vgl. Kaulen im Bonner Theol. Literaturblatt 1866, 175 ff. W. Fell, Canones apostolorum aethiopice, Lips. 1881. Mehrere Daten gab Johann von Ephesus, den sowohl einzelne Griechen, wie Theophanes, als auch der Patriarch Dionysius in seiner Chronik benutzten. Vgl. Assemani, Bibl. orient. I 359—386.

Angaben des sog. Vorberichts zu den Festbriefen des Athanasius, in Sitzungsber. der Kgl. preuß. Akad. der Wissensch. zu Berlin 1908, 1013 ff. Cavallera, St Athanase. (La pensée chrétienne.) Paris 1908. Athanas., Opp. bei Migne, Patr. gr. 25 bis 28; Festbriefe, ed. Cureton, Lond. 1848; ed. Larsow (deutsch), Berlin 1852.

A. Arius und seine Irrlehre; Beginn der arianischen Streitigkeiten.

Literatur. — Außer den vorstehenden Quellen und Darstellungen: Snellmann, Der Anfang des arianischen Streites. Helsingfors 1904. Rogala, Die Anfänge des arianischen Streites untersucht, in Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. VII, 1, Paderborn 1907. Pfättisch, Zur Anfangsgesch. des arianischen Streites, in Histor.-polit. Blätter CXLIV (1909) 596 ff. Wöhrer, Des Arius Brief an Eusebius von Nikomedien in drei lateinischen Übersetzungen. (Progr.) Leipzig 1909. Hugger, Wie sind die drei Briefe Alexanders von Alexandrien chronologisch zu ordnen? Ein Beitrag zur Gesch. des Arianismus, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1909, 66 ff. Löschke, Zur Chronologie der beiden großen antiarianischen Schreiben des Alexander von Alexandrien, in Zeitschr. für Kirchengesch. 1910, 584—586.

1. Die früheren Unklarheiten und Gegensätze in der Darstellung der kirchlichen Trinitätslehre waren im 4. Jahrhundert noch nicht völlig überwunden und führten zu einer großen Irrlehre, die erst den Orient, nachher auch den Okzident tief erschüttert hat. Der schroffe Gegensatz gegen die modalistische Lehre des Sabellius führte zu dem entgegengesetzten Extrem im Arianismus; dort herrschte das Zusammenziehen *(συναίρεσις)*, hier das Auseinanderreißen *(διαίρεσις)*, dort die Leugnung des Personenunterschiedes, hier starkes Hervorheben desselben bis zur Vernichtung der Wesensgleichheit. Gegen die Sabellianer hatten schon früher manche Lehrer unrichtige Ausdrücke gebraucht, durch die der Unterschied von Vater und Sohn bis zu einer förmlichen Kluft erweitert, der Sohn vorherrschend nach seinem Verbande mit der geschöpflichen Welt betrachtet ward; so unter dem Einflusse der Philonischen Philosophie Origenes und andere Alexandriner. Die Kirche hatte gegen die Doketen die wahre Menschheit Christi, gegen die Ebioniten und Theodotianer seine Gottheit, gegen die Sabellianer seine persönliche Verschiedenheit vom Vater, zugleich gegen die Heiden das Prinzip der Einheit (Monarchie) festgehalten und eine gewisse Reihenfolge der drei Personen (Vater, Sohn und Geist) anerkannt, woraus sich unter dem Einflusse des Platonismus bei dem Versuche, das Geheimnis zu begreifen, leicht ein Subordinationssystem entwickeln konnte, welches das Göttliche in Christus auf eine niedere Stufe stellte und ihn selbst in die Reihe der Geschöpfe hinabdrängte. Durch den Einfluß der Schriften des Origenes waren im Orient in weiten Kreisen subordinatianische Ansichten über das Verhältnis des Logos zu Gott verbreitet und so der Boden geschaffen für die Verwirrung, die das Auftreten des Arius hervorrufen sollte. Auch manche Antiochener, besonders der Priester Lucian[1], trennten den Sohn vom Vater und hegten irrige Vorstellungen über den Ursprung des Sohnes und das gegenseitige Verhältnis der beiden Personen. Schüler des Lucian waren Eusebius von Nikomedien, Maris von Chalcedon, Asterius und der alexandrinische Priester Arius, ein Libyer; letzterer wurde der Stifter einer weitverzweigten Häresie.

---

[1] Über Lucian s. oben S. 328. Theodoret., Hist. eccles. 1, 4 f. Hefele, Konziliengesch. I² 258 f.

Die Lehre des Arius, wie sie nach und nach hervortrat, war folgende: 1) Der Logos hat einen Anfang seines Daseins gehabt (erat, quando non erat)[1]; denn sonst gäbe es keine Monarchie, sondern Dyarchie (zwei Prinzipien); sonst wäre er nicht Sohn; der Sohn ist ja nicht der Vater. 2) Der Logos ist nicht aus dem Wesen des Vaters gezeugt — was zu einer gnostischen Teilung und Trennung des göttlichen Wesens oder zu sinnlichen, die Gottheit in das Menschliche herabziehenden Vorstellungen führen würde —, sondern er ist aus nichts geschaffen durch den Willen des Vaters[2]. 3) Er hat zwar ein vorweltliches und vorzeitliches, aber kein ewiges Dasein; er ist also nicht wahrer Gott, sondern dem Wesen nach verschieden von Gott dem Vater; er ist Geschöpf *(κτίσμα, ποίημα)*, daher auch die Schrift solche Ausdrücke von ihm braucht (Apg 2, 36. Hebr 3, 2) und ihn den Erstgeborenen (Kol 1, 15) nennt. 4) Obschon aber der Sohn wesentlich Geschöpf ist, so hat er doch vieles vor den übrigen Geschöpfen voraus, ja er hat nach Gott die höchste Würde; durch ihn hat Gott alles, auch die Zeit, geschaffen (Hebr 1, 3)[3]. Da nämlich der Abstand zwischen Gott (der abstrakt in platonischer Weise gedacht wird) und der Welt zu groß ist, als daß Gott sie unmittelbar hervorbringen könnte, so erschuf er zuerst den Logos, als Mittelwesen, um durch ihn die übrige Schöpfung hervorzubringen, als „Anfang seiner Wege" (Spr 8, 22)[4]. Zwischen Gott und dem Logos besteht ein unendlicher Unterschied, zwischen dem Logos und den Geschöpfen nur ein quantitativer. 5) Wird der Sohn gleichwohl Gott genannt, so ist dies so zu verstehen, daß er durch die Gnade, die Annahme des Vaters es ward; er ist angenommener Sohn; mißbräuchlich (katachrestisch) und in weiterem Sinne heißt er Gott[5]. 6) Sein Wille ist als ein geschöpflicher auch ursprünglich ein wandelbarer, zum Bösen wie zum Guten fähig; er ist nicht unveränderlich *(ἄτρεπτος)*; nur durch den Gebrauch seines freien Willens ist er sündlos und sittlich unwandelbar; seine Herrlichkeit ist das Verdienst seines heiligen, von Gott vorausgewußten Lebens (Phil 2, 9 f)[6].

Diese Lehre konnte als ein Ausgleich zwischen dem Christentum und dem Standpunkte der aufgeklärten Heiden erscheinen und darum dem noch halb heidnischen Sinne vieler Namenchristen zusagen. Allein sie zerstörte die Grundlage der christlichen Heilswahrheiten und enthielt darum die Keime zahlreicher Verirrungen. Dabei fehlte ihr die Konsequenz. Arius erkannte Christus göttliche Ehre zu, ohne ihn als wahren Gott anzusehen. Die Welt wurde durch eine ungeheure Kluft von Gott geschieden, und die Vermittlung zwischen Gott und den Geschöpfen sollte ein Mittelwesen vollbringen, das selbst geschaffen war und darum als Geschöpf nicht die höchste Vollkommenheit hatte;

---

[1] *Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν* (Alexander Alex., Epist., bei Socr. a. a. O. 1, 6).

[2] *Ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν ὁ λόγος* (Arius bei Athan., Or. 1, n. 5). Daher der Name Exukontianer schon bei Bischof Alexander (Theodoret. a. a. O. 1, 4).

[3] Athan., Or. 2 c. Arian. n. 24; Ep. ad episc. Aegypti et Libyae c. 12.

[4] Die Stelle lasen die Arianer: *ὁ κύριος ἔκτισέ με* (al. *ἐκτίσατο*, richtig *ἐκτήσατο* nach Hebr. und Vulg., einige *ἐποίησε*; Greg. Nyss., Serm. adv. Arian. et Sab. c. 5. Mai, Nova Bibl. PP. I 5). Vgl. Athan., De decr. Nic. Syn. c. 13. Hergenröther, Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach Gregor von Nazianz, Regensburg 1850, 176. Worte des Arius bei Athan., Or. 1 c. Arian. n. 5.

[5] Der Sohn ist Gott *χάριτι, θέσει, μετοχῇ, καταχρηστικῶς* (Alex., Ep. inter Opp. S. Athan. 1, 397, ed. Maur.).

[6] Arius bei Athan., Or. 1 c. Arian. n. 5 35 42; 3, n. 26. Alex., Ep. a. a. O.

konnte Gott den Logos schaffen, so konnte er auch die Welt erschaffen. Dann war es auch nicht Gott, sondern ein Geschöpf, das Mensch geworden wäre und die Menschheit mit Gott versöhnt hätte. Das Geheimnis der Trinität ward zerstört, ohne daß dadurch das Verhältnis Gottes zu den Geschöpfen klarer, noch das Wesen Gottes dem Verstande deutlicher geworden wäre. Der Logos erscheint als eine Art gnostischer Demiurg, wodurch die gnostische Trennung Gottes von der Welt mit allen ihren Folgen wieder auflebte; der Begriff der göttlichen Zeugung wurde völlig mißverstanden, Zeugung mit Schöpfung identifiziert. So war es ein „hellenisiertes Christentum", das im Arianismus in die Kirche eingeführt werden sollte.

2. Arius, schon frühzeitig in den alexandrinischen Klerus aufgenommen, war wegen seiner Parteinahme für Meletius exkommuniziert, dann wieder zugelassen worden, hatte die Priesterweihe durch Bischof Achillas erlangt sowie die Vorstandschaft einer Kirche Baukalis (um 313). Groß und hager von Gestalt, angenehm im Umgange und doch ernst, beredt und gewandter Dialektiker, aber auch verschmitzt und ehrgeizig, verfügte er über reiche Mittel, durch die er sich Anhänger verschaffen konnte. Sein Charakter wie seine Schriften lassen ein leichtfertiges, weichliches, gekünsteltes Wesen wohl erkennen, keineswegs aber einen überlegenen Geist, der eine neue Epoche in der dogmatischen Entwicklung hätte hervorrufen können und sich klar aller Ergebnisse seiner Lehre bewußt gewesen wäre. Als er nun seine Lehre in Alexandrien verbreitete und darüber mit andern Geistlichen in Streit geriet (318), bot sein Bischof Alexander vergebens alles auf, ihn eines Besseren zu belehren. Arius, seiner irrigen wissenschaftlichen Überzeugung folgend, widersprach hartnäckig der Lehre seines Bischofs von der ewigen Zeugung des Sohnes und dessen Wesensgleichheit mit dem Vater. Als nichts gegen ihn fruchtete und in dem beweglichen und neuerungssüchtigen Alexandrien sein Anhang sich mehrte, auch unter den Nonnen, hielt Alexander 320 oder 321 gegen ihn eine Synode mit nahe an 100 Bischöfen, die ihn seines Amtes entsetzte und ihn samt seinen Anhängern, worunter mehrere Diakonen der alexandrinischen Kirche und auch zwei ägyptische Bischöfe, Sekundus von Ptolemais und Theonas von Marmarica, waren, aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschloß. Arius, der sich nicht fügte und Gottesdienst zu halten fortfuhr, suchte an einzelnen Bischöfen Syriens und Kleinasiens, von denen mehrere seine Mitschüler gewesen waren, wie der einflußreiche Eusebius von Nikomedien, ein entfernter Verwandter des Kaisers[1], eine Stütze zu gewinnen. Die einen teilten seine Lehre völlig, wie der genannte Eusebius; die andern bestach er durch eine mildere Umdeutung derselben, als wolle sie nur die Annahme einer präexistenten Materie, einer Teilung des göttlichen Wesens usw. ausschließen; er gab die Gottheit des Sohnes zu, aber bloß in einem weiteren Sinne, desgleichen seine Unwandelbarkeit, aber mit dem Vorbehalte, daß sie keine ursprüngliche und natürliche, sondern eine durch seinen freien Willen herbeigeführte sei. Nach seiner Vertreibung aus Alexandrien ging er nach Palästina, schrieb an den Bischof von Nikomedien, wobei er den Lehrbegriff und das Verfahren Alexanders entstellte, und begab sich dann selbst zu diesem seinem Beschützer. Hier verfaßte er nebst einem höflichen, eine scheinbare Verständigung bezweckenden Brief an Bischof

---

[1] Ammian. Marcell., Rer. gest. l. 20, 9.

Alexander sein Hauptwerk — die „Thalia" (Gastmahl) — teils in Prosa teils in Versen, außerdem mehrere Lieder für Wanderer, Schiffer, Müller usw., durch die er seine Lehre volkstümlich zu machen suchte[1]. Der Streit durchdrang bald alle Volksschichten, und selbst die Heiden verspotteten auf der Bühne die so geteilten Christen. Auf das Urteil mehrerer gleichgesinnter Bischöfe gestützt, kehrte er bei dem Kampfe zwischen Konstantin und Licinius (322—323) nach Alexandrien zurück, ohne den Bischof Alexander zu fürchten. Dieser hatte in mehreren Rundschreiben alle katholischen Bischöfe vor dessen Umtrieben gewarnt und seine Irrtümer klar dargelegt, indem er sich auf die Übereinstimmung derselben mit den Lehren des Artemon, des Paulus von Samosata und des Lucian, sodann auf das Johannesevangelium (1, 1 ff; 10, 30 38) und andere Schrifttexte sowie auf die kirchliche Tradition berief und mehrere der von Arius mißbrauchten Stellen erklärte. Die Vermittlungsversuche der dem Arius geneigten Bischöfe, worunter sich auch der Kirchenhistoriker Eusebius von Cäsarea befand, wies er als Verrat an der Wahrheit zurück.

Konstantin, durch Besiegung des Licinius auch Herr des Orients geworden, kam nach Nikomedien und erfuhr von Bischof Eusebius die Streitigkeiten in Ägypten. Da Eusebius dem Kaiser die Sache von seinem Standpunkte aus als einen Wortstreit darlegte, glaubte Konstantin, er könne den Streit beilegen, wie er überhaupt sich berufen fühlte, zur Wahrung der Einigkeit einzugreifen. Er sandte noch 324 den von ihm sehr geschätzten Bischof Hosius von Corduba in Spanien nach Alexandrien mit Briefen an Alexander und Arius, die wahrscheinlich von Bischof Eusebius ihm eingegeben waren, dessen Geist klar daraus hervorblickt. Er bezeichnete den ganzen Streit als ein unnützes und eitles Wortgezänk, das der eine nicht hätte erheben, der andere unbeachtet lassen sollen, und forderte, beide sollten einander als Brüder anerkennen, ohne daß einer dem andern seine Überzeugung aufdränge. Die dogmatische Bedeutung der aufgeworfenen Frage erkannte der Kaiser nicht; ihm war es nur um die Erhaltung der äußeren Ruhe zu tun; dazu war er beeinflußt von den Freunden des Arius, die auch durch die Prinzessin Konstantia auf ihn einwirkten. Hosius erklärte sich in Alexandrien über den Unterschied der kirchlichen und der sabellianischen Trinitätslehre, die beide durch die Arianer für identisch angesehen wurden; die vom Kaiser gewünschte Vereinigung zu stande zu bringen, erwies sich als unmöglich. Nun versuchte Konstantin sowohl zur Beilegung dieses Streites als zur Beseitigung der noch bestehenden Unterschiede in der Osterfeier, wahrscheinlich auf den Rat des Hosius und anderer Bischöfe, ein anderes Mittel: er berief eine Synode von allen Bischöfen seines Reiches nach Nicäa in Bithynien.

B. Das erste allgemeine Konzil zu Nicäa 325.

Literatur. — Außer den S. 382 angegebenen Werken: Patrum Nicaenorum nomina, edd. Gelzer, Hilgenfeld, Cuntz, Lips. 1898. Revillout, Le concile de Nicée d'après les textes coptes etc. Paris 1899. Braun, De sancta Nicaena synodo.

---

[1] Die *ᾄσματα ναυτικά, ἐπιμύλια, ὁδοιπορικά* erwähnt Philostorgius (Hist. eccles. 2, 1); sie waren vielleicht in dem „Gastmahl" enthalten.

Syrische Texte, in Kirchengesch. Studien IV, 3, Münster i. W. 1898. Lias, The Nicene Creed. London 1897. Bishop, The developement of Trinitarian Doctrine in the Nicene and Athanasian Creeds. London 1910. Schultheß, Die syrischen Kanones der Synoden von Nicäa bis Chalcedon, nebst einigen zugehörigen Dokumenten, in Abhandl. der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Phil.-histor. Klasse, N. F. X, 2 (1908). Bernoulli, Das Konzil von Nicäa. Freiburg 1896. Seeck, Untersuchungen zur Gesch. des nicän. Konzils, in Zeitschr. für Kirchengesch. 1896, 1—71 319—362. Wolff, Die πρόεδροι auf der Synode zu Nicäa, in Zeitschr. für kirchl. Wissensch. 1889, 137 bis 151. Bayle, L'arianismo e il concilio di Nicea. Milano 1884. Funk, Die Berufung der ökumen. Synoden des Altertums, in Kirchengesch. Abhandl. I, Paderborn 1897, 39—86; vgl. Tüb. Theol. Quartalschr. 1898, 391—396; Die päpstl. Bestätigung der acht ersten allgemeinen Synoden, in Kirchengesch. Abhandl. I 87—121. Kneller, Papst und Konzil im ersten Jahrtausend, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1908, 58 ff u. mehr. Forts.; Zur Berufung der Konzilien, ebd. 1906, 1 ff u. mehr. Forts.; Das Papsttum auf dem ersten Konzil von Nicäa, in Stimmen aus Maria-Laach LXXVII (1909) 503 ff.

3. Im Sommer des Jahres 325 versammelte sich in Nicäa das erste allgemeine Konzil. Die Zahl der Bischöfe, welche an demselben teilnahmen, stieg auf 318, von denen naturgemäß die meisten aus dem Orient waren[1]. Der Kaiser hatte die öffentlichen Wagen und Lasttiere den Bischöfen zur Verfügung gestellt und zugleich für deren Unterhalt während der Dauer der Verhandlungen freigebig Vorsorge getroffen, so daß die Teilnahme auch ärmeren Bischöfen möglich war. Seitdem wurde es üblich, den Bischöfen die Abhaltung von Synoden durch kaiserliche Vergünstigungen in jeder Weise zu erleichtern.

Das Konzil von Nicäa war eine überaus ehrwürdige Versammlung. Viele Bischöfe waren Konfessoren und trugen noch die Spuren der Leiden an sich, die sie in der Verfolgung erduldet hatten, wie Potamon von Heraklea in Ägypten, Paphnutius aus der Oberthebais, Paul von Neocäsarea; andere waren berühmt durch Wundergaben, wie Jakob von Nisibis, Spiridion aus Cypern, Leontius von Cäsarea; wieder andere durch Weisheit und Gelehrsamkeit und das Ansehen ihrer Kirchen, wie Alexander von Alexandrien, der von seinem gelehrten Diakon Athanasius begleitet war, Eustathius von Antiochien, Makarius von Jerusalem, Marcellus von Ankyra. Aus Afrika war Cäcilian von Karthago, aus Gallien Nikasius, aus Italien Markus von Kalabrien, aus der Pyrenäischen Halbinsel Hosius von Corduba anwesend[2]. Letzterer vertrat

---

[1] Die Zahl von 318 Bischöfen ist allgemein angenommen nach Athan., Ep. ad Afr. c. 2. Socr. a. a. O. 1, 8; 4, 12. Damas. bei Theodoret. a. a. O. 2, 17 (al. 22). Basil., Ep. 114. Hilar., De syn. n. 86. Sulp. Sever., Chron. 2, 35, ed. Halm S. 89. Zeno Imp. bei Evagr. Schol., Hist. eccles. 3, 20. Ambros., De fide ad Gratianum Aug. 1, 1. — Mehr als 250 Bischöfe nennt Eusebius (Vita Const. 3, 8), Athanasius (Apol. c. Arian. c. 23 25; De syn. Arim. et Sel. n. 43; Hist. Arian. ad mon. c. 66) mehr als 300, Sozomenus (a. a. O. 1, 17) aber 320, Theodoret (a. a. O. 1, 6 [al. 7]) hat 318, nachher (c. 7 [al. 8]) wieder 270. Wahrscheinlich waren im Anfange noch nicht so viele Bischöfe beisammen wie später, und einige Ältere geben eine runde Zahl (Anon. bei Mai, Spicil. Rom. VI 608. Gelas. Cyz., Hist. Conc. Nic. 2, 5).

[2] Über die Teilnehmer s. Athan., Hist. Arian. ad mon. c. 12. Socr. a. a. O. 1, 8. Sozom. a. a. O. 1, 17. Theodoret. a. a. O. 1, 7. Rufin. a. a. O. c. 4 f; über Jakob von Nisibis Assemani, Bibl. or. I 17 f; über Leontius von Cäsarea,

nebst zwei römischen Priestern Viton und Vinzentius die Stelle des Papstes Sylvester und führte mit ihnen den eigentlichen Vorsitz bei den Verhandlungen, während Kaiser Konstantin, der persönlich erschien und eine Ansprache an die Bischöfe hielt, das Ehrenpräsidium einnahm[1]. Unter den Bischöfen machten sich bald drei verschiedene Ansichten betreffs der Logoslehre hauptsächlich geltend: die Ägypter und die Abendländer hielten fest an dem einen göttlichen Wesen, an der vollen Gottheit des Logos und an dessen Unterschied vom Vater; die Mehrheit der Orientalen, darunter Eusebius von Cäsarea, glaubten zwar an die Gottheit Christi, hegten aber, durch Origenes beeinflußt, subordinatianische Anschauungen über den Logos, dem sie nicht die gleiche göttliche Wesenheit mit dem Vater zuerkannten (orientalische Mittelpartei); die Anhänger des Arius, die gleich diesem in dem Logos ein bloßes Geschöpf des Vaters sahen und den Begriff der Gottheit in Bezug auf Christus in uneigentlichem Sinne auffaßten. Arius selbst war auf der Synode anwesend und hatte in verschiedenen Konferenzen, die vor der Ankunft des Kaisers und vor dem Beginn der eigentlichen Sitzungen unter Teilnahme von Priestern und auch Laien abgehalten wurden und bei denen Athanasius sich besonders auszeichnete, Gelegenheit, seine Sache zu verteidigen. Mit großer Entrüstung hörten die katholischen Bischöfe die Lästerungen des Arius an, während 22 sich ihm günstig erwiesen[2]. Führer der arianisierenden Partei war Eusebius von Nikomedien, von dem diese auch den Namen Eusebianer erhielt. In den Verhandlungen mit dieser Partei überzeugten sich die Väter bald von der Notwendigkeit, ihren Sophismen die bestimmtesten und unzweideutigsten Ausdrücke zur Bezeichnung der Kirchenlehre entgegenzustellen, nämlich die Lehre, daß der Logos dem Vater gleichwesentlich (*ὁμοούσιος τῷ πατρί*) ist.

Sagte man gegenüber der arianischen Behauptung, daß der Sohn aus nichts sei, von ihm aus, er sei aus dem Vater, so ward es von den Eusebianern in dem Sinne ausgelegt, daß ja aus Gott alles sei (1 Kor 8, 6. 2 Kor 5, 18); schlug man den Ausdruck vor: der Logos sei die Kraft Gottes, das ewige Bild des Vaters, ihm in allem und unterschiedslos ähnlich, unveränderlich, so ward dies wieder unter Mißdeutung von Bibelstellen mit dem Hintergedanken annehmbar gefunden, daß auch der Mensch Bild, Herrlichkeit, Kraft Gottes (Gn 1, 26. 1 Kor 11, 7) genannt, in gewissem Sinne als unwandelbar (Röm 8, 35) und ewig (2 Kor 4, 11) gedacht

---

der auf der Reise nach Nicäa den Vater des Gregor von Nazianz taufte, Greg. Naz., Or. 18, n. 12, ed. Par. I 338. Über Nikasius vgl. Morin, D'où était évêque Nicasius, l'unique représentant des Gaules au concile de Nicée? in Revue Bénéd. 1899, 72 ff.

[1] Über den Vorsitz auf der Synode s. Hefele, Konziliengesch. I² 38 ff 300, und die Abhandlung von Wolff (oben S. 387). Hierher gehören 1) Athan., De fuga c. 5. Theodoret. a. a. O. 2, 15 über Hosius; 2) Gelas. Cyz. a. a. O. 2, 5; 3) die Aufzählung bei Socr. a. a. O. 1, 13, welche auch sonst die Rangordnung genau einhält; 4) die Unterschriften bei Mansi, Conc. Coll. II 692 697, aus Gelas. ebd. S. 882 927; 5) die Anerkennung des Vorsitzes der Römer auch bei späteren Griechen, z. B. Phot., Ep. 1 ad Mich. n. 6 (wo aber absichtlich der Bischof von Neurom vorangestellt ist); Ep. ad Zachar. Armen. n. 6 (wo Sylvester allen Bischöfen vorangeht. Migne, Patr. gr. 102, 632 767). Mehrere Griechen nennen mit Sokrates fälschlich Julius statt Sylvester.

[2] Dem Arius günstige Bischöfe zählt Philostorgius (a. a. O. ed. Vales. S. 539) 20, Rufinus (a. a. O. 10, 5) und Gelasius (a. a. O. 2, 7) nur 17.

werde, daß beim Propheten (Joel 2, 25) sogar die Heuschrecken eine Kraft Gottes heißen. Zur deutlichen Erklärung der Worte „aus dem Vater" ward die Fassung: „aus dem Wesen Gottes" und zur Abwehr weiterer Ausflüchte der Ausdruck „gleichwesentlich" (ὁμοούσιος, consubstantialis) gewählt, über den höchst wahrscheinlich Hosius schon vorher sich mit Papst Sylvester und mit dem Bischof von Alexandrien verständigt hatte. Derselbe entsprach der wahren Anschauung über das Verhältnis des Logos zum Vater, wie dieses in Rom und im Abendland allgemein festgehalten wurde. Eusebius von Cäsarea schlug ein Symbolum seiner Kirche vor, worin es vom Sohne hieß, er sei Gott aus Gott, Licht aus Licht, Leben aus Leben, eingeborener Sohn, Erstgeborener aller Schöpfung, vor allen Zeiten aus dem Vater gezeugt; allein so gut auch das meiste daran war, so konnte doch Arius von seinem Standpunkte aus sich in die Formel fügen, zumal da er das „gezeugt" im Sinne von „geschaffen" nahm. Am bestimmtesten war der Ausdruck „gleichwesentlich", für den sich zuletzt auch der Kaiser sehr lebhaft interessierte. Wohl erhoben sich dagegen die offenen und versteckten Freunde des Arius mit der Behauptung, man solle keine in der Schrift nicht enthaltenen Ausdrücke (Agrapha) gebrauchen; aber damit sprachen sie nur einen völlig irrigen Grundsatz aus; denn da die biblische Ausdrucksweise einen ganz andern Zweck hat als die dogmatische Formulierung von seiten der Kirche, da ferner neue Formen des Irrtums neue Formen des Gegensatzes erheischen, so konnte es nur darauf ankommen, ob der durch das ὁμοούσιος bezeichnete Begriff seinem Inhalte nach aus der Schriftlehre abgeleitet werden könne, und dies war, wie namentlich Athanasius nachwies, durchaus der Fall[1]. Die Synode nahm in ihr Symbolum manches aus der Formel von Cäsarea auf, setzte aber noch bei: „wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater", und anathematisierte die Behauptungen des Arius, es habe eine Zeit gegeben, wo der Sohn Gottes nicht war; er sei nicht gewesen, bevor er gezeugt war; er sei aus nichts geschaffen oder aus einer andern Person oder Wesenheit als der Vater; er sei Geschöpf, veränderlich oder der Wandelbarkeit unterworfen.

Dieser klaren kirchlichen Entscheidung wollten anfangs mehrere Bischöfe sich nicht unterwerfen, darunter auch Eusebius von Cäsarea, der sich zuletzt fügte, aber nachher in einem Schreiben an seine Gemeinde in höchst unredlicher Weise den Sinn der Definition zu verflachen suchte[2]; fünf widerstanden länger: Eusebius von Nikomedien, Theognis von Nicäa, Maris von Chalcedon und die zwei Ägypter Theonas und Sekundus, welche beide, auch nachdem die andern sich gefügt hatten, die Unterschrift verweigerten; diese beiden Bischöfe wurden samt Arius, dessen Schriften das Konzil verurteilte und dessen Anhänger Porphyrianer genannt werden sollten, mit dem Banne belegt und vom Kaiser mit Verbannung bestraft. Letzteres Los traf drei Monate nachher auch den Nikomedier Eusebius und den Theognis, weil sie trotz ihrer Unterschrift das Urteil über Arius nicht anerkannten, Arianer bei sich aufnahmen und den Irrtum festhielten. So war der kirchliche Glaube feierlich beurkundet durch das allgemeine Konzil, dessen Entscheidung allen Rechtgläubigen als unfehlbar, als Ausspruch des Heiligen Geistes galt[3].

---

[1] Athan., Ep. ad episc. Aegypti et Libyae c. 21.

[2] Athan. a. a. O. c. 3. Theodoret. a. a. O. 1, 12. Euseb., Ep., bei Migne, Patr. gr. 20, 1535 f.

[3] Constantini Ep. ad Alex., bei Socr. a. a. O. 1, 9. Euseb., Vita Const. 3, 20. Athan., Ep. ad episc. Afr. Ambr., Ep. 21. Basil., Ep. 114 (al. 201).

Auch andere Angelegenheiten beschäftigten das nicänische Konzil: neben der Osterfrage (oben S. 251) insbesondere das meletianische Schisma (oben S. 324). Dasselbe suchte man dadurch zu beseitigen, daß dem Meletius selbst, obschon anerkannt ward, daß er eine solche Schonung nicht verdiene, der bischöfliche Titel und der Aufenthalt zu Lykopolis gestattet, die Ausübung der Weihegewalt und der Jurisdiktion aber untersagt wurde; den von ihm Geweihten gestand man das Verbleiben in ihren Ämtern nach Empfang einer neuen (rekonziliatorischen) Handauflegung durch den Erzbischof von Alexandrien sowie den zweiten Rang nach den von diesem Geweihten zu, auch die Möglichkeit des Einrückens in die durch den Tod der letzteren erledigt werdenden Stellen. Die Partei zählte, wie sich bald danach herausstellte, in Ägypten 29 Bischöfe, in Alexandrien allein 8 andere Geistliche; aber dieselbe vereitelte den wohlwollenden Plan der Synode, gab dem Meletius später einen Nachfolger und verband sich aufs engste mit den Arianern. In ähnlicher Weise suchte man auch die Novatianer zur kirchlichen Einheit zurückzuführen, von denen der Bischof Acesius dem Glaubensbekenntnis der Väter völlig zustimmte; man ließ ihre Geistlichen nach einer ähnlichen Handauflegung wie die Meletianer in ihren Stellen verbleiben, sofern sie sich nur in allen Stücken, auch in der Bußpraxis, der katholischen Kirche unterwerfen wollten. In Betreff der Anhänger des Paulus von Samosata (Paulianisten) wurde die Ungültigkeit der von ihnen erteilten Taufe ausgesprochen, während sonst die Gültigkeit der (in gehöriger Form erteilten) Ketzertaufe anerkannt ward; ihre Geistlichen, die sonst völlig tadelfrei seien, sollten nach Erteilung der Taufe die Weihen wieder erhalten [1]. Im ganzen erließ die Synode 20 Disziplinarkanones, die mit dem Symbolum und den angehängten Anathematismen sowie einem Synodalschreiben an die alexandrinische Kirche die einzigen Aktenstücke bilden, welche die Synode uns hinterlassen hat [2]. Kaiser Konstantin, der mit einer glänzenden Mahlzeit und reichen Geschenken den Bischöfen seine Hochachtung bezeigte, erhob die Konzilsdekrete zu Gesetzen seines Reiches.

Isid. Pelus., Ep. 4, n. 99: *σύνοδος θεόθεν ἐμπνευσθεῖσα. Οἰκουμενικὴ σύνοδος* heißt sie bei Athan., De syn. n. 5.

[1] Ep. synod. de Melet., bei Socr. a. a. O. 1, 9. Theodoret. a. a. O. 1, 8 (9). Gelas. a. a. O. 2, 33. Athan., Apol. c. Arian. n. 71. Sozom. a. a. O. 1, 24. C. 8 de Novat., c. 19 de Paulicianis. Hergenröther, Photius II 335 ff.

[2] Über die nicänischen Kanones überhaupt vgl. Rufin. a. a. O. 10, 6. Theodoret. a. a. O. 1, 8. Gelas. a. a. O. 2, 30 f. Hefele a. a. O. I 356 ff. Linck, Zur Übersetzung und Erläuterung der Kanones 4, 6 und 7 des Konzils von Nicäa. (Dissert.) Gießen 1908. Die Annahme, daß früher mehr Kanones existierten, ist unerweislich, wenn auch spätere Orientalen 80—84 zählen. J. B. Romanus S. J. fand unter Pius IV. bei dem koptischen Patriarchen einen arabischen Kodex mit 80 Kanones; diesen kaufte nachher J. S. Assemani und übergab ihn der Vaticana (Mai, Nova Coll. X, Praef. S. v). Die ins Lateinische übersetzten, von Fr. Turrianus revidierten Kanones nahm Alfons Pisanus in seine „Gesch. der nicänischen Synode" Buch 3 (Dillingen 1572) auf, woraus sie in die Konziliensammlungen übergingen. Eine neue, genauere Übersetzung mit Zuhilfenahme einer andern Handschrift gab Turrianus, Append. ad lat. vers. Const. apost., Antwerp. 1578. Der Marionit Abr. Echellensis fand diese Kanones noch bei andern Orientalen und edierte deren 84 (Texte bei Mansi, Conc. Coll. II 982—1082). Spätere Kanones wurden überhaupt häufig dem Nicänum beigelegt. Verloren ist die Geschichte dieses Konzils von Maruthas von Tagrit (Ende des 4. Jahrhunderts); vorhanden ist noch das um 476 von Gelasius Cyzicenus verfaßte, aber nicht überall glaubwürdige *Σύνταγμα τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ ἁγίαν σύνοδον πραχθέντων* in 3 Büchern, wovon das 2. Buch die eigentliche Geschichte enthält (Mansi a. a. O. II 754—946. Migne, Patr. gr. 85, 1185—1360). Vgl. Loeschke, Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus. (Dissert.) Bonn 1906.

C. Die arianischen Wirren bis zum Tode Konstantins d. Gr.

4. Die Eusebianer waren zu mächtig und zu zahlreich, als daß sie den Kampf völlig aufgegeben hätten. Ihr Streben ging dahin, die verlorene Gunst des Kaisers wieder zu gewinnen, den Schein der Rechtgläubigkeit durch blendende Ausdrücke zu wahren, wenigstens indirekt die Definition von Nicäa zu beseitigen und die ihrer Sache am meisten gefährlichen Bischöfe zu stürzen, deren Stellen dann ihre Getreuen einnehmen sollten. Konstantins Schwester Konstantia, des Licinius Witwe, stand nicht nur mit arianisierenden Bischöfen in enger Verbindung, sondern sie hatte auch zu ihrem geistlichen Führer einen arianischen Priester, den sie dem Kaiser auf dem Sterbebette dringend empfahl, wobei sie zugleich um Gnade für Arius und dessen Anhänger bat. So ward Konstantin, der ohnehin in der kirchlichen Lehre wenig unterrichtet und wankelmütig war, allmählich umgestimmt. Schon 328 waren Eusebius und Theognis aus der Verbannung zurückgerufen und selbst in ihre Bistümer wieder eingesetzt worden. Sie konnten zwar noch nicht die Beschlüsse des nicänischen Konzils umstoßen, wohl aber suchten sie den Arius als nicht von dessen Anathem getroffen, im Herzen ganz dem wahren Glauben ergeben und der kaiserlichen Gnade würdig darzustellen. Inzwischen war nach dem Tode des Alexander der kräftige und gelehrte Athanasius im Juni 328 auf den alexandrinischen Stuhl erhoben worden, ein Mann, der die arianische Häresie bis in die geheimsten Schlupfwinkel zu verfolgen und ihre Trugschlüsse zu entlarven befähigt und bestimmt war. Um sich eines so gefährlichen Gegners zu entledigen, fochten die Eusebianer die Rechtmäßigkeit seiner Wahl und Weihe an; aber dieser erste Angriff ward durch ein entschiedenes Zeugnis der ägyptischen Bischöfe zurückgewiesen[1]. Nun richtete der Nikomedier seine Angriffe gegen den antiochenischen Bischof Eustathius, der sowohl auf als nach dem Konzil von Nicäa seinen Eifer gegen die arianische Irrlehre bekundet hatte und mit Eusebius von Cäsarea in Kampf geraten war. Er wurde 330 auf einer von dem Nikomedier veranstalteten Synode von Antiochien unter der Anklage des Sabellianismus, der Unehrerbietigkeit gegen Konstantins Mutter und der Unzucht, in der Tat aber wegen seines Festhaltens am nicänischen Glauben abgesetzt und vom Kaiser nach Illyrien verbannt. Wegen seiner Absetzung kam Antiochien in Aufruhr; die katholische oder nicänische Partei, die Eustathianer, erkannte keinen der meist arianisch gesinnten Nachfolger desselben an und hielt getrennte Versammlungen. Dasselbe Los wie den Eustathius traf die Bischöfe Asklepas von Gaza und Eutropius von Adrianopel.

Nun wollte der Nikomedier, der seine Partei beträchtlich verstärkt hatte, auch die Rückkehr des Arius nach Alexandrien durchsetzen. Zuerst verlangte er durch Briefe und Gesandte von Athanasius dessen Wiederaufnahme; nach der entschiedenen Weigerung des Bischofs wurde der Kaiser dazu gebracht, dem Arius, der im Grunde nur ein Opfer persönlicher Leidenschaften sei, geneigtes Gehör zu bewilligen. Als Arius auf die erste Einladung, an den Hof zu kommen, sei es wegen Krankheit, sei es aus Mißtrauen, nicht erschien, forderte

---

[1] Athan., Apol. c. Arian. c. 6 f. Socr. a. a. O. 1, 23.

ihn der Kaiser selbst in einem Briefe dazu auf. Nun kam Arius mit seinem Freunde, dem abgesetzten Diakon Euzoius, in die neue Hauptstadt und überreichte dem Kaiser ein in höchst vagen und allgemeinen, katholisch klingenden Ausdrücken abgefaßtes Glaubensbekenntnis, worin er sich auf den eigentlichen Streitpunkt — die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater — gar nicht einließ und den Kaiser bat, er möge mit Beseitigung unnützer Fragen die Einheit herstellen, so daß alle miteinander vereinigt für sein und seines Hauses Wohl zu Gott flehen könnten[1]. Damit zufriedengestellt, nahm der Kaiser den Arius in Gnaden auf und verlangte von Athanasius die Aufnahme aller, die sich an seine Kirche wieder anschließen wollten, für den Fall des Widerstandes ihm Strafe androhend[2]. Aber der hochherzige Bischof erklärte, seine Hirtenpflicht verbiete ihm, Irrlehrer in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen. Diese Festigkeit machte Eindruck auf Konstantin, so daß er für jetzt von seiner Forderung abstand. Desto größer war der Zorn des Eusebius von Nikomedien, der die Meletianer zu Anschuldigungen wider Athanasius aufreizte. Die von ihnen ersonnene Anklage, derselbe habe in Ägypten eigenmächtig eine ganz neue Auflage, die Lieferung von linnenen Gewändern an den Klerus, eingeführt, wurde von zwei alexandrinischen Geistlichen am Hoflager von Nikomedien entkräftet; einige weitere Beschuldigungen widerlegte Athanasius selbst im Jahre 332, als er an den Hof berufen worden war, so daß sich Konstantin von seiner Unschuld überzeugte und ihn mit einem die Umtriebe der Meletianer tadelnden, ehrenvollen Schreiben an die Alexandriner entließ[3].

5. Aber die Feinde des großen Mannes gönnten ihm keine lange Ruhe; die Meletianer brachten bald neue Anklagen gegen ihn vor. 1) In der zu seinem Sprengel gehörigen Mareotis war ein Laie, namens Ischyras, bei priesterlichen Funktionen betroffen worden und hatte durch den von Athanasius abgeordneten Priester Makarius die Warnung erhalten, nicht ferner durch solche Usurpation zu freveln. Daraus ward die Klage zusammengesetzt, Makarius habe auf Befehl des Athanasius den Altar umgestürzt, den heiligen Kelch zertrümmert und die heiligen Bücher verbrannt. 2) Athanasius sollte den meletianisch gesinnten Bischof Arsenius von Hypsele ermordet und dessen abgehauene Hand zu magischen Künsten gebraucht haben. Während Arsenius sich in einem Versteck befand, um dem Gerüchte von seinem Tode Glauben zu verschaffen, zeigten die Gegner des Athanasius öffentlich eine Menschenhand, die sie für die des Arsenius ausgaben. Der Kaiser selbst ließ die Sache untersuchen, und ebenso ließ Athanasius, zur Verteidigung aufgefordert, nach dem inzwischen gewechselten Versteck des Arsenius forschen; es fanden sich auch Zeugen, die vor dem Statthalter in Alexandrien eingestanden, daß Arsenius noch am Leben sei. 3) Ferner sollte der verhaßte Bischof einer Unzuchtssünde schuldig sein. Schon rüsteten sich die Eusebianer, ihn 334 auf einer Synode zu Cäsarea zu stürzen; aber Athanasius weigerte sich, hier zu erscheinen, und brachte den

[1] Symbol. Arii bei Socr. a. a. O. 1, 26, wo das γεγενημένον vom Sohne gebraucht ist (factum), das leicht für γεγεννημένον (natum) genommen werden konnte.

[2] Den Schluß des kaiserlichen Schreibens gibt Athan., Apol. c. Arian. c. 59. Vgl. Sozom. a. a. O. 2, 22; Socr. a. a. O. 1, 23 27.

[3] Athan. a. a. O. c. 60 f. Sozom. a. a. O. Socr. a. a. O. 1, 27.

Kaiser zur Erkenntnis der meletianischen Umtriebe, so daß dieser ihm abermals in ehrenvoller Weise schrieb.

Die Eusebianer stellten fortwährend dem Kaiser die Abhaltung einer großen Synode zur Herstellung der Eintracht unter den Bischöfen als notwendig dar und hielten es für wünschenswert, daß eine solche vor der feierlichen Einweihung der von Konstantin in Jerusalem erbauten Auferstehungskirche, die zur Feier der Tricennalien (der dreißigjährigen Regierung) desselben anberaumt war, in der Nähe der heiligen Stadt stattfinde. Konstantin berief unter Bestellung eines weltlichen Protektors eine Synode nach Tyrus, wohin auch Athanasius sich zu begeben gezwungen wurde. Es kamen (335) außer den ihr Haupt begleitenden 48 ägyptischen Bischöfen an 60 Prälaten zusammen, meist erklärte Feinde des Athanasius, wie die beiden Eusebii (von Nikomedien und Cäsarea), Theognis und Maris, Ursacius von Singidunum, Valens von Mursia, Patrophilus von Skythopolis, Theodor von Heraklea. Makarius, der treue Priester des Athanasius, ward wegen des angeblichen Sakrilegiums in Ketten vor die Synode geschleppt; die Meletianer, insbesondere Ischyras und der abgesetzte Bischof Kallinikus von Pelusium, waren mit einer Menge von Anklagen zur Hand, und die Eusebianer waren als Richter entschlossen, um jeden Preis den unerschrockenen Verteidiger des nicänischen Symbolums zu stürzen. Wohl wurden die Richter und die Ankläger vielfach beschämt; die Anklage auf Unzucht fiel, da die herbeigeführte feile Dirne zeigte, daß sie den Athanasius nicht einmal kannte, indem sie den Priester Timotheus, der sie in der Rolle des Bischofs befragte, als den Schuldigen bezeichnete[1]; auch der totgesagte Arsenius wurde vorgeführt und seine beiden Hände allen gezeigt; die Beschuldigungen wegen Gewalttätigkeiten wurden entkräftet. Aber die Eusebianer beschlossen, durch eine besondere Deputation an Ort und Stelle die Sache des Makarius und des Ischyras untersuchen zu lassen, und wählten zu deren Mitgliedern die wütendsten Gegner des Athanasius. Unter dem Beistande des Präfekten Philagrius gewannen diese Kommissäre Zeugen, wie sie dieselben haben wollten, ließen Juden, Heiden und Katechumenen über die Vorgänge am Altare Aussagen machen, und verfuhren überhaupt auf eine ganz formlose Weise, wogegen die Geistlichen von Alexandrien und der Mareotis in mehreren Schreiben Verwahrung einlegten. Ebenso protestierten die ägyptischen Bischöfe zu Tyrus gegen das ganze Verfahren; Alexander von Thessalonich warnte den kaiserlichen Kommissär Dionysius vor den Ungerechtigkeiten der eusebianischen Partei; Athanasius aber eilte, da er sich von wütenden Feinden umgeben sah, nach Konstantinopel, um vom Kaiser Schutz gegen die Gewalttaten der

---

[1] Euseb., Vita Const. 4, 40 f 43 f. Socr., Hist. eccles. 1, 28 f 33. Sozom., Hist. eccles. 2, 25 f. Theodoret., Hist. eccles. 1, 30 f. Rufin., Hist. eccles. 10, 11 16. Athan. a. a. O. c. 71 f 77 f 84 f; De synodis Arimini et Seleuciae celebratis c. 21 f. Die Anklage wegen Unzucht und ihre Widerlegung haben Rufin. a. a. O. 10, 17; Theodoret. a. a. O. 1, 30; Sozom. a. a. O. 1, 25. Das Stillschweigen des Athanasius ist leicht und um so mehr erklärlich, als er die andern Klagen auch nur flüchtig berührt (Apol. c. Arian. c. 72). Die Umkehr der Erzählung bei Philostorg., Hist. eccles. 2, 11 ist wohl gerade aus der Richtigkeit der von Rufinus erzählten Tatsachen zu erklären.

Häretiker zu erlangen. Die Synode aber erklärte ihn seines Amtes für entsetzt, teils wegen des Berichtes ihrer Kommission und wegen angeblich erwiesener Verbrechen, teils wegen seiner eigenmächtigen Entfernung, verbot ihm die Rückkehr nach Alexandrien, nahm die Meletianer in die Gemeinschaft auf und belohnte den Ischyras mit dem Bistum seines Fleckens. Ein Rundschreiben forderte von allen Bischöfen den Abbruch der Gemeinschaft mit Athanasius. Von Tyrus zogen die Eusebianer nach Jerusalem, feierten die Kircheneinweihung mit großer Pracht und hielten eine neue Synode, auf der sie die Wiederaufnahme der Arianer in die Kirche beschlossen und einen Prozeß gegen den Bischof Marcellus von Ankyra einleiteten, der an dieser zweiten Synode keinen Anteil nahm und die Verurteilung des Athanasius laut und entschieden verwarf.

6. Unterdessen war Athanasius nach Konstantinopel gekommen und hatte dem Kaiser, der ihm anfangs kein Gehör geben wollte, seine Klagen vorgebracht. Dieser fand sein Gesuch, in Gegenwart seiner Feinde die Ungerechtigkeit ihres Verfahrens nachweisen zu dürfen, begründet und entbot die in Tyrus Versammelten in seine Hauptstadt. Die Eusebianer ließen mehrere der Bischöfe an ihre Sitze zurückkehren; zum Kaiser begaben sich nur die Bischöfe Eusebius von Nikomedien, Eusebius von Cäsarea in Palästina, Maris, Patrophilus, Theognis, Ursacius und Valens. Diese ließen jetzt die früheren Anklagen fallen und führten eine neue Beschwerde, die vier Bischöfe bezeugen sollten: Athanasius habe gedroht, die Getreideausfuhr aus Alexandrien nach dem Bosporus zu verhindern. Konstantin, der sich gewöhnt hatte, in dem verfolgten Bischof nur einen Friedensstörer zu erblicken, verbannte ihn jetzt ohne weiteres Gehör nach Trier (335), ohne jedoch dem Drängen der Eusebianer betreffs der Aufstellung eines Nachfolgers in Alexandrien nachzugeben. Dieser Umstand, dann die spätere Behauptung Konstantins II. wie auch eine Äußerung des Athanasius selbst haben der Annahme einige Wahrscheinlichkeit verliehen, der Kaiser habe ihn nur für einige Zeit weiteren Nachstellungen entziehen und sich selber Ruhe verschaffen wollen. Übrigens dachte Konstantin I. bis kurz vor seinem Tode nicht daran, ihn zurückzurufen, und vergebens waren in dieser Beziehung die Bitten des hl. Antonius, des Klerus und der Jungfrauen von Alexandrien. Der exilierte Bischof ward zu Trier mit hoher Achtung von dem Bischofe Maximus empfangen, und der dort wohnende Cäsar Konstantin sorgte freigebig für seinen Unterhalt [1]. Die Eusebianer aber hielten noch 335 eine weitere Synode zu Konstantinopel, auf der sie den Bischof Marcellus von Ankyra (in Galatien) wegen Unehrerbietigkeit gegen den Kaiser und wegen Häresie, die er in seinem Kampfe mit Asterius und mit Eusebius von Cäsarea kundgegeben habe, seines Amtes entsetzten; an seine Stelle kam ein gewisser Basilius [2]. Nun sollte auch zum vollen Triumph der Partei Arius,

---

[1] Athan., Apol. c. Arian. c. 86 87 (ebd. Const. II. epist.); Hist. Arian. ad mon. c. 50. Socr. a. a. O. 1, 35. Sozom. a. a. O. 2, 28. Theodoret. a. a. O. 1, 31. Lietzmann, Chronologie der ersten und zweiten Verbannung des Athanasius, in Zeitschr. für wissensch. Theol., N. F. IX (1901) 380 ff.

[2] Schwierig ist das Urteil über Marcellus (Reste seiner Schrift und sein Glaubensbekenntnis bei Rettberg, Marcelliana, Gotting. 1794, und bei Klostermann,

der nach Alexandrien gegangen war, aber wegen der dadurch entstandenen Unruhen vom Kaiser nach der Hauptstadt berufen wurde, feierlich in die Kirche wieder eingeführt werden. Dem frommen Bischof Alexander von Konstantinopel ward der Befehl gegeben, ihn aufzunehmen. Dieser nahm, auf das äußerste bedrängt, seine Zuflucht zum Gebete. Als Arius 336 mit großem Gefolge durch die Stadt zog, ereilte ihn ein plötzlicher Tod, der vielen als ein Urteil Gottes erschien und manche Arianer zur Rückkehr in die katholische Kirche bestimmte[1]. Bald darauf starb auch der hochbetagte Bischof Alexander; die Arianer wählten den weltklugen Macedonius, die Katholiken, damals noch die Mehrzahl, den Paulus, der auch in der Irenenkirche geweiht ward. Aber die Eusebianer verdächtigten den Paulus beim Kaiser und bestritten die Rechtmäßigkeit seiner Wahl, bei der die Rechte des Metropoliten Theodor von Heraklea sowie die (angeblichen) des Eusebius von Nikomedien mißachtet worden seien, worauf der Kaiser, ohne den Macedonius anzuerkennen, den Bischof Paulus exilierte[2]. Bald danach (337) starb Konstantin, und an seinem Sohne Konstantius, der im Orient herrschte, hatten die Arianer einen ihnen ganz ergebenen Herrscher, der noch weit mehr als sein Vater zu Einmischungen in die kirchlichen Angelegenheiten geneigt war und das blinde Werkzeug der eusebianischen Hofprälaten und der einflußreichen Eunuchen wurde[3].

D. Der Arianismus bis zur Synode von Mailand (355).

7. Die drei Söhne Konstantins, die das Reich unter sich geteilt hatten, beschlossen bei ihrer Zusammenkunft in Pannonien die Zurückberufung

---

Eusebius' Werke IV, Leipzig 1906, 183 ff: Die griech. christl. Schriftsteller). Günstig für ihn sind das Konzil von Sardika (unten S. 399 f), Papst Julius I. (S. 397), Athanasius (wenigstens bis 344). Das Auftreten seines Schülers Photinus wirkte sehr zu seinen Ungunsten. So sind Basilius, Hilarius, Chrysostomus, Sulpicius Severus gegen ihn; Photius (Collat. et demonstr. q. 1 4 8) zählt ihn den Häretikern bei. Vgl. Epiph., Haer. 72; Hieron., De vir. ill. c. 107; Socr. a. a. O. 1, 36, vgl. mit 2, 19. Vgl. Hefele, Konziliengesch. I² 474 ff; Willenborg, Über die Orthodoxie des Marcellus von Ankyra, Münster 1860; Zahn, Marcellus von Ankyra, Gotha 1867; Loofs, Die Trinitätslehre Marcells von Ankyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition, in Sitzungsber. der preuß. Akad. der Wissensch., Berlin 1902, 764 ff. Dem Marcellus haben einige die Lehre des Paulus von Samosata (Socr. a. a. O. 1, 36. Sozom. a. a. O. 2, 32) zur Last gelegt, insofern er dem Menschen Jesus den Logos als göttliche Kraft einwohnen ließ, andere aber die Lehre des Sabellius, insofern er die ewige Persönlichkeit des Logos geleugnet habe, der erst bei der Schöpfung aus dem Vater hervorgegangen sei. Bestimmt sprach sich sein Schüler Photinus (S. 402 f) aus. Vgl. Sulpic. Sev., Chron. 2, 36: Sed de Photino dubium non erat merito fuisse damnatum; in Marcello nihil tum damnatione dignum repertum videbatur. Hoc ipsum Marcellum gravabat, quia Photinus auditor eius fuisse in adolescentia videbatur; c. 37 wird aber erwähnt, daß Athanasius nachher die Gemeinschaft mit Marcellus aufgab.

[1] Über den Tod des Arius vgl. Athan., De morte Arii c. 2 f; Ep. ad episc. Aegypti et Libyae c. 19; Socr. a. a. O. 1, 37 f; Sozom. a. a. O. 2, 29 f; Theodoret. a. a. O. 1, 24; Rufin. a. a. O. 10, 13.

[2] Athan., Hist. Arian. ad mon. c. 7. Socr. a. a. O. 2, 6 f. Sozom. a. a. O. 3, 4.

[3] Von Konstantius urteilt Athanasius (a. a. O. c. 70): *μετ᾽ ἐλευθέρου σχήματος … δοῦλος τῶν ἑλκόντων αὐτόν.*

der exilierten Bischöfe. Wie Marcellus, Asklepas u. a., durfte auch Athanasius, dem Konstantin II. ein ehrenvolles Schreiben an die Alexandriner voraussandte, zurückkehren. So kam er, nachdem er sich dem Kaiser Konstantius wiederholt vorgestellt hatte, nach einem Exil von zwei Jahren und vier Monaten am 23. November 337 zur größten Freude der ägyptischen Katholiken an seinen Sitz zurück. Bald danach hielten die Eusebianer in Konstantinopel eine Synode, die den Bischof Paulus absetzte (Konstantius ließ ihn in Ketten nach Singara in Mesopotamien deportieren) und an seine Stelle seinen Verfolger, den hinterlistigen Eusebius von Nikomedien, erhob, der jetzt — wie zum Hohne auf die nicänischen Kanones (can. 15) — zum zweitenmal (er war zuerst Bischof von Berytus gewesen) sein Bistum mit einem andern vertauschte. Ebenso wurde nach dem 340 erfolgten Tode des (Kirchenhistorikers) Eusebius von Cäsarea dessen Schüler, der für den Arianismus sehr tätige Acacius, auf diesen Stuhl erhoben. Sofort wurden die Verleumdungen gegen Athanasius, der viele Bischöfe für den nicänischen Glauben gewann, erneuert und vermehrt; für die Arianer Alexandriens ward Pistus zum Bischof bestellt und durch Sekundus von Ptolemais geweiht; eine Klagschrift gegen den mächtigen Verteidiger des Homousios ward noch 339 den drei Kaisern zugesandt und an den römischen Stuhl eine Gesandtschaft abgeordnet, um die Anerkennung des Pistus zu erwirken und den Athanasius zu verdächtigen, zu welchem Behufe auch die Untersuchungsakten in Sachen des Ischyras vorgelegt wurden. Athanasius, dem Papst Julius I. eine Abschrift der Akten mitteilte, schickte Gesandte sowohl nach Rom als an die Kaiser und hielt noch 339 eine Synode zu Alexandrien, auf der nahe an hundert Bischöfe die gegen ihn erhobenen kirchlichen und politischen Anklagen widerlegten. Die katholisch gesinnten Kaiser Konstantin und Konstans hatten den Anklagen der Eusebianer keinen Glauben geschenkt; aber der von diesen umgarnte Konstantius würdigte die Verteidigung des Athanasius keiner Beachtung, ja er gab sogar 340 den in Antiochien versammelten Eusebianern die Erlaubnis, demselben einen Nachfolger zu bestellen, wozu der gewalttätige Kappadokier Gregorius gewählt ward, der sich mit Hilfe des Präfekten Philagrius in den Besitz der Kirchen zu setzen wußte und darin blutige Gewalttaten gegen die dem rechtmäßigen Erzbischof ergebenen Katholiken verüben ließ. Schon vor dessen Ankunft hatte Athanasius sich am 19. März 340 geflüchtet und hatte, sowohl infolge der vom Hoflager aus gekommenen Nachrichten als einer päpstlichen Berufung Folge leistend, die Reise nach Rom angetreten[1].

Dort hatte auf die Nachricht von der Ankunft der Bevollmächtigten des Athanasius der Priester Makarius, der an der Spitze der eusebianischen Gesandtschaft stand, seiner Krankheit ungeachtet die Flucht ergriffen, während seine Begleiter, die Diakonen Martyrius und Hesychius, in ihrer Verlegenheit eine Synode beantragten, auf der sie die Beweisführung gegen Athanasius antreten wollten. Julius hatte infolgedessen die Parteien, die beide ihn damals als Richter anerkannten, zu einer solchen Synode durch besondere Schreiben

[1] Athan., Apol. c. Arian. c. 3—19 87 (Const. II. epist.). Theodoret. a. a. O. 2, 2. Socr. a. a. O. 2, 3. Sozom. a. a. O. 3, 2.

entboten; nach dem Eintreffen des Athanasius sandte er die Priester Elpidius und Philoxenus nach Antiochien, um die Eusebianer zum Erscheinen gegen Ende des Jahres 340 aufzufordern. Aber diese, über die Anwesenheit des Athanasius in Rom beunruhigt, hielten die päpstlichen Gesandten bis Januar 341 zurück und gaben ihnen zuletzt ein ziemlich gehässiges Schreiben mit, worin sie bemerkten, der von Julius anberaumte Termin sei viel zu kurz, die Reise nach Rom dermalen ihnen unmöglich, Athanasius sei schon durch konziliarisches Urteil entsetzt, eine Wiederaufnahme seiner Sache untergrabe das Ansehen der Konzilien. Die häretischen Verfasser des Briefes beschwerten sich außerdem, daß der Papst nur an die Eusebianer, nicht an alle zu Antiochien Versammelten geschrieben habe und die Gemeinschaft mit Athanasius und Marcellus der Gemeinschaft mit ihnen allen vorziehe; sie bestritten jetzt sogar, daß der Papst in der Sache richten könne, da alle Bischöfe gleich seien; wohl sei die römische Kirche ein Wohnsitz der Apostel und eine Metropole der Religion von Anfang an, aber die ersten Verbreiter des Glaubens seien ihr aus dem Orient zugekommen, deshalb brauchten die Orientalen nicht zurückzustehen, weil die Kirchen nicht durch ausgedehnte Grenzen und zahlreiche Glieder reich seien, sondern vor allem durch Kraft und Festigkeit hervorragten; ihre Vorgänger auf den Stühlen des Orients hätten auch nichts gegen die Exkommunikation des Novatian in Rom gesagt; ebenso möge Julius das Urteil der orientalischen Bischöfe annehmen und nicht beeinträchtigen. Dieses anmaßende Schreiben behielt Julius länger bei sich zurück, ohne es bekannt zu geben, indem er noch die Ankunft einiger Orientalen erwartete. Endlich hielt er, nachdem Athanasius 18 Monate in Rom gewartet und noch andere verfolgte orientalische Bischöfe (Marcellus von Ankyra, Paulus von Konstantinopel, Asklepas von Gaza, Lucius von Adrianopel) eingetroffen waren, im Spätherbste 341 eine römische Synode mit 50 Bischöfen, welche die Unschuld des Athanasius und Marcellus aussprach und sie für in ihre Ämter wieder eingesetzt erklärte. Dieses Ergebnis kündigte der Papst den zu Antiochien versammelten Orientalen (Dianius von Cäsarea, Flacillus von Antiochien u. a.) in einem mit dem Gefühle der Überlegenheit und der höheren Würde geschriebenen Briefe an. Er rügt den ungeziemenden Ton des durch seine Gesandten übermittelten Schreibens, über den die in Rom vereinigten Bischöfe höchlich erstaunt gewesen seien, die Prahlerei und Streitsucht der Gegner, ihre Verletzung und hinterlistige Unterdrückung der nicänischen Beschlüsse, ihre Verfolgungswut gegen pflichttreue Bischöfe sowie ihr widersprechendes Verfahren: ihre Synode von Tyrus solle unantastbar sein, während sie die viel größere nicänische abzuschaffen trachten; das Ansehen eines Bischofs solle unabhängig sein von der Größe der Stadt, während man (Eusebius), nicht zufrieden mit kleineren Bistümern, in größere sich eindränge. Der Papst widerlegt die Ausflüchte wegen des Nichterscheinens in Rom sowie die Anklagen gegen Athanasius und Marcellus ausführlich und ermahnt unter Hinweis auf die in Ägypten begangenen Gewalttaten zur Gerechtigkeit und zur Furcht vor Gottes Gericht. Ausdrücklich erklärt er, daß selbst im Falle der Schuld der genannten Bischöfe erst an den römischen Stuhl geschrieben werden müsse nach alter Gewohnheit und von ihm aus das Gerechte zu entscheiden sei. Das war keine Entscheidung nach dem Geschmacke der

Arianer, wie auch die römische Synode ihnen nicht entsprach: „Da war kein kaiserlicher Comes, keine Soldaten vor den Türen, da wurden nicht die Geschäfte der Synode nach kaiserlichem Befehle vollbracht.“[1]

Die zur Einweihung der von Konstantin d. Gr. begonnenen prächtigen Kirche in Antiochien 341 versammelten Bischöfe (über 90) waren in der Mehrzahl rechtgläubig (weshalb auch die von ihnen aufgestellten 25 Disziplinarkanones in der Folge den gültigen Rechtsbestimmungen angereiht wurden, zumal da der erste derselben das Dekret der „heiligen und großen Synode von Nicäa“ einschärfte); aber sie waren beherrscht und umgarnt von der dreisten arianischen Minderheit, die vorzugsweise auf Bestätigung der über Athanasius verhängten Absetzung und auf Verdrängung des nicänischen Symbolums durch andere, minder bestimmte Formeln hinarbeitete. Gegen Athanasius sollten die Kanones 4 und 12 dienen, nach denen ein durch ein Konzil abgesetzter Bischof, falls er ohne Freisprechung durch eine größere Synode die Ohren des Kaisers zu belästigen oder sein Amt wieder auszuüben wage, ohne alle Hoffnung auf Wiedereinsetzung abgesetzt bleiben sollte[2]; auch ward bestimmt (Kan. 14 15), bei geteilter Meinung über einen angeklagten Bischof seien vom Metropoliten andere Bischöfe zur Synode zu berufen, bei einstimmiger Verurteilung aber kein anderes Gericht mehr anzugehen. Von den vorgelegten Glaubensformeln bestritt die erste, daß die Verfasser Arianer seien, da sie als Bischöfe keinem Priester folgten, und bekannte einen eingeborenen Sohn Gottes, der vor aller Zeit und mit dem Vater, seinem Erzeuger, zusammen war, durch den alles geworden, der König und Gott bleibe in Ewigkeit; das „gleichwesentlich“ war stillschweigend beseitigt. Ein zweites, dem Märtyrer Lucian zugeschriebenes Symbolum sprach den Gegensatz gegen Sabellius aus und den Glauben an den eingeborenen Gott, Gott aus Gott, vollkommen aus dem Vollkommenen, und verdammte die arianische Behauptung, der Sohn sei geschaffen wie eines der Geschöpfe, es habe eine Zeit gegeben, bevor er gezeugt wurde. Auch in einer dritten und vierten Formel sprach sich das Bestreben aus, an die nicänische Formel sich so eng als möglich anzuschließen, ohne jedoch die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater zu bekennen; sie enthielten nichts Häretisches, gaben aber auch nicht die ganze katholische Wahrheit[3].

8. Bald nach dem Konzil von Antiochien starb (342) Eusebius von Konstantinopel. Das katholische Volk führte den Paulus wieder in die Kirche ein, während die arianische Partei unter Leitung des Theodor von

---

[1] Athan., Hist. Arian. ad mon. c. 11. Vgl. Ep. Iulii ad Ant., bei Athan., Apol. c. Arian. c. 21—35 (Jaffé, Regesta[2] n. 186). Socr. a. a. O. 2, 15 17. Sozom. a. a. O. 3, 7 8 10. Chapman, St Athanasius and Pope Julius I, in The Dublin Review CXXXVII (1905) 29—50.

[2] Vgl. Can. apost. n. 29.

[3] Formula Antioch. I. bei Athan., De syn. Arim. et Sel. c. 22; Socr. a. a. O. 2, 10; Formula Antioch. II. bei Athan. a. a. O. c. 23; Socr. a. a. O.; Hilar., De syn. c. 28 32; Sozom. a. a. O. 3, 5, von einigen dem Lucian zugeschrieben (vgl. Möhler, Athanasius II 57 f), der schon bei Lebzeiten sehr verdächtig war (Alex. Ep. bei Theodoret. a. a. O. 1, 4) und nachher es noch mehr durch seine Schüler (Philostorg. a. a. O. 2, 14) wurde; Formula Antioch. III. bei Athan. a. a. O.; Formula Antioch. IV. bei Athan. a. a. O. c. 25; Socr. a. a. O. 2, 18.

Heraklea und des Theognis von Nicäa den Macedonius erhob. Es kam darüber in der Hauptstadt zu Blutvergießen, zumal als Konstantius die Vertreibung des Paulus befahl; das Volk leistete Widerstand und ermordete sogar den dazu abgeordneten Befehlshaber Hermogenes. Der Kaiser selbst kam in die Stadt, ließ den Paulus neuerdings vertreiben, bestätigte aber auch den Macedonius nicht, erlaubte ihm jedoch, in der Kirche, in der er gewählt worden war, Gottesdienst zu halten. Allein später gelangte Macedonius nach einem neuen Blutbad in den Besitz fast aller Kirchen. Die stets rührigen Eusebianer suchten inzwischen auch den abendländischen Kaiser Konstans zu gewinnen; dieser aber wies ihre Gesandten ab und berief im Sommer 343 den schon über drei Jahre in Rom weilenden Athanasius zu sich nach Mailand. Sowohl Papst Julius als Hosius von Corduba und andere Bischöfe hatten bei Konstans die Veranstaltung einer größeren Synode zur Beilegung der obschwebenden Streitigkeiten beantragt, und dieser schrieb nun seinem Bruder und bewog ihn, der Abhaltung einer großen Synode zu Sardika (im östlichen Illyrikum, in der Mitte des großen Reiches) beizustimmen. Diese kam auch im Spätjahre 343 zu stande und dauerte bis in den Frühling des folgenden Jahres. Sie hatte den dreifachen Zweck: 1) die Streitigkeiten über die Absetzung mehrerer Bischöfe zu entscheiden, 2) die an vielen Geistlichen verübten Gewalttaten zu untersuchen, 3) die falschen Richtungen in der Glaubenslehre zu beseitigen und der durch die vielen Formeln entstandenen Verwirrung zu begegnen.

Bei der Leidenschaftlichkeit der Eusebianer, die nur in geringer Zahl (gegen 80) und ungern nach Sardika sich begaben, bei ihrem Mißtrauen gegen die Abendländer (über 90)[1], bei ihrer engen Verbindung mit den vom Kaiser abgeordneten Staatsbeamten Musonianus und Hesychius, bei der heftigen Spannung der Gemüter war eine Vereinigung äußerst schwer, ja noch eine Verschärfung der Spaltung zu befürchten. Der Synode präsidierte bei Abwesenheit des Papstes der von zwei römischen Priestern umgebene und Roms Stelle vertretende Hosius von Corduba. Später als die Abendländer trafen die Orientalen ein, die schon unterwegs zu Philippopolis bestimmte Abmachungen unter sich vereinbart hatten; sie stellten die Anforderung, Athanasius, Marcellus und andere auf orientalischen Synoden abgesetzte Bischöfe dürften nicht unter den Richtern und eigentlichen Mitgliedern der Synode ihren Sitz haben, während sie für sich selbst diese Stellung als selbstverständlich voraussetzten. Da ihrem Ansinnen nicht stattgegeben wurde und eine Einigung nicht erzielt ward, verließen die Eusebianer, denen auch Valens von Mursa und Ursacius von Singidunum sich anschlossen, unter nichtigen Vorwänden Sardika und begaben sich nach Philippopolis zurück, wo sie getrennte Versammlungen hielten, aber sich dennoch den Titel der Synode von Sardika beilegten. Hier stellten sie ein dem vierten antiochenischen entsprechendes Symbolum auf, behandelten den Athanasius, den Marcellus sowie die Bischöfe Paulus von Konstantinopel, Asklepas von Gaza, Lucius von Adrianopel wie überführte Verbrecher, kündigten wegen deren Anerkennung dem Bischofe Hosius und dem Papste Julius die Gemein-

---

[1] Socr. a. a. O. 2, 12 f 16. Sozom. a. a. O. 3, 6 f. Theophan., Chronogr., ed. Bonnae S. 64. Athan., De syn. c. 25; Apol. ad Const. c. 4.

schaft auf, erklärten die Abendländer, denen sie das Recht absprachen, über die Orientalen zu richten, für nicht gehörig unterrichtet und dazu völlig hintergangen. Nach Abfassung eines hochfahrenden und lügnerischen Rundschreibens, das auch an Donatus von Karthago gesandt ward und den Donatisten Anlaß gab, sich auf das Konzil von Sardika zu berufen, begaben sie sich in den Orient zurück, um hier weiter die katholischen Bischöfe zu bedrängen. Unterdessen hatte das wirkliche Konzil von Sardika nach eingehender Untersuchung die Nichtigkeit der Anklagen gegen Athanasius, Marcellus und Asklepas neuerdings ausgesprochen, deren feierliche Wiedereinsetzung und die Absetzung der an ihrer Stelle ernannten arianischen Gegenbischöfe sowie die Exkommunikation der vorzüglichsten Urheber der Wirren angeordnet und eine Reihe von Disziplinargesetzen festgestellt, von denen mehrere gegen die Umtriebe und Mißbräuche der häretischen Bischöfe gerichtet waren. Unter anderem ward auch die Berufung der von ihren Amtsgenossen abgesetzten Bischöfe an den römischen Stuhl behufs der Anordnung einer neuen Untersuchung den Arianern gegenüber als zulässig und gerechtfertigt erklärt. Der Antrag auf eine ausführlichere Glaubensdarstellung ward mit kluger Mäßigung abgelehnt, weil das nicänische Dekret genüge und den Gegnern (auch hier Ariomaniten genannt), die so häufig ihre Formeln wechselten, kein Vorwand geboten werden solle. Auch ward zur Berechnung der Osterfeier für die nächsten 50 Jahre eine Bestimmung getroffen und ein ausführliches Synodalschreiben abgefaßt, das die Flucht der Eusebianer und die Tätigkeit der Synode besprach und alle katholischen Bischöfe zur Annahme und Unterzeichnung der Beschlüsse aufforderte[1]. Sicher erhielt diese Synode, die noch viele bischöfliche Unterschriften fand und als ein Komplement

---

[1] Athan., Apol. c. Arian. c. 44—50. Hilar., Fragm. hist. 2, ed. Verona 1730, 1283 f. — Über das Schreiben an die Alexandriner vgl. Athan. a. a. O. c. 41 bis 43 37—40; das Schreiben an Papst Julius lateinisch bei Hilar. a. a. O. 1297 und in der Collectio Crescon. (Mansi, Conc. Coll. III 40 f). Die oft mit Unrecht beanstandeten Worte des letzteren Schreibens (Coustant, Epist. Rom. Pont. 395): Hoc enim optimum et valde congruentissimum videbitur, si ad caput, i. e. ad Petri sedem, de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes, finden in vielen kirchlichen Aktenstücken ihre Parallelen, z. B. Conc. Arel. ep. ad Sylv. P. (Coustant a. a. O. 345 f), Conc. Eph. ad Coelestin. P. (Coelest., Ep. 20, n. 1, ebd. 1165: *ἐπειδὴ ἐχρῆν ἅπαντα εἰς γνῶσιν τῆς σῆς ὁσιότητος ἀνενεχθῆναι τὰ παρακολουθήσαντα*), Cyrill., Ep. ad Coelest. (bei Coelest., Ep. 8, ebd. 1085). Die relationes an den Papst werden oft erwähnt: Damas., Ep. 3 (ebd. 481 488); Siric., Ep. 1, c. 1 (ebd. 624); Innoc. I., Ep. 29, n. 1; Ep. 30, n. 2 (ebd. 888 896); Ep. 37, n. 1 (ebd. 910): ad nos quasi ad caput atque ad apicem episcopatus referre. Ähnlich Avitus Vienn., Ep. 36. Gegen die von Friedrich (Die Unechtheit der Kanones von Sardika, in Sitzungsber. der bayer. Akad. der Wissensch., Phil.-histor. Kl. 1901, 417 ff; 1902, 383 ff; vgl. Internat. theol. Zeitschr. 1903, 427 ff) behauptete Unechtheit der sardizensischen Kanones haben eine Reihe von Historikern die Echtheit mit Erfolg verteidigt, z. B. Funk, Die Echtheit der Kanones von Sardika, in Histor. Jahrbuch 1902, 497 ff; 1905, 1 ff 255 ff; Duchesne, Les canons de Sardique, in Bessarione, 2ª sér. II (1902) 129 ff; Turner, The Genuineness of the Sardican Canons, in Journ. of Theol. Stud. 1902, 370 ff. Vgl. noch Friedrich, Die sardizensischen Aktenstücke der Sammlung des Theodosius, in Sitzungsber. der preuß. Akad. der Wissensch. 1903, 321 ff; Loofs, Zur Synode von Sardika, in Theol. Stud. u. Kritiken 1909, 279 ff; Turmel, La papauté à Sardique, in Revue cathol. des églises 1906, 341 ff.

der nicänischen betrachtet wurde, ein großes Ansehen in der Kirche, wenn sie auch den ökumenischen Konzilien nicht beigezählt worden ist.

9. Infolge dieser Vorgänge war zum erstenmal eine Scheidewand zwischen Orient und Okzident aufgerichtet, eine kirchliche Trennung zwischen Griechen und Lateinern gegeben. Auch im Orient gab es wohl noch genug katholische Bischöfe, wie Asterius aus Arabien und Makarius (And. Arius) aus Palästina, die zu Sardika mit den Abendländern sich vereinigten, aber vom Hofe exiliert wurden, wie ferner jene Bischöfe Ägyptens, Palästinas und Cyperns, die dieser Synode beitraten; aber auf der Mehrzahl lastete das Joch der Eusebianer und des unter ihrem Einflusse stehenden Hofes, so daß jetzt nur wenige sich kräftiger gegen die Häresie zu erheben wagten, deren Vertreter im Orient eine schwere Verfolgung gegen die Anhänger des Nicänums erregten. Nur vorübergehend war Konstantius günstiger für die Katholiken gestimmt. Die Gesandtschaft der Synode von Sardika, bestehend aus den hochbetagten Bischöfen Vinzenz von Capua und Euphrates von Köln, traf den Kaiser in Antiochien. Sie sollte ihn bitten, die verbannten Bischöfe zurückzurufen und den Staatsbeamten die Vergewaltigung in religiösen Dingen zu untersagen. Konstans hatte den Gesandten einen Militärbeamten und ein kräftiges, selbst Drohungen enthaltendes Empfehlungsschreiben an seinen Bruder mitgegeben. Ein boshafter Anschlag des arianischen Bischofs Stephan von Antiochien gegen die zwei lateinischen Prälaten kam zu Tage und hatte die Absetzung des Anstifters zur Folge, an dessen Stelle der ebenfalls arianische Leontius kam. Konstantius, wohl bewogen durch die Schande, welche die Entdeckung der arianischen Ränke und Umtriebe der die Häresie beschützenden Hofpartei brachte, durch die Gärung in Alexandrien, infolge deren der Eindringling Gregor (26. Juni 345) den Tod fand, dann auch durch die Haltung seines dem Athanasius sehr geneigten Bruders, ließ viele verbannte Geistliche zurückkehren, untersagte die weitere Verfolgung des Athanasius sowie die Neubesetzung seines Stuhles, ja er lud zuletzt den verfolgten Prälaten in drei Briefen an sein Hoflager ein, um von da aus ihn wieder einzusetzen[1]. Dieser war zuerst in Naissus in Dakien, dann Ostern 345 in Aquileja gewesen, wohin ihn Konstans berufen hatte; diesen besuchte er noch in Gallien, kam von da nach Rom, um von Papst Julius Abschied zu nehmen, der ihm

---

[1] Athan., Hist. Arian. ad mon. c. 18—25 28; Apol. c. Arian. c. 50—54 57—60; Apol. ad Const. c. 3 f 31. Theodoret. a. a. O. 2, 9 f. Socr. a. a. O. 2, 22 f 28. Sozom. a. a. O. 3, 20 f; 4, 1. Lucifer Cal., De S. Athan. 1, 35. Daß Euphrates 346 auf einer Kölner Synode abgesetzt ward, wurde gleich der Echtheit der Synodalakten bestritten von Hartzheim, Binterim, Rettberg, Hefele, Duchesne, aber verteidigt von Viktor de Buck S. J. (Acta SS. Boll. 23. Oct.), Friedrich (Kirchengesch. Deutschlands I 271 ff 277 ff 295—300) und Monchamp. Vgl. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands I², Leipzig 1898, 51. Duchesne, Le faux concile de Cologne 346, in Revue d'hist. ecclés. 1902, 10 ff, gegen den ohne Erfolg Monchamp (Pour l'authenticité des actes du concile de Cologne de 346, in Acad. de Belgique. Bulletin de la classe des lettres V [1902] 245 ff) die Echtheit zu verteidigen suchte. Vgl. Rasneur im Bulletin de la commission d'hist. LXXII, Bruxelles 1903, 27 ff; Quentin, Le concile de Cologne de 346 et les adhésions gauloises aux lettres synodales de Sardica, in Revue Bénéd. 1906, 477 ff.

ein herzliches Glückwunschschreiben an die Alexandriner mitgab, und traf dann in Antiochien mit Konstantius zusammen, der ihm zwar nicht die gewünschte Gegenüberstellung mit seinen Anklägern, wohl aber Briefe an die Beamten Ägyptens zur Sicherung seiner unbehelligten Rückkehr gewährte und die Klagschriften gegen ihn vernichten ließ. In Antiochien mußte Athanasius mit den Eustathianern in einem Privathause Gottesdienst halten, da die Arianer alle Kirchen innehatten. Als ihm der Kaiser den Wunsch äußerte, er möchte in Alexandrien den Arianern doch wenigstens eine Kirche einräumen, erklärte er sich bereit, falls diese dasselbe in Antiochien den Katholiken gewähren wollten, worauf aber die Arianer nicht eingingen. Auf der Weiterreise besuchte der große Bischof Jerusalem, wo Bischof Maximus eine Synode hielt, die ebenfalls die Alexandriner zur Rückkehr ihres Oberhirten beglückwünschte. Am 21. Oktober 346 traf der Dulder nach sechsjähriger Verbannung bei seinen Gläubigen wieder ein, die ihn mit Jubel und Begeisterung empfingen. Er suchte mit Schonung und Milde die ihm Abgeneigten zu gewinnen und hielt eine Synode zur Bekräftigung und Verkündigung der Beschlüsse von Sardika. Paulus von Konstantinopel, Asklepas und Marcellus kehrten auf ihre Stühle zurück. Auch die beiden arglistigen Arianer Ursacius und Valens, die eine andere Strömung zu erkennen glaubten, nahmen in Rom ihre Anklagen gegen Athanasius zurück, reichten dem Papste eine Retraktationsschrift ein und suchten die Gemeinschaft des so lange von ihnen bekämpften Alexandriners zu erlangen[1]. Ein glücklicher Umschwung für die Katholiken schien eingetreten.

10. Die Arianer blieben inzwischen nicht müßig. Die auf ihrer antiochenischen Synode 344 entworfene „lange Formel" (Makrostichos), worin sie sich gegen die Sabellianer, den Marcellus von Ankyra und seinen Schüler Photinus, aber auch gegen mehrere Sätze des Arius erklärten und den Sohn als dem Vater in allem ähnlich bezeichneten[2], sandten sie durch die Bischöfe Eudoxius von Germanicia, Macedonius, Martyrius und Demophilus an die 345 zu Mailand versammelte abendländische Synode, die jedoch dieselbe nicht annahm, sich aber auch gegen Photinus erklärte, was 347 wiederholt ward, wo man die vorher zurückgewiesenen Gesuche von Ursacius und Valens der römischen Entscheidung gemäß bewilligte.

Photinus, Diakon, dann Bischof von Sirmium, war Schüler des Marcellus von Ankyra. Er unterschied zwischen dem Logos als der göttlichen Vernunft, einer unpersönlichen Kraft Gottes, und dem Sohne als der Einwohnung des Logos in dem Menschen Jesus. Der Logos ward nach Art der Älteren (S. 229 f) einerseits als in Gott ruhend, anderseits als aus ihm nach außen zur Weltschöpfung hervortretend gedacht; die besondere tätige Wirksamkeit desselben (ἐνέργεια δραστική) nicht etwa in die dem Leibe Christi mitgeteilte Beseelung, sondern in den erleuchtenden Einfluß desselben auf den aus Seele und Leib bestehenden Menschen Jesus gesetzt, der durch diese Einwirkung begnadigt, über alle Propheten und Gottgesandten er-

---

[1] Athan., Apol. c. Arian. c. 58—60. Hilar., Fragm. hist. 2, ed. Verona 1730, 1297. Socr. a. a. O. 24. Sozom. a. a. O. 3, 23 f. Sulpic. Sev. a. a. O. 2, 36 (S. 90).

[2] Über die Ἔκθεσις μακρόστιχος vgl. Socr. a. a. O. 2, 19 20; Sozom. a. a. O. 3, 11; Athan., De syn. c. 26; Hilar., Fragm. 5, n. 4 (S. 1331).

hoben, Christus und (adoptierter) Sohn Gottes, uneigentlich auch Gott heißt. Wie der Sohn erst seit der Geburt Jesu aus Maria existiert, so hört auch sein Reich auf durch Zurückgabe der Herrschaft an Gott (1 Kor 15, 24 f). Diese Lehre, die nichts von der Dreipersönlichkeit in der Gottheit weiß, ist mit der des Paulus von Samosata wie auch mit der des Sabellius nahe verwandt. Photinus, um 349 oder 350 von den in seiner Bischofsstadt versammelten Orientalen abgesetzt, fügte sich um so weniger, als er in seiner Kirche seiner Predigten wegen sehr beliebt war; er wandte sich an den Kaiser und beantragte eine öffentliche Disputation mit seinen Gegnern. Dieselbe fand in Gegenwart kaiserlicher Kommissäre zwischen ihm und dem Halbarianer Basilius von Ankyra statt und wurde von Schnellschreibern aufgezeichnet. Photinus ward für besiegt erklärt, seine Absetzung bestätigt und die Strafe der Verbannung hinzugefügt. Auf der Flucht schrieb er zugleich griechisch und lateinisch ein Buch gegen alle Häresien, worin er seine eigene verteidigte. Seine Verurteilung ward 355 zu Mailand wiederholt. Unter Julian durfte er nach Sirmium zurückkehren; aber Kaiser Valentinian vertrieb ihn abermals 364; er starb 366. Es bestand eine Sekte der Photinianer, deren Taufe die Synode von Arles (443 oder 452 can. 16) für ungültig erklärte; dieselbe scheint sich jedoch nicht weit ausgebreitet zu haben [1].

Noch günstiger wurden die Aussichten der Häretiker, als Kaiser Konstans, der eifrige Beschützer des katholischen Glaubens, 350 durch den Usurpator Magnentius getötet ward. Letzterer suchte sich in Ägypten Anhang zu verschaffen; Athanasius aber, den auch Konstantius damals noch seines Wohlwollens versicherte, befestigte, ohne der erfahrenen Unbilden zu gedenken, das Volk in der Treue gegen den rechtmäßigen Kaiser. Gleichwohl sannen die Arianer auf neue Anklagen wider ihn. Als Konstantius (September 351) den Usurpator Magnentius besiegt hatte, setzte sich Valens von Mursa bei dem Kaiser in Gunst und nahm mit Ursacius gemeinsam auf Anraten des Leontius von Antiochien sein früheres reumütiges Bekenntnis zurück, das ihnen nur die Furcht vor dem Kaiser Konstans abgepreßt haben sollte. Beide verbanden sich mit Theodor von Heraklea, Narcissus von Neronias, Basilius von Ankyra, Eudoxius und andern Feinden des nicänischen Konzils [2]. Auf einer Synode von Sirmium ward 351 die Verurteilung des Photinus erneuert und ein sehr allgemein gehaltenes Symbolum (das vierte antiochenische) mit 27 Anathematismen aufgestellt; die nicänische Lehre, insbesondere das Homousios, sollte danach möglichst schonend beseitigt, der schroffe Arianismus verdammt, der Ursprung des Sohnes vom Vater nachdrücklich hervorgehoben, im ganzen eine vermittelnde Richtung zur Geltung gebracht werden, wie sie den Wünschen des den „Extremen" abgeneigten Kaisers entsprach [3]. Das meiste daran war

---

[1] Athan. a. a. O. c. 26 f. Theodoret., Haer. fab. 2, 10. Socr. a. a. O. 2, 30. Sozom. a. a. O. 4, 6. Hilar., De syn. c. 38. Epiph., Haer. 71, 1 f (ebd. n. 2—6 die Disputation mit Basilius). Vigil. Taps., Contra Arianos, Sabellianos et Photin. dialogus, in Bibl. PP. Lugd. VIII 754. Hefele, Konziliengesch. I² 634 ff.

[2] Über den Brief des Kaisers an Athanasius vgl. Athan., Apol. ad Const. c. 23; Hist. Arian. ad mon. c. 24. Über Valens und Ursacius vgl. Athan. a. a. O. c. 28 f. Sulpic. Sev., Chron. 2, 38.

[3] Über die Synode von Sirmium 351 vgl. Athan., De syn. c. 27; Hilar., De syn. c. 38.

rechtgläubig; aber dem katholischen Glauben geschah nicht Genüge, weshalb Athanasius die Formel entschieden verwarf (erste sirmische Formel).

Konstantius gab sich ganz den mehr oder weniger arianisch gesinnten Hofbischöfen hin, die ihn darum willig auch als Herrn in der Kirche anerkannten, während die Katholiken die Selbständigkeit der Kirche vertraten und so oft seinen tyrannischen Befehlen zu widerstehen sich genötigt sahen. In noch größerem Maßstabe als früher betrieben die Häretiker ihre hinterlistigen Pläne; nicht bloß neue Anklagen wider ihre Gegner wurden ersonnen, sondern auch falsche Schriftstücke auf deren Kosten in Umlauf gesetzt[1]. In Rom, wohin Konstantius sich im Frühjahr 352 begab, war dem Papste Julius († 12. April) am 22. Mai Liberius gefolgt. Ihm, der — unbestritten in den vier ersten Jahren seines Pontifikates — sich so warm und entschieden für die Sache des Athanasius erklärte und die Gemeinschaft mit den Gegnern des nicänischen Konzils dermaßen mied, daß er selbst der Kaiserin die für die Armen Roms bestimmten Almosen zurücksandte, indem er sie an ihre arianischen Bischöfe verwies[2], wagte man ein Schreiben beizulegen, worin er dem Athanasius, weil er sich nicht vor ihm zur Verantwortung gestellt, die Gemeinschaft aufkündigte und sie den Eusebianern zusicherte, was himmelweit von seinen Gesinnungen entfernt war.

Erfolglos suchte Athanasius durch mehrere an den Kaiser abgeordnete Bischöfe Ägyptens die neuen wider ihn vorgebrachten Anklagen zu widerlegen; nach dem Selbstmorde des Magnentius (August 353) war Konstantius ganz und gar für seinen Sturz gewonnen. Die neuen Anklagen waren: der Alexandriner habe Haß und Zwietracht zwischen Konstantius und seinem verstorbenen Bruder angestiftet, den Usurpator Magnentius begünstigt und ihm ehrerbietig geschrieben, in einer noch nicht geweihten Kirche Gottesdienst gehalten, seine kirchliche Gewalt über deren Grenzen hinaus ausgedehnt und einer Vorladung des Kaisers nicht Folge geleistet. Auf den Wunsch des Papstes Liberius, der diesen Anklagen keinen Glauben beimaß, aber auch auf Drängen des Ursacius und des Valens kam 353 eine Synode zu stande, nicht in Aquileja, wie es Liberius beantragte, sondern in Arles, wo gerade der Kaiser sich aufhielt. Die hier versammelten Bischöfe wurden durch die Drohungen und Gewalttätigkeiten des Kaisers so eingeschüchtert, daß sie zuletzt die Verurteilung des Athanasius unterschrieben, darunter sogar der päpstliche Legat Vinzenz, Bischof von Capua; nur Paulinus von Trier widerstand und ward deshalb nach Phrygien verwiesen. Viele entschuldigten sich damit, daß sie nicht den Glauben, sondern nur einen Menschen verworfen hätten; aber Bischof Lucifer von Cagliari wies nach, daß die Verfolgung des Athanasius eine Verfolgung des katholischen Glaubens sei. Papst Liberius verwarf in tiefer Betrübnis und Entrüstung den Schritt seines Gesandten und machte dies allen Bischöfen kund. Er beauftragte die Bischöfe Lucifer und Eusebius (von Vercelli), in Verbindung mit den von ihm abgeordneten Geistlichen die

[1] Über die von Arianern gefälschten Briefe vgl. Athan., Apol. ad Const. c. 6 11 19.

[2] Über die Haltung des Liberius in der ersten Zeit vgl. Athan., Hist. Arian. ad mon. c. 35 f; Theodoret., Hist. eccles. 2, 16.

Versammlung einer neuen Synode von dem Kaiser zu erwirken. Am Hofe ging man darauf ein, weil man jetzt auch im Abendlande der arianischen Partei die Herrschaft sichern wollte[1].

11. In Gegenwart des tyrannischen Kaisers ward 355 die Synode zu Mailand gehalten, auf der über 300 abendländische und nur wenige morgenländische Bischöfe erschienen. Bei den ersten Beratungen in einer Kirche drang Eusebius von Vercelli auf Unterzeichnung der nicänischen Definition, und Bischof Dionysius von Mailand war daran, den Anfang zu machen; aber Valens entriß ihm das Blatt und erklärte, das dürfe in keiner Weise geschehen. Das Gerücht von der Gefahr für den katholischen Glauben brachte die Stadt Mailand in die größte Aufregung, weshalb die Sitzungen von der Kirche in den kaiserlichen Palast verlegt wurden, wo Konstantius zuerst hinter einem Vorhange den Verhandlungen zuhörte, dann selbst offen hervortrat. Alle sollten den Athanasius verdammen und mit den Arianern in Gemeinschaft treten. Als die katholischen Bischöfe erklärten, dieses Ansinnen sei dem Kirchengesetz entgegen, sagte Konstantius: „Was ich will, muß für Kirchengesetz gelten", und berief sich auf die syrischen Bischöfe, die ganz seinem Willen folgten, wie außerdem auf seine Waffentaten und auf einen von ihm gehabten Traum; er bedrohte die Widerstrebenden mit Tod oder doch Verbannung. Nichts fruchtete die Mahnung, er möge Gottes Gericht fürchten, nicht Geistliches und Weltliches vermengen, nicht die arianische Häresie in die Kirche einführen. Lucifer von Cagliari ward nach Germanicia in Syrien, Eusebius von Vercelli nach Skythopolis in Palästina, Dionysius von Mailand, an dessen Stelle der arianische Kappadokier Auxentius kam, der nicht einmal der lateinischen Sprache mächtig war, nach Kappadokien verbannt; der römische Diakon Hilarius ward gegeißelt und ebenfalls exiliert. Die meisten Bischöfe aber, darunter auch Fortunatian von Aquileja und Saturninus von Arles, das Haupt der arianischen Partei in Gallien, gaben die vom Kaiser verlangte Unterschrift. Der Kaiser sah in dem errungenen Vorteil einen glänzenden, nach allen Seiten hin auszunutzenden Sieg. Das Reich ward von einer ganzen Schar von Spähern und Beamten durchzogen, viele Bischöfe an das Hoflager beschieden und dort mit Drohungen bearbeitet, bis sie sich fügten; die Standhaften traf die Verbannung. Den Staatsbeamten ward die Gemeinschaft mit Athanasianern untersagt, in Alexandrien die bischöflichen Einkünfte den Arianern zugewiesen und von dem Bischofe die Entfernung aus der Stadt gefordert, da man die Anhänglichkeit des Volkes an ihn noch scheute[2].

Vor allem suchte man den römischen Bischof Liberius zu gewinnen oder zu stürzen[3]. Die Arianer beschuldigten ihn der unrechtmäßigen Weihe, der zu

---

[1] Über die Synode von Arles vgl. Athan., Apol. ad Const. c. 27; Sulpic. Sev. a. a. O. 2, 39.

[2] Socr. a. a. O. 2, 36. Sozom. a. a. O. 4, 9. Athan., Hist. Arian. ad mon. c. 31—34 76. Hilar., Ad Constantium Aug. l. 1 (Migne, Patr. lat. 10, 563 f). Sulpic. Sev., Chron. 2, 39, ed. Halm S. 92 f. Lucifer Calar., De non conveniendo cum haereticis; Moriendum esse pro Filio Dei (Migne, Patr. lat. 13, 767 f 1007 f).

[3] Die Arianer sagten (bei Athan., Hist. Arian. c. 35): εἰ τὸν Λιβέριον πείσαιμεν,

weitgehenden Ausdehnung seiner Rechte, der Beseitigung einiger dem Athanasius ungünstigen Urkunden und des Ungehorsams gegen den Kaiser. Letzterer, dem sehr wohl das „überwiegende Ansehen des Bischofs der ewigen Stadt“ bekannt war, der alle besiegt glaubte, wenn er ihn überwunden, sandte den vielvermögenden Eunuchen Eusebius nach Rom, um den Liberius durch Geschenke und Drohungen zur Unterschrift gegen Athanasius und zur Gemeinschaft mit den Arianern zu bewegen. Liberius wies diese Anträge wie die Geschenke zurück. Der Eunuch entfernte sich drohend und legte die Geschenke in der Peterskirche nieder, von wo sie der Papst wieder zurückzustellen befahl. Der beleidigte Eunuch erwirkte durch seinen Bericht den kaiserlichen Befehl an den Stadtpräfekten, den Papst an das Hoflager zu bringen, nötigenfalls mit Gewalt. In Rom wurden die Anhänger des Liberius schwer verfolgt und dieser selbst durch Wachen in seinem Verkehr beschränkt. Endlich ward er aus Furcht vor der Liebe des römischen Volkes nicht ohne Mühe mitten in der Nacht von Rom abgeführt und vor den Kaiser gebracht, dem er mit apostolischem Freimut sein schweres Unrecht vorhielt, indem er sich bereit erklärte, lieber alles zu erleiden, als mit den Ariomaniten sich zu verbinden. Er verteidigte den nicänischen Glauben, die Unschuld des Athanasius und die Unabhängigkeit der Kirche, deren Gesetze ihm höher stehen müßten als die Heimat. Der Kaiser wollte ihm erst Bedenkzeit geben, die aber seinen Sinn nicht ändern konnte; darauf verbannte ihn Konstantius nach Beröa in Thrakien, wo er von allen Bekannten und Freunden getrennt war. Die Geldunterstützung des Kaisers und der Kaiserin wies er entschieden zurück. Auch Hosius von Corduba, der nahe an 100 Jahre alt und mehr als 60 Jahre Bischof war, ward an das Hoflager berufen, zwar vorerst entlassen, aber infolge neuer Aufreizungen der Arianer und eines mutigen Schreibens an den Kaiser nach Sirmium verbannt. Athanasius, dem der Dux Syrianus versprochen hatte, bis zur Rückkehr der an den Kaiser abgeordneten Alexandriner seine Kirche nicht beunruhigen zu wollen, ward dessenungeachtet am 9. Februar 356 in der Kirche des Theonas bei einer Vigilie überfallen; Soldaten umzingelten das Gotteshaus, Pfeile flogen in die Kirche, während er ruhig auf seinem Throne sitzen blieb und erst für die Sicherheit der Gläubigen sorgen wollte. Erst nachdem der größte Teil des Volkes sich verlaufen, gelang es seinen Freunden, ihn mit Gewalt fortzuschleppen und ihn den Händen der Häscher zu entreißen, worauf er an verschiedenen Orten, zum Teil in der Wüste, sich verborgen hielt. Furchtbar war die Verfolgung der ägyptischen Katholiken; den alexandrinischen Stuhl erhielt der Arianer Georg, der mit Waffengewalt sich in den Besitz der Kirchen

---

ταχέως πάντων κρατήσομεν (ebd. c. 35—41). Über die weiteren Vorgänge vgl. Ammian. Marcell., Rer. gest. l. 15, c. 7: Liberius, christianae legis antistes, a Constantio ad comitatum mitti praeceptus est, tamquam imperatoris iussis et plurimorum sui consortium decretis obsistens . . . Hunc (Athan.) per subscriptionem abiicere sede sacerdotali . . . Liberius monitus perseveranter renitebatur, nec visum hominem nec auditum damnare nefas ultimum saepe exclamans, aperte sc. recalcitrans imperatoris arbitrio. Id enim ille, Athanasio semper infestus, licet sciret impletum, tamen auctoritate quoque, qua potiores aeternae urbis episcopi, firmari desiderio nitebatur ardenti: quo non impetrato Liberius aegre populi metu, qui eius amore flagrabat, cum magna difficultate noctis medio potuit asportari.

setzte und die schwersten Frevel begehen ließ. In Gallien hielt 356 Saturnin von Arles mit Ursacius und Valens eine Synode zu Beziers; Hilarius, seit 350 Bischof von Poitiers, vertrat vergeblich den katholischen Glauben mit allem Nachdruck; er ward bei dem Cäsar Julian und dann beim Kaiser selbst angeklagt und darauf nach Phrygien verwiesen[1]. Der arianische Despotismus war auf seinem Gipfelpunkt angekommen; der katholische Glaube schien gestürzt[2].

E. Die Spaltungen unter den Gegnern des nicänischen Konzils.

Literatur. — Gummerus, Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Leipzig 1900. Rasneur, L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie, in Revue d'hist. eccl. 1903, 189 ff 411 ff.

12. Während die Häresie äußerlich triumphierte, gab sich immer mehr ihre innere Zersplitterung kund. Der schon längst vorhandene Gegensatz zwischen den strengen Arianern — die die Wesensunähnlichkeit zwischen Vater und Sohn und des letzteren Hervorgegangensein aus nichts behaupteten (daher Anomöer und Exukontianer genannt) — und den Halbarianern — die der Wesensgleichheit von Vater und Sohn sich widersetzten, aber eine Wesensähnlichkeit (Homoiusie, daher Homoiusianer) gelten ließen und dabei wieder verschiedene Formeln festhielten[3] und die zum Teil durch bloße Mißverständnisse von den Katholiken getrennt waren, trat immer mehr hervor.

Die strengen Arianer, die vor erlangtem Siege sich großer Zurückhaltung beflissen hatten, traten jetzt kühn und schroff mit ihrer eigentlichen Lehre hervor. An ihrer Spitze standen Aëtius, seit 350 Diakon und Lehrer in Antiochien[4], sowie sein Schüler, der Kappadokier Eunomius[5], beide Dialektiker, Gegner

---

[1] Athan., Hist. Arian. c. 42 45 72 f 80 f; De fuga c. 24; Apol. ad Const. c. 26. Vgl. den Vorbericht der Festbriefe bei Larsow, Die Festbriefe des hl. Athanasius, Bischofs von Alexandrien S. 35, Nr 27 f. Sozom. a. a. O. 4, 10. Über Hilarius: Largent, Saint Hilaire (Les Saints), Paris 1902.

[2] Athan., Hist. Arian. c. 30 67 f 74. Lucifer Calar., De non conveniendo cum haereticis. Hilar., Ad Constantium libri 2; Contra Constantium.

[3] Sulpic. Sev., Chron. 2, 40, S. 93: Interea Ariani non occulte, ut antea, sed palam ac publice haeresis piacula praedicabant; quin etiam synodum Nicaenam pro se interpretantes, quam unius litterae adiectione corruperant, caliginem quandam iniecerant veritati. Nam ubi *ὁμοούσιον* erat scriptum, quod est unius substantiae, illi *ὁμοιούσιον*, quod est similis substantiae, scriptum esse dicebant, concedentes similitudinem, dum adimerent unitatem (sc. die *Ἡμιάρειοι*, *Ὁμοιουσιασταί*, vgl. Epiph., Haer. 78). Sed quidam ex his ultra processerant, *ἀνομοιουσίαν*, i. e. dissimilem substantiam confirmantes (sc. die *Ἀνόμοιοι*, *Ἐξουκόντιοι*, *Ἑτερουσιασταί*, vgl. Epiph. a. a. O. 76).

[4] Aëtius, genannt *ὁ ἄθεος*, aus Cölesyrien, Aristoteliker (Socr. a. a. O. 2, 35; 4, 7. Theodoret., Hist. eccles. 2, 19, al. 24. Philostorg. a. a. O. 3, 16 27. Sozom. a. a. O. 3, 15; 4, 12; 6, 26), schrieb ein *συνταγμάτιον* (Epiph. a. a. O. 76, 10. Mai, Nova Coll. VII, 1, S. 71 f 202) und mehrere Briefe an Konstantius.

[5] Eunomius († 395), gegen den Basilius und Gregor von Nyssa eigene Werke verfaßten, von dem auch die Partei den Namen Eunomianer erhielt (Philostorg. a. a. O. 8, 12 18. Theodoret. a. a. O.; Haer. fab. 4, 3. Socr. a. a. O. Sozom. a. a. O. 6, 26), schrieb eine *ἔκθεσις τῆς πίστεως* und einen Apologeticus (H. Valesius, Nota in Socr. 5, 10. Fabric., Biblioth. gr. VIII 262), dann *λόγοι περὶ τοῦ υἱοῦ* (Fragm. ex l. 3. Mai a. a. O. VII 1, S. 252). Vgl. Klose, Gesch. und

der Aszese, aber folgerichtiger als die andern Arianer, gewandte Sophisten. Das ganze Wesen des Christentums lag ihnen in der Verstandesaufklärung, in der theoretischen Erkenntnis der göttlichen Dinge; das Wesen Gottes sollte dem menschlichen Geiste vollständig erfaßbar sein; das Ungezeugtsein des Vaters als absolute Einfachheit ward als das Wesentliche der Gottheit gedacht, dem Sohn als Gezeugtem die Gottheit abgesprochen, eine ewige Zeugung als widersinnig bezeichnet und der ganze Unterschied zwischen dem Sohne und den Geschöpfen darin gefunden, daß der Vater jenen unmittelbar, diese mittelbar erschaffen habe. Indem Eunomius die unterscheidenden Merkmale der zwei göttlichen Personen mit ihrem Wesen gleichsetzte, folgerte er aus der Verschiedenheit jener die Wesensungleichheit und Unähnlichkeit beider, verwarf daher das Homousios wie das Homoiusios. Der Sohn war aber nach ihm nicht auf dem Wege sittlichen Ringens, sondern durch den uranfänglichen Willen des Vaters zur göttlichen Würde erhoben und auch der vollkommenen Erkenntnis des Vaters um so mehr teilhaftig, als ja dessen Wesen allen Menschen begreiflich sein sollte.

Weit zahlreicher waren dagegen die Halbarianer, die teils durch den Ausdruck „ähnlichen Wesens" (*ὁμοιούσιος*) dem Konzil von Nicäa möglichst nahekommen, den Sabellianismus durchaus vermeiden, teils aber verblümt den arianischen Subordinatianismus festhalten wollten. Häupter der Halbarianer waren die Bischöfe Basilius von Ankyra, Georg von Laodikea, Theodor von Heraklea, Auxentius von Mailand u. a.; sie wurden erst durch das kühne und rücksichtslose Auftreten der Anomöer zu energischen Schritten bestimmt. Auf der zweiten Synode zu Sirmium 357, auf der Valens und Ursacius, Potamius von Lissabon und Germinius von Sirmium den größten Einfluß hatten, wurden zu Gunsten der Anomöer die nicht in der Schrift enthaltenen Ausdrücke, insbesondere das Homousios und das Homoiusios, verboten, der Sohn (nach Jo 14, 28) als geringer denn der Vater und diesem unterworfen bezeichnet — die Person, durch die der Heilige Geist sei —, vor der Annahme von zwei Göttern gewarnt und so die Herrschaft des Arianismus angebahnt (zweite Formel von Sirmium). Dasselbe geschah auf einer antiochenischen Synode desselben Jahres unter dem dortigen Bischofe Eudoxius, den Bischöfen Acacius von Cäsarea und Uranius von Tyrus. Dagegen versammelten sich die halbarianischen Bischöfe im Oktober zu Ankyra, wo der Bischof Basilius ein Hauptführer der Vertreter des *ὁμοιούσιος* war[1]. Sie verwarfen in mehreren Anathematismen die schroffen Lehren der Anomöer, insbesondere die Behauptungen, der Sohn sei ein bloßes Geschöpf, dem Wesen nach dem Vater unähnlich, indem sie sich auf die früheren Formeln von Antiochien, Philippopolis und Sirmium (gegen Photinus) stützten. Als Abgeordnete dieser Synode gingen Basilius von Ankyra, Eustathius von Sebaste und Eleusius von Cyzikus nebst dem Hofgeistlichen Leontius mit einem Synodalschreiben zu Konstantius und gewannen ihn für ihre Sache in der Art, daß

Lehre des Eunomius, Kiel 1833. Albertz, Untersuchungen über die Schriften des Eunomius (Diss.), Wittenberg 1908. Diekamp, Literargeschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse, in Byzantin. Zeitschr. 1909, 1 ff. Hefele, Konziliengesch. I² 668 ff.

[1] Über Basilius von Ankyra vgl. Bardenhewer, Patrologie³ 241.

er mit Zurücknahme bereits erlassener Briefe sich zu Gunsten der Wesensähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater aussprach und noch Ende 358 eine neue (dritte) Synode von Sirmium halten ließ, welche die Lehre der Halbarianer vollständig und mit Verwerfung des Anomöismus verkündigte: der Sohn sei der Schrift gemäß in allem dem Vater ähnlich; doch sollte der den Laien unverständliche, unbiblische Ausdruck „Wesen" *(οὐσία)* völlig aufgegeben werden; ebenso wurde das *ὁμοούσιος* umgangen (dritte Formel von Sirmium). Mehrere Eunomianer wurden verbannt. Die Abschriften der zweiten sirmischen Formel wurden zur Vernichtung bestimmt; auf Grundlage der halbarianischen Lehre sollten die Bischöfe sich vereinigen[1].

Daß auch Papst Liberius, der Leiden der Verbannung müde und durch die Bedrängnis seiner Anhänger bewogen, dieser dritten Formel von Sirmium endlich seine Unterschrift gegeben und damit seine Rückkehr nach Rom erkauft habe, wird von einigen Schriftstellern des 4. und 5. Jahrhunderts mehr oder weniger klar ausgesprochen[2], während andere, bei denen man eine Mitteilung hätte erwarten sollen, nichts darüber enthalten, und Rufin (Ende des 4. Jahrhunderts) bereits sagt, er habe nichts Sicheres darüber feststellen können, ob Liberius wegen Nachgiebigkeit gegen Konstantius oder aus Rücksicht des letzteren gegen die Römer aus der Verbannung zurückgekehrt sei[3]. Dasselbe Urteil gilt auch heute noch. Allein wenn auch, was am wahrscheinlichsten ist, Liberius in irgend einer Weise den Semiarianern gegenüber nachgiebig war und die dritte sirmische Formel, die das *ὁμοούσιος* der nicänischen Definition preisgab, unterzeichnet hat, jedoch mit einer Erklärung, die seine rechtgläubige Auffassung bekunden sollte, so hat er damit keine Glaubensentscheidung erlassen, keine Irrlehre der Kirche aufgedrängt, sondern bloß zur Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft mit den Semiarianern, die großenteils dem Nicänum sehr nahe standen, ein zu weitgehendes Entgegenkommen gezeigt, ohne den festen Glauben an die Gottheit des Logos in Frage zu stellen[4]. Konstantius ließ den Liberius

---

[1] Athan., De syn. c. 28. Socr. a. a. O. 2, 30. Hilar., De syn. c. 11.

[2] Athan., Apol. c. Arian. c. 89 (Migne, Patr. gr. 25, 409); Hist. Arian. ad mon. c. 41 (ebd. S. 741). Hilar., Contra Constantium c. 11 (Migne, Patr. lat. 10, 589). Philostorg., Hist. eccles. 4, 3 (Migne, Patr. gr. 65, 517). Hieron., Chronicon, ad a. Chr. 352 (ed. Schoene II 194; Migne, Patr. lat. 27, 683); De vir. ill. c. 97 (Migne a. a. O. 23, 697). Faustini et Marcellini Libellus precum, Praef. (ebd. 13, 81). Sozom. a. a. O. 4, 15 (Migne, Patr. gr. 67, 1176). Vgl. Kirch, Enchiridion font. hist. eccl., Frib. Brisg. 1910, passim.

[3] Rufin., Hist. eccles. 1 (10), 27 (Migne, Patr. lat. 21, 493); al. 10, 28 (ed. Mommsen, Eusebius' Werke II, 1, Leipzig 1908, 990—991, in „Die griech. christl. Schriftsteller"). Vgl. Theodoret., Hist. eccles. 2, 17; Socr. a. a. O. 2, 37; Sulpic. Sev., Chron. 2, 39; Ambr., De virg. ad Marcell. 3, c. 1; Basil., Ep. 263, c. 3 (Migne, Patr. lat. 32, 89). S. unten § 7.

[4] Savio, Il papa Liberio e le falsificazioni degli Ariani, in Civiltà cattol. 1907 I 712 ff; II 528 ff 683 ff; La questione di papa Liberio (Fede e scienza), Roma 1907; Nuovi studi sulla questione di papa Liberio, ebd. 1909 (aus der Civ. catt.); Punti controversi nella questione di papa Liberio, in Civiltà cattol. 1910, III 408 bis 419, mit mehr. Forts.; L'anno dell' esiglio di Liberio, ebd. 1911, 175—192. Turmel, Le pape Libère, in Revue cathol. des églises 1906, 593 ff. Zeiller, La „chute" du pape Libère, in Revue pratique d'apologétique III (1907) 589 ff. Sinthern, De causa p. Liberii, in Slavorum litterae theol. 1908, 137 ff. Schick-

zurückkehren, während der Gegenbischof Felix aus der Stadt vertrieben ward. Auch von dem greisen Hosius ward behauptet, daß er diese Formel und damit die Verdammung des Homousios unterschrieben habe[1].

13. Um den Frieden und die Eintracht unter den Parteien im Orient und Okzident zu befestigen, beabsichtigte Konstantius die Veranstaltung einer neuen großen Synode, zunächst zu Nicäa, gegen welche Stadt aber Basilius von Ankyra war, dann zu Nikomedien, was die Zerstörung der Stadt durch Erdbeben und Feuer am 24. August 358 vereitelte. Nach neuen Beratungen wurde, weil die Anomöer eine Vereinigung der zahlreichen orientalischen Halbarianer mit den katholischen Abendländern befürchteten, die Abhaltung zweier getrennter Synoden beschlossen: für die Morgenländer zu Seleukia in Isaurien, für die Abendländer zu Rimini in Italien. Valens und Ursacius, die auf diesen Beschluß den größten Einfluß geübt hatten, setzten es auch durch, daß vorher eine der Doppelsynode vorzulegende Formel entworfen wurde, die den Semiarianern annehmbar erscheinen sollte, ohne die Sache der Anomöer zu beeinträchtigen. Nach längeren Verhandlungen kam bei den zu diesem Behufe versammelten Bischöfen beider Teile am 22. Mai 359 die von Markus von Arethusa verfaßte, der dritten verwandte vierte sirmische Formel zur Annahme, die den Sohn als in allem dem Vater ähnlich erklärte und die Beseitigung des Wortes Wesen *(οὐσία)* anordnete. Das Ganze, von beiden Teilen verschieden verstanden (wie denn Basilius von Ankyra für sich hervorhob: die Ähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater beziehe sich nicht bloß auf das

---

tanz, Die Hilariusfragmente (Diss.), Breslau 1905. Duchesne, Libère et Fortunatien, in Mélanges d'arch. et d'hist. 1908, 31 ff. Chapman, The contested Letters of Pope Liberius, in Revue Bénéd. 1910, 22 ff und mehr. Forts. Die vier lateinischen Briefe über den Abfall des Liberius (Migne, Patr. lat. 8, 1365 ff) und andere darauf bezügliche Aktenstücke (Jaffé, Reg. Rom. Pont., 2. ed. Nr 222 224 f) sind teils unecht teils zweifelhaft. Vgl. den Bericht von Feder in Theol. Revue 1910, 105—109.

[1] Von Hosius sagt Sulpicius Severus (Chron. 2, 40, S. 93 f): Osium quoque ab Hispania in eandem perfidiam concessisse opinio fuit, quod eo mirum atque incredibile videtur, quia omni fere aetatis suae tempore constantissimus nostrarum partium et Nicaena synodus auctore illo confecta habebatur, nisi fatiscente aevo (etenim maior centenario fuit) deliraverat. Optat. Milev., C. Parmenian. Donat. 1, 4: Si tamen Osius ab Hispanis damnatus, a Gallis est absolutus; sic fieri potuisse, ut falsis criminationibus Hispani circumventi et callida fraude insidiarum decepti contra innocentem ferrent sententiam, et postea pacifice in humilitate christiana cederent sententiae collegarum, quibus illius innocentia comprobata est. Vgl. Gams, Kirchengesch. Spaniens II 137—309. Über Hosius wurden ähnliche Gerüchte wie über Liberius verbreitet und geglaubt (Socr. a. a. O. 2, 31. Sozom. a. a. O. 4, 12). Die Angabe, daß er Verfasser der zweiten sirmischen Formel war (Hilar., De syn. c. 11), ist sicher nur durch Hinterlist verbreitet worden. Epiphanius (Haer. 73, 14) und Phöbadius von Agennum (C. Arian. c. 23: Migne, Patr. lat. 20, 30) setzen die von Hosius der zweiten sirmischen Formel gegebene Unterschrift voraus. In den Schriften des Athanasius wird das Nachgeben des Hosius sogar häufiger erwähnt als das des Liberius: Apol. c. Arian. c. 89; De fuga c. 5 heißt es, Hosius habe momentan nachgegeben; Hist. Arian. ad mon. c. 45: Hosius habe sich zur Gemeinschaft mit Ursacius und Valens, nicht aber zur Unterschrift gegen Athanasius bewegen lassen, in seinem Testamente die ihm zugefügte Gewalt hervorgehoben, den Arianismus aber feierlich verdammt.

Wollen, sondern auch auf das Sein), von den Halbarianern überhaupt mit Mißtrauen betrachtet, war ein Werk der Hofpolitik, in Gegenwart des Kaisers, ganz in der Form der weltlichen Aktenstücke und mit solchen Schmeicheleien gegen Konstantius abgefaßt, daß Athanasius leicht zeigen konnte, wie diese Hoftheologen dem Kaiser zuerkannten, was sie Christo absprachen.

In Rimini fanden sich über 400 Bischöfe ein, darunter Restitutus von Karthago, Phöbadius von Agen, Servatius von Tongern; gegen 80 waren arianisch gesinnt, ihre Häupter waren Ursacius, Valens, Germinius und Auxentius, und ihnen stand der Präfekt Taurus zur Seite, dem für den Fall des Gelingens der kaiserlichen Pläne das Konsulat verheißen worden war. Valens und seine Genossen empfahlen dringend die Annahme der mitgebrachten sirmischen Formel; die katholischen Bischöfe aber forderten die Verdammung der arianischen Irrlehre und bekräftigten, als die Gegner nicht darauf eingingen, die nicänischen Beschlüsse sowie den Gebrauch des Wortes οὐσία, indem sie zugleich die Wortführer der Häretiker für abgesetzt erklärten. Beide Teile hielten nun getrennte Zusammenkünfte und sandten Abgeordnete an den Kaiser. Ursacius und Valens kamen den Gesandten der katholischen Bischöfe zuvor und bewirkten, daß der Kaiser dieselben nicht vorließ, sondern ihnen in Adrianopel zu warten befahl, bis er Zeit finde. Sie wurden dann durch alle möglichen Mittel bearbeitet und dahin gebracht, daß sie zu Nike in Thrakien mit den Arianern in Gemeinschaft traten und (Oktober 359) eine der letzten sirmischen ganz ähnliche Formel unterschrieben, worin jede Bestimmung über die „Usia" untersagt und der Sohn als „dem Vater ähnlich (mit Weglassung der den Anomöern unbequemen Worte: in allem) gemäß der Schrift" bezeichnet ward. Dieses Formular von Nike sollte bei den Unerfahrenen als das nicänische Bekenntnis gelten und nun auch von den zu Rimini zurückgehaltenen Bischöfen angenommen werden. Diese waren über ihre Abgeordneten sehr entrüstet, versagten ihnen die Gemeinschaft und verwarfen jede ihnen angesonnene Nachgiebigkeit. Aber nach und nach ward ihre Kraft gebrochen; Taurus war zu den äußersten Gewalttaten bereit; der lange Aufenthalt in Rimini und die Sehnsucht nach der Heimat, Drohungen und Verheißungen erschütterten viele Bischöfe; die Arianer hielten ihnen unausgesetzt vor, es sei eine große Verantwortlichkeit, wegen eines einzigen, unbiblischen, vielen anstößigen Wortes den Frieden zwischen Orient und Okzident unmöglich zu machen, da die Orientalen nie das Homousios annehmen würden; diese Hartnäckigkeit allein erzeuge die Unruhen und Spaltungen in der Kirche; es scheine, das Wort „gleichwesentlich" stehe ihnen höher als Christus selbst. Manche glaubten ihr Gewissen damit beschwichtigen zu können, daß die Formel auch katholisch verstanden werden könne. Die Zahl der standhaften Bischöfe verminderte sich auf 20; aber auch diese wurden noch durch die List der Arianer hintergangen. Da sie nämlich gegen die gröbsten Irrtümer des Arius mit Zustimmung der Gegner Anathematismen verfertigten, schob Valens noch den mehr als verfänglichen Satz ein, der Sohn Gottes sei kein Geschöpf wie die andern. Beide Teile glaubten gesiegt zu haben und schickten gemeinsame Gesandte an den Kaiser. Papst Liberius hatte an dieser Synode keinen Anteil genommen; er verwarf sie entschieden. Viele Bischöfe gestanden nachher, daß sie zu Rimini hintergangen worden seien. Diese Versammlung hatte kein Gewicht, so schrieb Papst Damasus an die Bischöfe Illyriens, da weder die Zustimmung des römischen Bischofs, dessen Urteil man vor allem erfragen mußte, noch des Vinzenz von Capua, noch anderer Bischöfe erfolgte, alles durch Trug und Gewalt geschah mit Verletzung jeglicher kirchlichen Ordnung [1].

[1] Athan., De syn. c. 8 30; Ep. ad Afros c. 3; Ep. de syn. Arimini et Seleuciae celebr. Socr. a. a. O. 2, 37. Theodoret., Hist. eccles. 2, 21 f. Epiph.,

Noch größer war die Verwirrung auf der Versammlung der Orientalen zu Seleukia. Unter den etwa 160 Bischöfen waren 105 Halbarianer, darunter Georg von Laodikea, Silvanus von Tarsus, Eleusius von Cyzikus, gegen 40 Anomöer, deren Häupter Acacius von Cäsarea (Palästina), Eudoxius von Antiochien, Georg von Alexandrien, Uranius von Tyrus waren, die übrigen (Ägypter) streng katholisch gesinnt. Auch der nach Phrygien verbannte Hilarius von Poitiers ward dahin gesendet und mit Achtung aufgenommen. Am 27. September 359 ward unter Vorsitz des kaiserlichen Kommissärs Leonas und im Beisein von Notaren, welche die Reden niederschrieben, die erste Sitzung gehalten. Mehrere Bischöfe wollten zuerst das Leben einzelner Angeklagten untersucht wissen; aber nach dem Willen des Leonas mußte zunächst die Glaubenssache zur Verhandlung kommen. Die Anhänger des schroffen Arianismus, von ihrem Haupte Acacianer genannt, forderten offen Verwerfung des Nicänischen Konzils und Annahme der vierten sirmischen Formel, was viele Bischöfe empörte. Silvanus von Tarsus schlug eine der antiochenischen Formeln von 341 vor, was auch vielfachen Anklang fand. Darüber entstand eine Trennung; die Acacianer verließen die Versammlung. Tags darauf unterschrieben die Halbarianer bei verschlossenen Türen ihr antiochenisches Symbolum. Acacius suchte bei den Seinen eine andere, von ihm verfaßte Formel durchzusetzen, deren Verlesung er in der dritten Sitzung (29. September) bewirkte. Darin wurden die Ausdrücke gleichen und ähnlichen Wesens als der Heiligen Schrift fremd verworfen, das Wort „unähnlich" anathematisiert und der Sohn bloß dem Vater ähnlich genannt. Acacius wollte so eine Mittelpartei zwischen Anomöern und Semiarianern bilden (Homöer, Acacianer). Über den Sinn der Formel ward in der folgenden Sitzung gestritten; die Semiarianer wollten, der Sohn sei dem Vater dem Wesen nach ähnlich, die Acacianer aber: dem Willen nach. Es kam keine Vereinigung zu stande. Leonas erklärte die Synode für aufgelöst und wollte weiteren Sitzungen nicht mehr anwohnen. Die Mehrzahl aber versammelte sich wieder zur Untersuchung persönlicher Anklagen, lud den Acacius, Eudoxius, Georg und andere Bischöfe vor und sprach, als sie nicht erschienen, über sie und noch einzelne Bischöfe die Absetzung aus, während sie andere exkommunizierte. Statt des Eudoxius ward für Antiochien, wo fast nur die Aszeten Diodor und Flavian den katholischen Glauben aufrecht hielten, der Priester Anianus zu Seleukia geweiht, den aber Leonas gefangen nehmen ließ und verbannte. Bei dieser Sachlage zerstreuten sich die versammelten Bischöfe, nachdem sie zehn aus ihrer Mitte an den Kaiserhof abgeordnet hatten. Allein auch ihnen waren die Gegner zuvorgekommen; Acacius und Eudoxius wußten sich bei Konstantius zu rechtfertigen und setzten es im Bunde mit Valens und Ursacius durch, daß die Abgeordneten von Seleukia dieselbe Formel unterschreiben mußten, welche die Väter von Rimini hatten annehmen müssen. Nach diesem Siege hielten die Acacianer 360 eine Synode in Konstantinopel, welche die Formel von Nike bestätigte, den Aëtius als Vertreter des Anomöismus, aber auch — und zwar nicht wegen des Glaubens, sondern wegen anderer Anklagen — viele semiarianische Bischöfe absetzte. Unter den Abgesetzten befanden sich Macedonius von Konstantinopel, Basilius von Ankyra, Eleusius von Cyzikus, Cyrill von Jerusalem, Eustathius von Sebaste. Den Stuhl der Kaiserstadt nahm der ränkevolle Eudoxius ein (bereits sein drittes Bistum, da er zuerst Bischof von Germanicia, dann von Antiochien gewesen war). Dieser gewandte Heuchler bewirkte trotz der Absetzung des Aëtius, mit der es ihm nie Ernst war, daß dessen Schüler Eunomius das Bistum Cyzikus erhielt. Die Formel

---

Haer. 78, 12—22. Sulpic. Sev., Chron. 2, 41 f, ed. Halm S. 94 f. Mansi, Conc. Coll. III 293—335.

von Nike aber ward unter Androhung des Exils allen Bischöfen des Kaiserreiches zur Unterschrift zugesandt. Der Kaiser glaubte, auf dieser Grundlage den Kirchenfrieden wiederhergestellt zu haben [1].

In der Tat war nur die größte Verwirrung über die Kirche gekommen. Eine Menge Glaubensformeln (fünf antiochenische, vier sirmische, die von Nike, die des Acacius und von Konstantinopel) waren aufgestellt, von denen keine genügendes Ansehen besaß, so daß niemand recht wußte, woran er sich halten sollte, und viele im Herzen Gleichgesinnte, durch Mißverständnisse voneinander getrennt, sich feindlich gesinnt waren. Die Halbarianer wurden von den Katholiken nicht zu den Ihrigen gerechnet und doch von den Anomöern verfolgt; ihre Formeln hatten durch kaiserliche Befehle das Übergewicht erlangt, und doch waren sie der Verachtung preisgegeben und ihre Urheber großenteils der Ungnade des Hofes verfallen. Allenthalben zeigte sich die Willkür der weltlichen Gewalt, das Synodalinstitut selbst kam in Mißkredit durch die gefährliche und kostspielige Neigung des Kaisers, immer neue Synoden zu halten, wodurch die staatliche Post fast zu Grunde gerichtet ward [2]. Die Verfolger der Kirche waren jetzt keine äußeren Feinde, sondern ihre Angehörige, ihre Glieder. Der offizielle Schein war dem tatsächlichen Sein ganz entgegen: „Der Erdkreis wunderte sich“, sagt Hieronymus, „daß er arianisch war.“ [3] Die Arianer waren den Katholiken an Zahl nicht überlegen; die Römer und Alexandriner hingen mit aller Entschiedenheit dem nicänischen Glauben an; zu Rimini und zu Seleukia wurden die Bischöfe bloß zu äußerlicher Zustimmung genötigt; viele widerriefen nachher; eine Pariser Synode von 360 bis 361 belegte die arianischen Bischöfe mit dem Anathem; das Volk dachte oft katholisch, auch wenn ihm arianisch gepredigt ward, so daß nach Hilarius die Ohren des Volkes heiliger waren als die Herzen seiner Priester [4]. Das Abendland hatte verhältnismäßig nur wenige Gegner der nicänischen Lehre, und hier wie im Orient fehlte es nicht an ausgezeichneten Verteidigern derselben. Desto empörender war die Einmischung eines charakterlosen Hofes; Not und Verzweiflung brachten nicht bloß den heftigen Lucifer von Cagliari [5], sondern auch einen Hilarius dahin, daß er sich gegen Konstantius in den kühnsten Ausdrücken erhob, ihn als schändlichen Tyrannen, Verführer und Henker brandmarkte, ihn mit den heidnischen Kaisern und den wilden Tieren verglich [6]. Ein so unnatürlicher Zustand konnte nicht mehr lange andauern; mit dem Tode des Konstantius (3. November 361) eilte der Arianismus immer mehr seinem Untergang entgegen.

---

[1] Athan., De syn. c. 12. Greg. Naz., Or. 21, n. 22, ed. Par. I 399. Socr. a. a. O. 2, 39 f. Sozom. a. a. O. 4, 22. Theodoret. a. a. O. 2, 27. Sulpic. Sev. a. a. O. 2, 42 f 45.

[2] Ammian. Marcell., Rer. gest. l. 21, c. 6. Hilar., Fragm. 3, ex opere hist. 2, 25. [3] Hieron., C. Luciferanos n. 19, ed. Vallarsi II, Venet. 1767, 191.

[4] Hilar., C. Auxent. n. 6. Über das Pariser Konzil vgl. Mansi, Conc. Coll. III 358.

[5] Lucifer Calar.: 1) De regibus apostaticis (358). 2) Moriendum esse pro Filio Dei (361). 3) Ad Constantium libri 2 (360). 4) De non parcendo delinquentibus in Deum (Migne, Patr. lat. Bd 13; ed. Hartel, Vindob. 1886).

[6] Hilar., Ad Constantium und Adversus Constantium.

F. Allmählicher Untergang des Arianismus im römischen Reiche.

14. Unter Julian, der 362 die verbannten Bischöfe zurückrief und allen Parteien gleiche Duldung verhieß, war der Sieg der Kirche um so vollständiger, als sie dazu keines kaiserlichen Schutzes bedurfte, und es genügte, daß der Gegner desselben entkleidet war. Die Halbarianer, von vielen Rechtgläubigen schon als Brüder angesehen, gingen mehr und mehr zu den Katholiken über, während die Acacianer oder Homöer wieder offen mit den Anomöern sich verbanden. Zahlreiche Bischöfe und Gemeinden warfen die Last der Formel von Nike ab. Athanasius, nun aus der Verbannung zurückgekehrt, hielt 362 eine Synode zu Alexandrien, die denen, die mit der katholischen Kirche sich vereinigen wollten, die Rückkehr erleichterte. Jene Bischöfe und Geistlichen, die nicht Häupter der arianischen Partei gewesen, bloß durch Gewalt auf die Seite der Irrlehrer gebracht worden waren und jetzt das nicänische Symbolum unterzeichnen wollten, wurden in die Gemeinschaft aufgenommen und im Klerus belassen. Da ferner in der theologischen Ausdrucksweise eine Verschiedenheit bestand, indem einige, wie Marcellus eine Hypostase, andere drei in der Gottheit lehrten, da erstere Hypostase = Substanz, Wesen dachten, letztere, wie später allgemein, darunter die Person verstanden, so verständigte man sich über die von beiden Teilen festgehaltene Lehre von der gleichwesentlichen Dreieinigkeit und von den drei göttlichen Personen. Eusebius von Vercelli und Athanasius waren die Seele der gefaßten Beschlüsse, die auch nach Antiochien gesandt und von Papst Liberius bestätigt wurden. Diese Synode wurde von weittragender Bedeutung, weil durch ihr Vorgehen die Vereinigung der Nicäner mit den zahlreichen, der nicänischen Definition sehr nahe stehenden Homöusianern angebahnt wurde, die erklärten, der Logos sei in allem dem Wesen nach Gott dem Vater ähnlich. Äußerst segensreich wirkte Athanasius; sogar unter Julians Herrschaft traten in Alexandrien mehrere Heiden zur Kirche über. Inzwischen ward Julian über ihn aufgebracht, und so traf den großen Mann sein viertes Exil. In prophetischem Geiste sagte er voraus, das sei nur eine leichte Wolke, die sich bald zerstreuen werde. Er entkam auf einem Nachen, entging durch eine List dem ihm nachsetzenden kaiserlichen Schiffe und hielt sich bis zum Tode Julians, der seine Wichtigkeit kannte und selbst gegen ihn Briefe schrieb, teils in Alexandrien teils anderwärts verborgen. In Konstantinopel konnte Eudoxius die Sache der Arianer fördern, mußte es aber geschehen lassen, daß das christliche Neurom wieder von Götzenopfern befleckt ward. Julian war den Anomöern günstig, besonders dem Aëtius, der nebst mehreren seiner Anhänger die bischöfliche Würde erhielt[1].

15. Jovian rief den Athanasius zurück, ließ sich von ihm eine Darlegung des Kirchenglaubens senden und trotz der Klagen der Arianer nicht irre machen. Persönlich der Kirche ergeben, gewährte er allen Parteien Religions-

[1] Athan., De syn. c. 41; Ep. ad Rufinianum; Tomus ad Antiochenos. Greg. Naz., Or. 21, n. 31 f 35. Basil., Ep. 38. Rufin., Hist. eccles. 10, 27 f. Theodoret., Hist. eccles. 3, 5 9. Socr. a. a. O. 3, 7 11. Sozom. a. a. O. 5, 2. Ammian. Marcell. a. a. O. l. 22, c. 5 9. Iulian., Ep. 6 26 51. Philostorg. a. a. O. 7, 5 f; 9, 4.

freiheit. Mehrere staatskluge Häretiker nahmen jetzt das nicänische Bekenntnis an; auf einer antiochenischen Synode unter Meletius (363) tat dies auch Acacius von Cäsarea; jedoch wurde hier die abschwächende Erklärung des Homousios beigefügt: der Sohn sei aus dem Wesen des Vaters geboren und ihm dem Wesen nach ähnlich. Eudoxius, der Bischof der Kaiserstadt, wurde zurückhaltender gegen seine Freunde Aëtius und Eunomius, die seinen Mangel an Tatkraft durch eigenes Eingreifen ersetzen wollten und mit ihm in Zwist gerieten, so daß sie ihm sogar einen Gegenbischof Pömenius entgegenstellten. Einen bedeutenden Einfluß gewann aber Eudoxius, als nach Jovians plötzlich erfolgtem Tode (16. Februar 364) der neue Kaiser Valentinian seinem Bruder Valens die Herrschaft im Orient übergab[1]. Eudoxius hatte den Valens getauft und für die Sache des Arianismus gewonnen; er trieb ihn immer mehr zur Verfolgung der Katholiken an. Die in der letzten Zeit wieder mutiger gewordenen Semiarianer hielten 365 unter Eleusius von Cyzikus eine Synode zu Lampsakus, welche die 360 in der Kaiserstadt beschlossene Absetzung ihrer Anhänger und die dort gebrauchte Formel von Nike verwarf, das antiochenische Symbolum von 341 und die Wesensähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater billigte und über Eudoxius und den wieder in den Arianismus zurückgefallenen Acacius die Absetzung aussprach. Das Unternehmen fand vielen Anklang, namentlich im Hellespont. Aber Valens, darüber erbittert, forderte von den Gesandten der Synode zu Heraklea, daß sie mit Eudoxius Gemeinschaft hielten, und ließ sie auf ihre Weigerung von ihren Stühlen vertreiben, die nun Eudoxianer erhielten. Ebenso erging es andern Semiarianern, noch härter aber den Katholiken, die man ihrer Kirchen beraubte und auf jede denkbare Weise bedrückte. Valens ließ 366 in seiner Gegenwart zu Nikomedien eine Synode zur Kräftigung des Arianismus halten; hier ward Eleusius von Cyzikus durch Drohungen zur Gemeinschaft mit Eudoxius verleitet; nach der Rückkehr auf seinen Sitz wollte er nach geleistetem Widerrufe abdanken; aber seine Gemeinde gab es aus Liebe zu ihm nicht zu, und als ihn Valens vertrieb und Eunomius wiederum diesen Stuhl einnehmen wollte, nötigte sie diesen zur Rückkehr nach Konstantinopel[2].

Die Semiarianer sahen sich von den Acacianern, die so schnell ihren Glauben gewechselt hatten, zurückgestoßen und von Valens verfolgt; sie versammelten sich in Kleinasien auf Synoden und beschlossen hier, Hilfe bei den Abendländern zu suchen, deren Kaiser Valentinian I. katholisch war, und an die römische Kirche sich anzuschließen. Die abgeordneten Bischöfe Eustathius von Sebaste, Silvanus von Tarsus und Theophilus von Kastabalä trafen den nach Gallien abgereisten Kaiser nicht und wurden von Papst Liberius, der sie als Arianer ansah, anfangs nicht vorgelassen. Im Namen von 59 Bischöfen überreichten sie dem Papste ein Bekenntnis, in welches das nicänische vollkommen aufgenommen und worin das Homousios gerechtfertigt war. Liberius nahm

---

[1] Socr. a. a. O. 3, 25. Theodoret. a. a. O. 4, 2 f. Sozom. a. a. O. 6, 4. Philostorg. a. a. O. 8, 2; 9, 3 f. Athan., Ep. ad Iovianum de fide. Mansi a. a. O. 3, 366 f 370.

[2] Theodoret. a. a. O. 4, 11 f. Socr. a. a. O. 4, 1 f 9 12. Sozom. a. a. O. 6, 7 f. Theophan., Chron., ed. Bonnae S. 85 89 f.

sie jetzt in die Kirchengemeinschaft auf und bezeigte in einem Schreiben an die von ihnen vertretenen Orientalen seine hohe Freude über ihre Rückkehr, indem er sie aufforderte, allen Rechtgläubigen des Orients davon Mitteilung zu machen. Die Abgesandten hielten noch mit den Bischöfen Siziliens eine Synode zur Befestigung des nicänischen Glaubens. Nach ihrer Rückkehr in die Heimat wurde 367 eine Synode zu Tyana in Kappadokien gehalten, auf der die Urkunden verlesen und die Abhaltung einer großen Synode in Tarsus beschlossen wurde, die aber Valens auf Antrieb des Eudoxius verbot. Viele katholische Bischöfe wurden verbannt, namentlich die unter Konstantius abgesetzten; es gab wieder Märtyrer für den katholischen Glauben, insbesondere in Konstantinopel und Antiochien; vor allem hingen die eifrigen Mönche treu dem nicänischen Glauben an. In Antiochien ließ Valens mehrere Katholiken im Orontes ertränken und den Bischof Meletius vertreiben, desgleichen die Bischöfe Pelagius von Laodikea und Eusebius von Samosata. Letzterer ging als Kriegsmann verkleidet in Syrien und Palästina umher und weihte viele katholische Geistliche, während seine Gläubigen um ihn trauerten und den Gottesdienst des arianischen Bischofs Eumenius flohen. In Alexandrien suchte man den Athanasius festzuhalten; aber Eudoxius bewirkte ein besonderes Verbannungsdekret gegen ihn. Er entfernte sich in aller Stille und hielt sich in seinem väterlichen Grabmonumente verborgen. Als jedoch die Alexandriner drohend auftraten, wurde der bedenklich gewordene Kaiser bewogen, den Athanasius aus seinem fünften Exil schon nach vier Monaten zurückzurufen. Von da an stand er ruhig bis zu seinem Tode (2. Mai 373) seiner Kirche vor, noch im hohen Alter eine Säule der Rechtgläubigkeit und geistlicher Mittelpunkt der orientalischen Katholiken[1].

Erdbeben, häufige Überschwemmungen, der Andrang der Goten, die Erhebung des Prokopius machten die Regierungszeit des Valens immer härter und hemmten ihn bisweilen in der Verfolgung der Katholiken. Um 370 war die Tyrannei so groß, daß 80 katholische Geistliche zu Nikomedien, die den Kaiser um schonendere Behandlung gebeten, deshalb auf ein altes Schiff gebracht und dort dem Tode durch Feuer preisgegeben wurden. Nach dem damals erfolgten Tode des Eudoxius ließen die byzantinischen Katholiken durch den heimlich dort weilenden Eustathius von Antiochien den Evagrius zu ihrem Bischofe weihen, während die Arianer unter dem Einfluß des Dorotheus von Heraklea den Demophilus von Beröa erhoben. Valens aber ließ den Evagrius wie den Eustathius von Konstantinopel wegbringen und deren Anhänger mißhandeln, während Demophilus sich in den Besitz dieses Stuhles brachte[2]. Damals bestieg den Stuhl von Cäsarea in Kappadokien der große Basilius, der eifrig für den katholischen Glauben wirkte und allen Lockungen und Drohungen sowohl des Präfekten Modestus als des Kaisers selbst, dem er (372) hohe Achtung und Bewunderung einflößte, widerstand. Auch Basilius suchte vom

---

[1] Socr. a. a. O. 4, 9 12 13 16. Sozom. a. a. O. 6, 11 12 14. Theodoret. a. a. O. 4, 12 f 24. Athan., Epist. encycl. ad episc. c. 3; Hist. Arian. ad mon. c. 70 f.

[2] Basil., Ep. 79 80 128, n. 2. Greg. Naz., Or. 43, n. 44—53. Greg. Nyss., C. Eunomium l. 1 (Opp. II 312 f). Theodoret. a. a. O. 4, 19.

Abendlande Hilfe und Beistand. Nach Beratungen mit Athanasius und Meletius sandte er 371 den Diakon Dorotheus zu Papst Damasus mit der Bitte, nach dem Beispiele seiner Vorfahren Legaten in den Orient zu senden zur Vereinigung der Getrennten und Auffindung der Ruhestörer. Nach der Sendung des Diakons Sabinus mit einem ermunternden Schreiben bat er um die Abordnung mehrerer Legaten (372). Da aber die durch den Priester Evagrius nach Rom gesandten Schriftstücke der dogmatischen Genauigkeit Roms nicht entsprachen, es im Orient an tauglichen Männern für die Gesandtschaft nach Rom fehlte, der Weg dahin sehr unsicher war, die Angelegenheit des Antiocheners Meletius dort von einem andern Standpunkt aus beurteilt wurde, so zogen sich die Verhandlungen sehr in die Länge; bald war der kappadokische Erzbischof mißmutig und nahe daran, der Hoffnung zu entsagen, bald richtete er wieder sehnsüchtige Blicke nach den Abendländern, die Ärzte der Kranken und Lehrer der Gesunden sein sollten[1]. Die Beschlüsse der römischen Synoden unter Damasus wurden im Orient nur sehr spät bekannt; dort seufzte alles unter erdrückender Tyrannei. Der rechtmäßige Nachfolger des Athanasius, Petrus, mußte wie ein Bettler nach Rom entfliehen, wo er herzliche Aufnahme fand; seine Geistlichen wurden in das Elend gestoßen, wer Mitleid mit ihnen zeigte, ohne Unterschied des Alters und des Geschlechts gegeißelt. Den alexandrinischen Stuhl nahm der Arianer Lucius ein, den das Volk nachher vertrieb.

16. Immer mehr gewann aber der nicänische Glaube den Sieg. Er hatte ausgezeichnete Vertreter in den drei großen Kappadokiern Basilius, seinem Bruder Gregor, (seit 372) Bischof von Nyssa, seinem Freunde Gregor von Nazianz, an Amphilochius, Bischof von Ikonium, dem Hymnendichter Ephräm dem Syrer, Aphraates, an den Antiochenern Flavian und Diodor, dem früher halbarianischen Cyrill von Jerusalem, an Didymus dem Blinden in Alexandrien, an die sich dann Epiphanius von Salamis, Chrysostomus u. a. anschlossen. Im Abendlande erhielt nach dem Tode des Hilarius von Poitiers (366) die Kirche einen hochherzigen Vorkämpfer an Ambrosius, der 374 nach dem Tode des für abgesetzt erklärten, aber von Valentinian I. auf seinem Stuhl belassenen Auxentius[2] Bischof von Mailand ward und durch hohen Eifer für die Reinheit des Glaubens wie durch seine Tugenden sich auszeichnete; an ihn schlossen sich später Augustin und seine Schule an, desgleichen Hieronymus und die Päpste. Während aber die katholische Lehre vortreffliche Vertreter fand, verloren die Arianer nach und nach ihre vornehmsten Stützen, nach dem Auxentius insbesondere den Euzoius von Antiochien, der 376 starb, zuletzt 378 den Kaiser Valens, der im Kampfe gegen die Goten fiel. Der junge Gratian war katholisch und

---

[1] Basil., Ep. 66—70 89—92; 138, n. 2; 154 156 164 165; 214, n. 2; 239, n. 2; 242 243 253—255 263 266. Die Formel ὅμοιος τῷ πατρί ließ Basilius mit dem Beisatze: ἀπαραλλάκτως (unterschiedslos) gelten. Ernst, Basilius' d. Gr. Verkehr mit den Okzidentalen, in Zeitschr. f. Kirchengesch. XVI (1895) 626—664. Schäfer, Basilius' d. Gr. Beziehungen zum Abendlande, Münster 1909.

[2] Savio, La condanna di Aussenzio, vescovo usurpatore di Milano, in Rivista d. scienze stor. 1910, 3—25.

erteilte allen Religionsparteien mit Ausschluß der Manichäer, Photinianer und Eunomianer volle Freiheit; auch rief er die verbannten Bischöfe zurück. Noch verwarfen 378 mehrere Semiarianer auf einer Synode in Karien, wie es schon 367 geschehen war, das Wort Homousios zu Gunsten der Wesensähnlichkeit; aber andere traten ganz entschieden zur katholischen Kirche über; 146 orientalische Bischöfe unterschrieben zu Antiochien (September 378) die Dekrete der römischen Synode unter Papst Damasus[1]. Nach Konstantinopel ward der berühmte Gregor von Nazianz 379 berufen, der, da er das ihm zugewiesene Bistum Sasima nicht angetreten, hier für die Katholiken als Bistumsverweser wirkte und durch seine herrlichen Predigten viele Häretiker für die Kirche gewann. Inzwischen nahm Gratian den tapfern und katholischen Theodosius zum Mitregenten an. Dieser erließ von Thessalonich aus, wo ihn Bischof Ascholius getauft hatte, am 28. Februar 380 sein berühmtes Edikt, worin er seinen Willen aussprach, daß alle seine Untertanen den nicänischen Glauben bekennen möchten, wie ihn Damasus von Rom und Petrus von Alexandrien vertraten. Am 14. November 380 hielt er seinen Einzug in Konstantinopel, wo seit 40 Jahren die Arianer die herrschende Partei waren. Diese behielten nur eine Kirche vor den Toren, die andern erhielten die Katholiken zurück, während Demophilus weichen mußte. Weitere Gesetze befestigten den Besitzstand und die Rechte der Kirche und verboten den Ketzern die religiösen Zusammenkünfte. So wurde im Orient der Arianismus durch dieselbe Gewalt gestürzt, die ihn bisher getragen und großgezogen hatte.

Die Arianer erhielten sich übrigens im Orient, wenn auch ohnmächtig und geteilt, bis ins 6. Jahrhundert. Die Eudoxianer oder eigentlichen Arianer waren mit den Eunomianern zerfallen; aus letzteren gingen die Eunomo-Theophronianer hervor, so genannt von ihrem Stifter Theophronius, sowie die Eunomo-Eutychianer, die ihren Namen von einem gewissen Eutychius zu Konstantinopel hatten, der behauptete, der Sohn wisse (nach Mk 13, 32) die Stunde des Gerichtes nicht. Von den Eudoxianern hatte nach dem Tode des Demophilus (386) Marinus aus Thrakien das arianische Bistum der Kaiserstadt inne, der mit Dorotheus von Antiochien über die Frage in Streit geriet, ob Gott Vater genannt werden könne, bevor der Sohn subsistierte. Die Marinisten, auch von Theoktistus von Psathyropolis, dem Hauptverteidiger ihrer Lehre, Psathyrianer genannt, bejahten diese Frage, die Dorotheaner aber verneinten sie. Aber auch unter den Marinisten brach Streit aus; von Marinus trennte sich der von ihm zum arianischen Bischof von Ephesus geweihte Agapius. Unter Theodosius II. ward die Erwähnung der Marinisten und Dorotheaner trennenden Streitfragen verboten, und in der Hauptstadt kam eine Vereinigung derselben zu stande, während anderwärts die Parteien getrennt blieben. Die Reihen der Arianer lichteten sich immer mehr; die Nachfolger des Barbas oder Bardas, der 407 dem Marinus in Byzanz gefolgt war, sanken zu völliger Bedeutungslosigkeit herab. Unter Anastasius († 518) erteilte der arianische Bischof Deuterius die Taufe „im Namen des Vaters durch den Sohn

---

[1] Über die Edikte von Gratian und Theodosius vgl. Socr. a. a. O. 5, 2 7. Sozom. a. a. O. 7, 1 5; Theodoret. a. a. O. 5, 1; Codex Theodos. 16, 1, 2 3; 5, 6. Über die Synoden von 378 vgl. Socr. a. a. O. 5, 4; Sozom. a. a. O. 6, 2; Mansi a. a. O. 3, 461 f 511 f; Coustant, Epist. Rom. Pont. 489 f. Merenda, Admon. in Damas. ep. 4. Theodoret. a. a. O. 5, 11.

im Heiligen Geiste", worauf das Wasser im Taufbrunnen völlig eingetrocknet sein soll. Im ganzen hatten die orientalischen Arianer keinerlei Einfluß mehr und erhielten sich nur im verborgenen, bis sie allmählich abstarben [1].

17. In Mailand erhoben die Arianer um 385 wieder kühn das Haupt. Die Kaiserin Justina, Mutter Valentinians II., suchte diesem die arianische Lehre beizubringen, ihren Anhängern, die sich auch unter den Anführern der gotischen Hilfstruppen befanden, Kirchen zu verschaffen und die Sekte wieder emporzuheben. Allein ihre Bemühungen scheiterten an der Festigkeit des Bischofs Ambrosius. Hätte dieser nur in einem Punkte nachgegeben, nur eine seiner Kirchen den Arianern eingeräumt, so wären sie in ihren Forderungen immer weiter gegangen; aber der Heilige widerstand mit festem Mute. Justina ernannte einen zweiten Auxentius zum arianischen Bischof von Mailand; allein dieser konnte sich nicht einmal eine Kirche verschaffen. Sagte man, der Kaiser habe über alles in seinem Reiche zu verfügen, auch über die Kirchen, so entgegnete Ambrosius, die Kirchen seien dem Bischofe, nicht dem Kaiser anvertraut, der Purpur mache zum Kaiser, nicht zum Priester. Der leidende Widerstand des großen Mannes siegte; bei dem Andringen des Usurpators Maximus 387 mußte die Kaiserin den Beistand desselben anflehen, Valentinian selbst zu Theodosius fliehen; seine Mutter starb auf der Flucht, und Ambrosius regierte ruhig bis zu seinem Tode (397) seine Kirche [2]. Besiegt und seiner Macht entkleidet unter der einheimischen Bevölkerung des west- wie des oströmischen Reiches, suchte der Arianismus eine Stätte unter den germanischen Nationen, die Italien, Gallien, Spanien und Afrika überfluteten. Mit Ausnahme der Sueven und Westgoten in Spanien und der Vandalen in Afrika bewiesen sich aber diese, besonders die Ostgoten in Italien, duldsam gegen die Katholiken, und mit dem 6. Jahrhundert traten die meisten Arianer völlig zur Kirche über oder verloren die bis dahin behauptete Herrschaft, so daß von da an nur noch unbedeutende Spuren dieser einst so mächtigen Häresie zu entdecken sind.

5. Die Pneumatomachen (Macedonianer) und die Apollinaristen. Das zweite allgemeine Konzil in Konstantinopel 381.

Quellen und Literatur. — Pneumatomachen: De fide adversus Sabellium (von Eusebius von Emesa, bei Migne, Patr. gr. 24, 1047 ff). Athanas., Ep. 4 ad Serapionem (Migne, Patr. gr. 26, 526 ff); Tom. ad Antiochen. (ebd. 801 ff); Ep. ad Iovian. (ebd. 817 ff). Epiph., Haer. 74. Greg. Naz., Orat. 31. Basil. M., Liber de Spiritu S. Sozom., Hist. eccles. 4, 27. Loofs, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriefe. Halle 1898. Schermann, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jahrhunderts, in Straßb. theol. Studien IV, 4, Freiburg 1901. — Apollinaristen: Apollinaristische Schriften. Syrisch mit den griechischen Texten herausgeg. von Fleming und Lietz-

---

[1] Socr. a. a. O. 5, 23 f; 7, 6. Sozom. a. a. O. 7, 14 17. Philostorg. a. a. O. 12, 11. Theodoret., Haer. fab. 4, 4. Niceph. Call., Hist. eccles. 14, 13 17. Theodor. Lect., Hist. eccles. 2, n. 25 (ed. Vales. III 520).

[2] Ambros., Ep. 20 ad Marcell.; Ep. 21, n. 5 f; Sermo c. Auxentium n. 15 f. Rufin. a. a. O. 11, 15 f. Theodoret. a. a. O. 4, 5—7; 5, 12 f 18. Socr. a. a. O. 4, 30; 5, 11. Sozom. a. a. O. 6, 24; 7, 12 f. August., C. Iulianum Pelag. 2, 5.

mann in Abhandl. der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Phil.-histor. Klasse, N. F. VII, 4, Berlin 1904. Athanas., Tom. ad Antiochen. c. 7 8. Greg. Naz., Orat. 22, n. 13 f (Migne, Patr. gr. 35, 1145 ff); Epist. 202 (ebd. 37, 529 f); Epist. 101 (ebd. 762 f). Greg. Nyss., Antirrhet. contra Apoll. (Migne, Patr. gr. 45, 1123 ff). Socr., Hist. eccles. 2, 46; 3, 16. Sozom., Hist. eccles. 5, 18; 6, 25. Epiph., Haer. 77. Theodoret., Haer. fab. 4, 8 f; Hist. eccles. 5, 3 ff. Rufin., Hist. eccles. 11, 20; De adulter. libror. Origenis. Basil. Caes., Epist. 74. Leontius, Adv. fraudes Apoll. (Migne, Patr. gr. 86, 1947 ff). Die Schrift Contra Apollinar. (von Athanasius? Migne, Patr. gr. 26, 1093 ff). Diekamp, Das Glaubensbekenntnis des apollinaristischen Bischofs Vitalis von Antiochien, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1904, 497 ff. Dräseke, Apollinarios von Laodikea. Sein Leben und seine Schriften, in Texte und Untersuchungen VII, 3—4, Leipzig 1892 (eine wenig zuverlässige Darstellung); Gregorios von Nazianz und sein Verhältnis zum Apollinarismus, in Theol. Studien und Kritiken 1892, 473—512. Lietzmann, Apollinaris von Laodikea und seine Schule. Texte und Untersuchungen. I, Tübingen 1904. Voisin, La doctrine trinitaire d'Apollinaire de Laodicée, in Revue d'histoire eccles. II (1901) 32—55 239—252; L'Apollinarisme. Étude histor., littér. et dogmat. sur le début des controverses christologiques au 4e siècle. Louvain 1901. Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 286 f. — Zweites allgemeines Konzil: Hefele, Konziliengesch. II (2. Aufl.) 1 ff. Kneller, Zum zweiten allgemeinen Konzil vom Jahre 381, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1903, 789 ff.

1. In dem arianischen Streite war zunächst nur von dem Sohne Gottes gehandelt worden, nicht direkt von der Person des Heiligen Geistes. Manche kirchlichen Lehrer, wie namentlich Basilius von Cäsarea, bedienten sich in dieser Frage einer gewissen Ökonomie, da ein krankes Auge nicht das volle Sonnenlicht ertrage, ein schwacher Magen nicht die feste Speise[1]. Die Frage tauchte zuerst bei den Semiarianern auf. Um 360 meldete Bischof Serapion von Thmuis dem hl. Athanasius die Ansicht einer arianischen Fraktion, welche den Heiligen Geist für ein bloßes Geschöpf erklärte, und dieser bekämpfte sie unter dem Namen der Geistesfeinde (Pneumatomachen). Gegen sie sprachen sich die alexandrinische Synode von 362 und das Schreiben des Athanasius an Jovian aus unter dem ausdrücklichen Bekenntnis der gleichwesentlichen Dreieinigkeit. Häupter dieser Partei waren der mehrmals vertriebene halbarianische Bischof Macedonius von Konstantinopel, dem viele Semiarianer zustimmten, und der frühere Staatsbeamte, dann Mönch und Diakon Marathonius, zuletzt Bischof von Nikomedien (daher die Namen Macedonianer und Marathonianer). Unter Julian hielten sie zu Zele im Pontus eine Synode, auf der sie sich ebenso von den Katholiken wie von den strengen Arianern lossagten und den Geist für geringer erklärten als Vater und Sohn. Sie waren geneigt, die Gottheit des Sohnes zuzugeben, aber nicht so die des Geistes. Sie nahmen an, der Geist habe das Dasein durch den Sohn (Jo 1, 3 4), schlossen aber daraus, daß er ein Geschöpf, nicht aus Gott dem Vater sei; sie nannten ihn einen nicht schriftmäßigen Gott, einen Diener; sie brachten verschiedene Trugschlüsse vor: Entweder sei der Geist unerzeugt, dann gebe es zwei Urprinzipien, oder erzeugt; in letzterem Falle sei er entweder vom Vater gezeugt, dann seien Sohn und Geist Brüder, oder vom Sohne,

---

[1] Greg. Naz., Or. 31, n. 2; Or. 43, n. 68 69; Ep. 26; Carm. de Spiritu S. arc. 3, v. 16 f. Basil., Ep. 71. Phot., De Spiritus S. mystagogia c. 77.

dann sei er des Vaters Enkel. Ihnen traten, wie schon anfangs Athanasius, so später Basilius in der Schrift „Vom Heiligen Geiste“ (374), Gregor von Nazianz in der fünften theologischen Rede, dann Didymus in den Büchern „Von der Trinität“ und „Vom Heiligen Geiste“, die Hieronymus übersetzte, und Ambrosius entgegen. Diese Lehrer bestritten nicht, daß der Geist durch den Sohn sei; aber sie zeigten, daß nach der Schrift der Geist vom Vater ausgehe (Jo 15, 26), göttliche Wirksamkeit übe, Gott genannt werde, daß es zwischen unerzeugt und gezeugt ein Mittleres gebe, das Hervorgehen, das, verschieden vom Gezeugtsein, eine andere Art des Ursprungs anzeige, daß durch den Sohn alles gemacht sei, was gemacht sei (Jo 1, 3), vom Geiste aber nicht bewiesen werden könne, daß er zu dem „Gemachten“ gehöre; sie entwickelten den uralten Glauben der Kirche an die Dreieinigkeit. Diesen Glauben sprach 369 auch Damasus von Rom auf einer Synode aus, 374 verwarf er auf einer weiteren die Lehre der Macedonianer; dasselbe tat 375 eine illyrische Synode, die den Geist ausdrücklich als gleichen Wesens mit Vater und Sohn bezeichnete, und um 376 eine andere zu Ikonium unter Amphilochius, die sich eng an die Lehre des Basilius anschloß. Im Jahre 380 hielt Papst Damasus eine römische Synode, auf der die damaligen Irrlehren insgesamt verurteilt wurden, insbesondere die des Sabellius, Arius, Photinus, Eunomius und der Macedonianer und aller, die da nicht bekennen wollen, daß der Geist mit Vater und Sohn die gleiche Wesenheit und gleiche Macht hat und daß ein Gott in drei Personen anzubeten ist[1]. Die volle Gottheit des Heiligen Geistes war bei den Lateinern wie bei den Griechen mehrfach ausgesprochen und nachgewiesen worden[2].

2. Aus einer einseitigen Bekämpfung des Arianismus ging der Apollinarismus hervor, der das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christus mißkannte und wiederum zu andern Irrlehren (Monophysitismus) Anlaß gab. Apollinaris (andere: Apollinarius) war der Sohn des gleichnamigen gelehrten Grammatikers in Laodikea, der sich in der Literatur sehr ausgezeichnet hatte. Der Vater, von Alexandrien gebürtig, hatte in Berytus, dann in Laodikea gelehrt und hier die Priesterweihe erhalten. Der Sohn, der Rhetorik lehrte, gewann auch als Philosoph und Dichter einen Namen (ihm wird eine metrische Paraphrase der Psalmen zugeschrieben); er wurde Lektor der Kirche in Laodikea. Der Bischof Theodotus verbot ihnen den freundschaftlichen Umgang mit dem heidnischen Sophisten Epiphanius, weil er davon Gefahren für ihren Glauben befürchtete. Entweder wegen Nichtbeachtung dieses Verbotes oder vielmehr wegen ihrer festen Anhänglichkeit an den nicänischen Glauben exkommunizierte sie Georg, der arianische Nachfolger des Theodotus. Unter Julian behandelten die beiden Apollinaris biblische Gegenstände in poetischer Form, um den Christen das verbotene Studium der heidnischen Klassiker einiger-

[1] Über die Synode zu Zele vgl. Basil., Ep. 251, c. 4 (Migne, Patr. gr. 32, 937). Hefele, Konziliengesch. I² 732; weitere Synoden ebd. 739 ff. Die Synodica des Damasus (bei Theodoret., Hist. eccles. 5, 11) ward sowohl an Paulinus von Antiochien als an Ascholius von Thessalonich gesandt.

[2] Die Lateiner stützten sich besonders auf 1 Kor 2, 10 (vgl. Hilar., De Trin. 12, 55; 2, 29).

maßen zu ersetzen[1]. Schon 362 ward der jüngere Apollinaris selbst Bischof von Laodikea, und auch als er mit seiner neuen Irrlehre hervortrat, bewirkten seine früheren Verdienste, daß ihn die Vertreter der Kirche anfangs sehr schonend behandelten. Er wollte die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus mit mathematischer Genauigkeit bestimmen und in der Erscheinung Christi die unmittelbare Offenbarung Gottes scharf hervorheben, den bloßen Glauben nicht gelten lassen, sondern darüber genaue Untersuchung anstellen. Er war besonders dem Origenes abgeneigt, der den Satz öfters vorgetragen hatte, daß Christus unter Vermittlung der menschlichen Seele den irdischen Leib angenommen habe. Dagegen nahm er im Menschen die platonisch-plotinische Trichotomie an, wonach derselbe aus Geist, Seele und Leib *(νοῦς, ψυχή, σάρξ)* besteht; von diesen drei Konstitutiven des Menschen sprach er Christo nur die Seele und das Fleisch zu, indem er behauptete, der Logos habe in ihm die Stelle des menschlichen Geistes *(νοῦς)* vertreten. Während die Arianer den freien geschöpflichen Willen des Erlösers hervorhoben, erkannte Apollinaris diesen gar nicht in ihm an; indem er aber durch Leugnung der vernünftigen Seele Christi das wesentlichste und notwendigste Konstitutiv der menschlichen Natur ihm absprach, gab er die wirkliche Menschwerdung des Logos und damit auch die vollständige Erlösung auf. Er stützte sich darauf, daß der Logos Fleisch geworden sei (Jo 1, 14), ferner darauf, daß mit der Annahme eines menschlichen Geistes in Christo, der notwendig sündhaft sei, sich die Unsündlichkeit des Herrn nicht vereinigen lasse, daß zwei in ihrer Vollständigkeit verharrende Wesen sich nie zu einem Ganzen verbinden, zwei Personen nicht eine ausmachen, ein Einzelwesen nicht aus Gottheit und Menschheit bestehen, nicht zwei verschiedene Naturen, zwei Söhne angenommen werden können. Der Logos als göttlicher Geist, meinte er, konnte vollkommen die niedere animalische Seele beherrschen und die Harmonie zwischen dem Niederen und dem Höheren in der menschlichen Natur herstellen; der menschliche Geist war dazu viel zu schwach; seine Stelle vertrat in Christus der unwandelbare göttliche Geist, weshalb er auch „der himmlische Mensch" (1 Kor 15, 47) heißt. Die sinnliche Natur, das Fleisch, hat sich wenigstens nach der Auferstehung auf das innigste mit der Gottheit vereinigt, und zwar zu einer Person, und so ward das Fleisch mit in den Himmel aufgenommen, und so wird es auch mit der Gottheit angebetet. Sollte aber nach der gegenteiligen Ansicht Christus als Gott und als (vollkommener) Mensch angebetet werden, so müßte man in der Gottheit nicht bloß eine Trias, sondern eine Tetras (Vierheit) annehmen. Sicher dachte sich Apollinaris das Sein Gottes als das Beseelende des menschlichen Leibes Jesu; ob er aber dieses ganze Sein des Logos mit dem Göttlichen in Christus zusammenfallen ließ oder ob er letzteres nur als eine gewisse Einstrahlung des Logos in den menschlichen Leib dachte, ist nicht ganz gewiß. Ebenso ist nicht sicher ermittelt, ob nach Apollinaris das Fleisch Christi vom

---

[1] Apollin. interpret. Psalmor. vers. heroicis. Par. 1580; Heidelbergae 1654 (Migne, Patr. gr. 33, 1313 f). Fragmentum Apollin. bei Gallandi, Biblioth. vet. Patr. 12, 706 f. Mai, Nova Coll. VII, Tl 2, S. 76 f 82 f 128 f. Bardenhewer, Patrologie[3] 286 f.

Himmel kam oder von Maria stammte. Ersteres nahmen viele seiner Schüler, insbesondere die **Polemianer**, an; der von den Katholiken den Apollinaristen gegebene Name „Fleischanbeter" ist noch kein Beweis dafür, daß dies die ursprüngliche Auffassung war, da ja das eng mit der Gottheit verbundene Fleisch nach dieser Lehre angebetet werden sollte. Die Apollinaristen schrieben es als eine Grundwahrheit auf ihre Häuser, daß man nicht einen Gott tragenden *(θεοφόρος)* Menschen, sondern einen fleischtragenden *(σαρκοφόρος)* Gott anbeten müsse; die Katholiken wurden von ihnen „Menschenanbeter" genannt.

Schon die **alexandrinische Synode** von 362 erhob sich gegen diese Irrlehre, ohne aber den Namen ihres Urhebers zu nennen, dessen Abgeordnete auch die Verdammung der Annahme eines „seelen- und geistlosen Leibes" unterschrieben, was ihrer Lehre nicht zuwider war, die ja eine menschliche Seele in Christus gelten ließ und auch einen Geist ihm zuschrieb, den göttlichen Logos. Papst Damasus verdammte auf einer **römischen Synode** 374 den Irrtum, was er dann 376, 380 und 382 wiederholte. Im Auftrag des Papstes sollte Hieronymus ein Symbolum anfertigen, das die zurückkehrenden Apollinaristen unterschreiben sollten. Eine antiochenische Synode vom Jahre 379 erneuerte die Verdammung. Seit 376 hatte Apollinaris erklärt, er werde mit niemand in Gemeinschaft bleiben, der da glaube, Christus habe einen menschlichen Geist angenommen. Seine Anhänger hießen auch **Synusiasten** und **Dimoiriten**; ihre Zahl mehrte sich rasch, und bereits begannen viele an der Menschwerdung des Logos überhaupt zu zweifeln[1]. Die Schriften des Häretikers wurden gierig gelesen und die von ihm gedichteten Lieder häufig statt der älteren Kirchengesänge gesungen. Derselbe weihte auch den Priester **Vitalis** zum Bischof von Antiochien, wodurch er die kirchliche Verwirrung daselbst noch bedeutend vermehrte, und stellte an verschiedenen Orten Bischöfe auf, die aber sämtlich abgesetzt wurden, wie Timotheus von Berytus durch Papst Damasus.

3. Im Jahre 381 berief Theodosius I. die Bischöfe seines Reiches zu einem großen **Konzil** nach **Konstantinopel** zur Befestigung des nicänischen Glaubens, zur Vereinigung der Halbarianer mit der Kirche und zur Regelung der Besetzung des Stuhles der Hauptstadt. Es waren hier 150 katholische Bischöfe des Orients vereinigt. Die hervorragendsten von ihnen waren: Meletius von Antiochien, der anfangs den Vorsitz führte, aber noch während des Konzils starb; Gregor von Nazianz, der mit Beseitigung des Zynikers Maximus als rechtmäßiger Bischof der Kaiserstadt anerkannt ward[2] und nach des Meletius Tod präsidierte, aber, sehr mißstimmt über die Haltung der meisten Bischöfe, besonders in Sachen der antiochenischen Spaltung, bald abdankte und an Nektarius, einem Laien, einen Nachfolger erhielt, der in der letzten Zeit der Synode vorstand; Gregor von Nyssa, des verstorbenen Basilius Bruder, der auf Meletius

---

[1] Bei Epiphanius heißen die Apollinaristen *Διμοιρῖται*, sonst auch *Συνουσιασταί* (wegen der *συνουσίωσις καὶ κρᾶσις τῆς θεότητος καὶ τοῦ σώματος*). Augustinus unterscheidet drei Richtungen: a) Christus hat gar keine menschliche Seele gehabt; b) er hatte die *ψυχή ζωτική*, nicht die *λογική*; c) sein Leib ward ein Teil seiner Gottheit (Polemianer).

[2] **Lübeck**, Die Weihe des Zynikers Maximus zum Bischof von Konstantinopel in ihrer Veranlassung dargestellt (Progr.), Fulda 1907.

eine glänzende Leichenrede hielt und großen Einfluß auf die Verhandlungen übte; sein Bruder Petrus von Sebaste, Amphilochius von Ikonium, Gelasius von Cäsarea in Palästina, sein Oheim Cyrillus von Jerusalem, Helladius, der Nachfolger des großen Basilius in Cäsarea, Eulogius von Edessa, Diodor von Tarsus, Acacius von Beröa; später kamen auch Ägypter und Illyrier, an deren Spitze Timotheus von Alexandrien und Ascholius von Thessalonich standen. Von den ebenfalls eingeladenen Macedonianern waren etwa 36 zugegen, meist vom Hellespont, darunter Eleusius von Cyzikus und Marcian von Lampsakus. Aber die Verhandlungen mit ihnen führten bei ihrem Widerstande gegen das Homousios zu keinem Ergebnis; dieselben verließen die Synode unter mehrfacher Verwahrung und suchten in Briefen gegen sie aufzureizen. Die versammelten Väter aber bestätigten feierlich das nicänische Glaubensbekenntnis, sprachen über Eudoxianer, Eunomianer, Sabellianer, Photinianer, Apollinaristen sowie über die Macedonianer das Anathem aus und erklärten: „Wir glauben an den Heiligen Geist, welcher herrscht und lebendig macht, der vom Vater ausgeht, der zugleich mit Vater und Sohn verehrt und verherrlicht wird, der gesprochen hat durch die Propheten" — welcher Zusatz nachher in der Kirche allgemeine Annahme fand und auf dem vierten ökumenischen Konzil wiederum gutgeheißen ward. Nur diese dogmatischen Beschlüsse — nicht die vier Kanones, die sich auch mit Fragen der hierarchischen Gewalt beschäftigten (can. 2 3) — wurden später vom Okzident angenommen. Auf den Wunsch der Synode gab Theodosius I. am 30. Juli 381 die kaiserliche Bestätigung und bedrohte die Widerspenstigen mit den Strafen der Ketzer[1]. Im Abendlande war man mit manchen Maßnahmen anfangs unzufrieden, wie mit der Absetzung des vom Alexandriner Petrus eingesetzten Maximus und dem Verfahren in Sachen der antiochenischen Kirche. Als die meisten der 381 in Byzanz versammelten Bischöfe 382 abermals dort zusammentraten, erhielten sie ein abendländisches Synodalschreiben mit der Einladung zu einer großen Synode in Rom. Sie hielten die Entfernung so vieler Prälaten damals für gefährlich, ordneten daher drei Bischöfe als Gesandte nach Rom ab und erklärten sich auch gegen die dort verdammten Irrlehren. Papst Damasus soll, nach einer Mitteilung des Photius, die Beschlüsse des Konzils bestätigt haben; allein dies geht aus dem

---

[1] Hefele a. a. O. II 1 ff. Dem Konzil gehören nur vier Kanones an, die can. 5 und 6 dem Partikularkonzil von 382, can. 7 (Kirchenpraxis bei der Aufnahme von Häretikern) erst dem 5. Jahrhundert. Die Authentie des Symbolums bekämpfte A. Vincenzi (De processione Spiritus S. ex Patre Filioque adv. Graecos, Romae 1878, 78 f). Die Zahl der Bischöfe wird auf 150, von andern (mit Einrechnung der Macedonianer) auf 180 angegeben (Theodoret. a. a. O. 5, 7 f. Socr. a. a. O. 5, 8. Sozom. a. a. O. 7, 7 f. Niceph. Call. a. a. O. 12, 13. Marcellinus Comes, Chron. zu Prosp. Aquit., Chron. a. 381. Conc. Chalced. act. 5). Die Synode stellte kein eigenes Glaubensbekenntnis auf; das sog. Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum findet sich schon in dem um 374 verfaßten Ancoratus des hl. Epiphanius. Seit dem Konzil von Chalcedon (451) wurde es im Orient allgemein als Taufbekenntnis eingeführt. Vgl. Kunze, Das nicänisch-konstantinopolitanische Symbolum, in Studien zur Gesch. der Theol. und Kirche III, 3, Leipzig 1898; Markus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis. Leipzig 1895. Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum[10] 37 f. Bethune-Baker, The Meaning of Homousios in the „Constantinopolitan Creed", in Texts and Studies VII, 1, Cambridge 1901.

Texte bei Photius nicht mit Sicherheit hervor und ist auch nicht begründet. Erst später, vom 6. Jahrhundert an, ward in der Kirche das ursprünglich morgenländische Generalkonzil als das zweite allgemeine anerkannt[1]. Die Anerkennung bezog sich jedoch bloß auf die dogmatischen Bestimmungen der Synode.

Die Trinitätslehre war damit in ihrer Formulierung zu einem vorläufigen Abschlusse gekommen. Es stand fest die Lehre von einem Gott in drei Personen von ganz gleichem Wesen, Vater, Sohn und Heiliger Geist; es war ebenso anerkannt, daß der Vater das Prinzip (der Seinsgrund) der zwei andern Personen ist, die von ihm den Ursprung haben, daß die Mt 28, 19 verzeichnete Ordnung der drei Personen festzuhalten ist, die aber keine Verschiedenheit der Macht und Größe begründet, sondern nur eine Reihenfolge in Ansehung des Ursprungs, insofern der Vater vor dem Sohne, dieser vor dem Geiste gedacht werden muß. Diese nachher im sog. Athanasianischen Symbolum[2] zugleich mit der Lehre von der Menschwerdung des Sohnes genau entwickelte Lehre haben die Kirchenväter des 4. und 5. Jahrhunderts eingehend aus der Offenbarung mit Zuhilfenahme menschlicher Verdeutlichungsversuche begründet. Im Vater sah die Schule des Augustinus das göttliche Sein und Leben, im Sohne das göttliche Erkennen und Denken, im Geiste das Wollen und Lieben; im Menschen fand sie die Abbilder der göttlichen Dreieinigkeit. Daß der Geist als Liebe und gemeinsame Gabe vom Vater und vom Sohne ausgehe, ward im Abendlande klar erkannt, im Morgenlande nur von wenigen bestritten, da die Väter meistens lehrten, er habe das Sein durch den Sohn, empfange von diesem das Wissen, sei Geist des Sohnes ebenso wie des Vaters. Dem Apollinarismus gegenüber wurde die kirchliche Lehre von der Annahme der ganzen Menschennatur durch Christus festgestellt.

4. Theodosius I. untersagte 388 den Apollinaristen das Anstellen von Bischöfen und Geistlichen, das Wohnen in den Städten und die Abhaltung

[1] Über die Bestätigung der Synode durch Papst Damasus vgl. Phot., Ep. ad Mich. Bulg. n. 9. Über die Gesandtschaft in Rom für Nektarius vgl. Bonifac. I, Ep. 15 ad Episc. Maced. n. 6, ed. Coustant, Epist. Rom. Pont. 1042 f. Über den ökumenischen Charakter des Konzils von 381 s. Hefele a. a. O. II 30—32; Kneller (oben S. 387).

[2] Über das sog. Athanasianische Symbolum Quicumque vgl. Opp. Athan. bei Migne, Patr. gr. 28, 1567—1604, woselbst die verschiedenen Übersetzungen und Formen. Denzinger-Bannwart, Enchiridion[10] 17 f. Man findet es erwähnt im Conc. Tolet. IV (633) can. 1. Überhaupt soll es in Spanien im 6. Jahrhundert aufgekommen sein, eine Ansicht, die besonders von Künstle (Antipriscilliana, Freiburg 1905) vertreten wird (das Athanasianum „die vollreife Frucht der spanischen Theologie des 5. Jahrhunderts"). Morin hat in mehreren Artikeln (zuletzt in Revue Bénéd. 1901, 337 ff) die Frage behandelt und verschiedene Hypothesen aufgestellt (vgl. Künstle in Theol. Revue 1906, Nr 7). Daß es längst vor 794 verfaßt war, kann niemand bestreiten. Burn (The Athanasian Creed and its early Commentaries, Cambridge 1896) und Ommaney (A critical Dissertation on the Athanasian Creed, Oxford 1897; 2. Ed. 1905) suchen den Verfasser in Lerin. Zuletzt hat Brewer (Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des hl. Ambrosius, in Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengesch. IX, 2, Paderborn 1909) die Frage behandelt und sucht den großen Bischof von Mailand als Verfasser zu erweisen. Vgl. dazu Morin, L'origine du symbole d'Athanase, in Journ. of Theol. Stud. 1911, 161—190.

von Zusammenkünften. Apollinaris starb vor 392 in hohem Alter und erlebte noch den fast gänzlichen Untergang seiner in Syrien und Kleinasien anfangs nicht unbeträchtlichen Partei. Um 426 erbaten und erhielten einige Reste der Sekte in Antiochien von Bischof Theodotus die Wiederaufnahme in die Kirche. Einige sollen aber den Irrtum insgeheim behalten und noch andere dafür gewonnen haben; sie verloren sich dann in der großen (monophysitischen) Partei, welche nur die göttliche Natur Christi annahm, mit der sich der menschliche Leib zu einem Ganzen vereinigt habe[1].

Gegen die Irrlehre der Apollinaristen machten die Kirchenväter besonders folgendes geltend: 1) Christus hat das angenommen, was er erlösen wollte. Da er nun nicht bloß den Leib, sondern auch den Geist des Menschen erlösen wollte, so nahm er auch den menschlichen Geist an. Ja ohne die Annahme des letzteren ist überhaupt keine Erlösung mehr denkbar. 2) Christus war betrübt und ängstlich; er betete; das konnte nicht der Fall sein, wenn ihm der Geist oder die vernünftige Seele des Menschen abging. Ohne diese ist Christus kein wahrer Mensch, es gibt dann keine Menschwerdung, keinen Gottmenschen. War Christus nicht vollkommener Mensch mit einer vernünftigen Seele, so kann er als uns ungleichartig auch kein Vorbild des heiligen Lebens für uns sein. 3) Sagt man, mit dem menschlichen Geiste könne die Unsündlichkeit Christi nicht bestehen, so setzt man die Sünde als etwas Notwendiges in die menschliche Natur, was Manichäismus ist. Die Schrift lehrt ausdrücklich, daß Christus in allem Mensch war bis auf die Sünde; nur die Sünde dürfen wir ausnehmen, nicht aber die geistigen Vermögen des Menschen, die ihm die Schrift beilegt, wenn sie ihn als gehorsam bis zum Tode, als fürsprechend für alle darstellt.

6. Die Kirchen im Orient während des arianischen Streites. Bedeutende Bischöfe und kirchliche Lehrer; das Schisma in Antiochien; lokale häretische Erscheinungen.

Der arianische Streit, so schlimme Früchte derselbe auch zeitigte, ist trotzdem ein Beweis dafür, daß der christlichen Bewegung in weiten Kreisen ein reges Interesse entgegengebracht wurde. Derselbe veranlaßte die Verteidiger der überlieferten Glaubenswahrheit, alle Energie und alle Geisteskraft einzusetzen zur Abwehr der Häresie, und dies konnte auf das kirchliche Leben nur fördernd einwirken. Wir finden in der Tat im Laufe des 4. Jahrhunderts eine große Zahl hervorragender kirchlicher Männer, die sowohl auf dem praktischen Gebiete der Seelsorge wie in der kirchlichen Wissenschaft Tüchtiges leisteten. Die meisten derselben, besonders im Orient, waren in den arianischen Streit verflochten und sind in der Darstellung desselben bereits gewürdigt worden.

1. Unter den Bischöfen Ägyptens[2] ragt vor allen andern der hl. Athanasius hervor, der geistige Führer der rechtgläubigen Katholiken, in dessen Leben sich die Schicksale der Orthodoxie im Kampfe gegen den

---

[1] Cod. Theod. 16, 5, 14 (a. 388).

[2] Butcher, The Story of the Church of Egypt, 2 Bde, London 1897. Ermoni, Les évêchés de l'Egypte chrétienne, in Revue de l'Orient chrétien 1900, 637 ff. History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Arabic Text ed. by B. Evetts, Bd II (Patrol. Orientalis), Paris 1906. Seymour de Ricci, La chronologie des premiers patriarches d'Alexandrie, in Revue archéol., 4e sér. VII (1906) 320 ff.

Arianismus gleichsam verkörperten. Auch seine schriftstellerische Tätigkeit ist in erster Linie der Bekämpfung der arianischen Häresie und der Entwicklung der Lehre von der Trinität im Anschluß an die nicänische Definition gewidmet. In seiner Jugend (vor 319) hatte Athanasius längere Zeit als Aszet in der Wüste unter Leitung des großen Anachoretenvaters Antonius zugebracht. Er behielt sein ganzes Leben hindurch eine große Hochschätzung für die Mönche und verfaßte eine Biographie des hl. Antonius. Außerdem besitzen wir von ihm zwei apologetische Abhandlungen, die ältesten unter seinen Werken, sowie exegetische Traktate und mehrere von den Festbriefen, mit denen er den Bischöfen seines Metropolitansprengels jährlich den Tag des Osterfestes und den Beginn des großen Fastens mitteilte[1]. Nachfolger des am 2. Mai 373 verstorbenen Athanasius wurde Petrus (II.), der noch viel von den Arianern zu leiden, jedoch die große Mehrheit der christlichen Bevölkerung auf seiner Seite hatte; der arianische Bischof Lucius wurde aus der Stadt vertrieben. Der folgende Bischof, Timotheus (381—385), nahm am zweiten allgemeinen Konzil in Konstantinopel teil und vertrat längere Zeit die Sache seines Landsmannes Maximus, der in unrechtmäßiger Weise zum Bischof der orientalischen Hauptstadt gemacht worden war. In dieser Zeit begann sich, durch das Bestreben der Bischöfe von Konstantinopel, von der Unterordnung gegenüber dem alexandrinischen Patriarchen sich freizumachen und, mit Unterstützung des kaiserlichen Hofes, womöglich den ersten Rang unter allen Bischöfen des oströmischen Reiches zu erlangen, eine Spannung zwischen Konstantinopel und Alexandrien zu entwickeln, die später noch öfter schlimme Folgen zeitigte. Schon unter dem Nachfolger des Timotheus, Theophilus, traten dieselben in dem Verhalten hervor, das er in dem Origenistenstreit gegenüber dem hl. Johannes Chrysostomus einnahm.

Vorsteher der Katechetenschule in Alexandrien war während mehr als der Hälfte des 4. Jahrhunderts Didymus der Blinde (geb. um 310, † um 395). Von seinem vierten oder fünften Jahre an blind, vermochte er dennoch so ausgedehnte Kenntnisse sich anzueignen, daß er Lehrer der Katechetenschule wurde und einen großen wissenschaftlichen Ruf erlangte, der selbst Abendländer (Hieronymus, Rufinus) bewog, seine Schüler zu werden. Seine Lehranschauungen standen ganz unter dem Einflusse seines großen Vorgängers Origenes, und so war der später ausbrechende Kampf gegen verschiedene origenistische Ansichten auch gegen ihn gerichtet. Im arianischen Streit stand er auf der Seite des hl. Athanasius und verfaßte eine Schrift über die Trinität sowie eine Abhandlung über den Heiligen Geist. Außerdem sind Fragmente seiner zahlreichen exegetischen Kommentare erhalten[2].

Die traurigen Wirren des Arianismus riefen die Meinung hervor, es komme überhaupt nicht auf die Glaubenslehren an, sondern auf das praktische christliche Leben allein, und man müsse Gemeinschaft halten mit allen, welche Christus als den von der Jungfrau Geborenen anrufen. So behauptete Rhetorius,

---

[1] Außer den oben S. 382 f erwähnten Monographien vgl. über die literarische Tätigkeit des hl. Athanasius Bardenhewer, Patrologie³ 210 ff.

[2] Bardenhewer a. a. O. 225 ff. Leipoldt, Didymus der Blinde von Alexandria, in Texte und Untersuch. XXIX, 3, Leipzig 1905. Bardy, Didyme l'aveugle, Paris 1910 (Études de theol. histor., Fasz. I). Vgl. unten Abschn. 2, § 1.

ein Ägypter, alle Häretiker hätten auf ihre Weise recht; andere vertraten die Gleichgültigkeit aller Glaubenssätze [1].

2. In Palästina gewann die Kirche von Jerusalem von der Zeit Konstantins an eine größere Bedeutung, seitdem an den heiligen Stätten prächtige Kirchen gebaut worden waren und zahlreiche Mönche und Nonnen in der Stadt und in der Umgebung sich in Klöstern angesiedelt hatten. Aus weiter Ferne kamen Pilger in das Heilige Land, um die durch die Propheten des Alten Bundes und besonders durch Christus den Herrn geheiligten Orte zu besuchen und zu verehren [2]. Das Konzil von Nicäa bestätigte dem Bischof von Jerusalem einen besondern Vorrang der Ehre, wobei es jedoch die Metropolitanrechte des Bischofs von Cäsarea gewahrt wissen wollte [3]. Der bedeutendste Bischof von Jerusalem in dieser Zeit war der hl. Cyrillus, der von 348 bis 386 die dortige Kirche leitete. Anfänglich zu der homöusianischen Mittelpartei gehörend, schloß er sich wie so viele andere orientalische Prälaten der nicänischen Definition an und hatte nun von den Arianern manches zu erdulden; dreimal wurde er von seinem Sitze vertrieben und in die Verbannung geführt; bei diesen Kämpfen spielte auch die Rivalität des Metropoliten von Cäsarea gegen Jerusalem eine Rolle. Wir besitzen von Cyrillus 24 Katechesen, von denen die 19 ersten der Vorbereitung der Katechumenen auf die heilige Taufe gewidmet sind, während die fünf andern (mystagogische) in der Woche nach Ostern gehalten wurden und die Erklärung der feierlichen Aufnahme in die Kirche (Taufe, Firmung, Eucharistie) enthalten [4]. Auf Cyrill folgte Hilarion, dessen Nachfolger Johannes († 417) in den Origenistenstreit hineingezogen wurde.

Auf dem palästinensischen Metropolitansitz Cäsarea trafen wir beim Ausbruch des arianischen Streites Eusebius, der in den dogmatischen Wirren bis zu seinem Tode (340) eine hervorragende Rolle spielte, aber stets jenen Mangel an Einsicht über die Tragweite des Arianismus, jene Charakterschwäche und jenes Schwanken zeigte, die sich bereits in seiner Haltung auf dem nicänischen Konzil und in der ersten Zeit nach demselben offenbarten. In enger Beziehung zu Konstantin d. Gr. stehend, genoß er die Gunst seines kaiserlichen Freundes in hohem Maße; er seinerseits fühlte sich verpflichtet, den Kaiser in seinen historischen Schriften so zu schildern, daß wir den Verfasser in den betreffenden Partien mehr als Panegyriker denn als Geschichtschreiber beurteilen müssen. Die Hauptbedeutung des Eusebius als kirchlichen Schriftstellers liegt auf dem Gebiete der Kirchengeschichte [5]. Auch seine apologetischen Werke ge-

---

[1] Philastr., De haer. c. 91. August., De haer. c. 72; De praedestin. c. 72. Theodoret., Comm. in Philipp. 1, 18 (Migne, Patr. gr. 82, 564).

[2] Itinera Hierosolymitana saec. IV—VIII, ed. P. Geyer (Corp. script. eccles. lat. XXXIX), Vindob. 1898. Der wichtigste Bericht, die Peregrinatio ad loca sancta (etwa 380—390), hat wohl die spanische Äbtissin Ätheria zur Verfasserin. Vgl. Bardenhewer, Patrologie³ 368 f.

[3] Can. 7; vgl. Hefele, Konziliengesch. I² 403 ff. Papadopoulos, *Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων*, Ierusalem 1910.

[4] Bardenhewer a. a. O. 283 ff. Cyrill. Hier., Catech., ed. Touttée, Par. 1720 (Migne, Patr. gr. Bd 33); edd. Reischl et Rupp, 2 Bde, Monaci 1848—1860.

[5] Siehe Einleitung S. 21 f.

hören zu den besten Schriften, die damals zur Verteidigung des Christentums verfaßt wurden; in seinen exegetischen Kommentaren schloß er sich hauptsächlich an Origenes an[1]. Sein Nachfolger Acacius war Arianer und trat als solcher gegen den hl. Cyrill von Jerusalem auf, dessen Metropolit er nach der damaligen Verfassung der griechischen Kirche war.

In den Provinzen von Syrien und Ägypten breitete sich im 4. Jahrhundert der Manichäismus weiter aus, besonders in den gebildeteren Kreisen, weil diese Irrlehre, deren Anhänger mehr als eine Gesellschaft von Eingeweihten auftraten, ähnlich wie früher die Gnostiker, der rationalistischen Richtung, die vielfach in den höheren Schulen gefördert wurde, entgegenkam. Mehrere kirchliche Vorsteher sahen sich veranlaßt, in eigenen Schriften die manichäische Irrlehre zu bekämpfen; so die Bischöfe Serapion von Thmuis in Ägypten, Alexander von Lykopolis in der Thebais, Titus von Bostra in Arabien[2].

In Arabien kamen in Bezug auf die Würde und die Stellung der Gottesmutter Maria zwei entgegengesetzte falsche Ansichten auf. Aus dem Kreise der Apollinaristen sollen die Antidikomarianiten hervorgegangen sein, welche die immerwährende Jungfrauschaft Mariens bestritten und behaupteten, daß sie nach der Geburt Jesu noch mit Joseph Kinder erzeugt habe. Gegen sie richtete der hl. Epiphanius ein Widerlegungsschreiben. Dieselben stehen in schroffem Gegensatze zu einem andern Extrem, die Kollyridianerinnen, die sich ebenfalls in Arabien fanden. Es waren Frauen, die aus Thrakien kamen, zu Ehren Mariens, der sie göttliche Ehren erwiesen, eigene Versammlungen hielten und sich als ihre Priesterinnen betrachteten. An einem bestimmten Festtage trugen sie auf einem Wagen, wie ihn die Heiden bei ihren religiösen Umzügen gebrauchten, der Maria geweihte Brotkuchen (*κολλυρίδες, κολλύρα,* daher der Name) herum, brachten ihr solche als Opfer dar und genossen sie dann selbst — indem sie so gewissermaßen eine marianische Liturgie feierten, die aber ganz nach heidnischer Art gestaltet war und an die Thesmophorien zu Ehren der Ceres erinnerte[3]. Nach ihrer Verurteilung durch die Kirche, welche die innigste Verehrung, aber nie die Anbetung der Mutter des Herrn gestattete, gingen sie spurlos unter.

3. Die Insel Cypern, die ein unabhängiger (autokephaler) Metropolitansprengel wurde, hatte unter ihren Erzbischöfen in Konstantia (Salamis) in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts den hl. Epiphanius. Von Jugend

---

[1] Bardenhewer a. a. O. 275 ff. Euseb., Opp., ed. Migne, Patr. gr. Bd 19 bis 24; neueste Ausgabe in „Die griech. christl. Schriftsteller der drei ersten Jahrh.", bis jetzt 6 Bde, Leipzig 1902 ff.

[2] Bardenhewer a. a. O. 224 f (Serapion), 225 (Alexander), 283 (Titus). Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio, ed. Brinkmann, Lips. 1895. Brinkmann, Die Streitschrift des Serapion von Thmuis gegen die Manichäer, in Sitzungsber. d. preuß. Akad. d. Wissensch. in Berlin 1894, 479—491. Sehr wichtig für die Geschichte der Liturgie ist das 1894 veröffentlichte Euchologium des Serapion von Thmuis, eine Sammlung von 30 liturgischen Gebeten, herausgeg. von Wobbermin in Texte und Untersuchungen XVII, 3, Leipzig 1898; von Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum II, Paderb. 1905, 158 ff.

[3] Epiph., Haer. 77, 25 f; 78, 1 f 23; 79, 1 f. Wernsdorf, Diss. de Collyr. secta, Vitemb. 1745. Münter, Comm. de Collyr. (Miscell. Hafnens. II, Fasz. 1).

auf hatte er sich dem aszetischen Leben gewidmet und um 335, im Alter von etwa 20 Jahren, bei seiner Heimat Eleutheropolis in Palästina ein Kloster für Mönche gegründet, dem er bis zum Jahre 367 vorstand. Dann veranlaßte der Ruf seiner Heiligkeit und seiner Gelehrsamkeit die Christengemeinde von Konstantia, ihn zu ihrem Bischof und dadurch zum Metropoliten von Cypern zu wählen. Er war in seinem Leben ein strenger Aszet und ein warmer Beschützer der Mönche, in seiner theologischen Richtung ein eifriger Vertreter der Orthodoxie; doch fehlte es ihm, trotz seiner bedeutenden Kenntnisse, an Schärfe des Urteils und an Klugheit, so daß er sich in der Opposition gegen den Origenismus zu ungehörigen Schritten hinreißen ließ (unten Abschn. II, § 2). Er starb im Jahre 403, auf dem Rückwege von Konstantinopel nach Cypern. Seine literarische Tätigkeit war hauptsächlich der Bekämpfung der Häresie gewidmet; die Darlegung der wahren Lehre von der Trinität bildet den Gegenstand seiner Schrift „Der Festgeankerte", während er in dem „Arzneikasten" betitelten Werke eine Darstellung und Widerlegung von 80 Häresien (daher gewöhnlich Haereses zitiert) bietet. Außerdem besitzen wir von ihm einige Abhandlungen exegetischen Inhalts[1].

4. Schwer heimgesucht von den arianischen Wirren war die alte kirchliche Metropole des Orients, Antiochien[2]. Der Patriarch Eustathius, ein treuer Anhänger und standhafter Verteidiger der nicänischen Glaubensdefinition, wurde 330 von der arianischen Partei der Eusebianer abgesetzt und verbannt; an seine Stelle ward ein Arianer auf den bischöflichen Stuhl erhoben, dem andere arianische Bischöfe folgten. Allein die katholischen Anhänger des seiner Würde entsetzten Bischofs bildeten in Antiochien eine eigene Gemeinde unter Leitung des Presbyters Paulinus und hielten sich von den arianischen Bischöfen ferne[3]. Als 360 der arianische Bischof Eudoxius auf den Stuhl von Byzanz überging, ward nach langem Streite Meletius, bisher Bischof von Sebaste in Armenien, auf den antiochenischen Stuhl erhoben (361). Aber da Meletius, ein dem nicänischen Bekenntnis nahestehender Homöusianer, die volle Gottheit Christi und des Logos bekannte und ganz in katholischem Sinne predigte, wurde er nach Melitene in Armenien verbannt, und der Arianer Euzoius kam an seine Stelle. Daher gab es in Antiochien drei Parteien: Eustathianer, Meletianer, Arianer. Leicht hätten die beiden ersteren Parteien vereinigt werden können; statt dessen aber wurde von Lucifer von Cagliari, der zur Friedensvermittlung gekommen, dazu aber ganz untauglich war, im Jahre 361 der Priester Paulinus zum Bischofe geweiht und dadurch die Spaltung vergrößert. Die Alexandriner und Okzidentalen waren meist für Paulinus, während die katholischen Orientalen sich für Meletius erklärten. Die Meletianer lehrten drei Hypostasen in der Gottheit, die Eustathianer, die dieses Wort für „Wesen, Natur" nahmen, nur eine. Im Jahre 378 vereinigten sich die

---

[1] Bardenhewer a. a. O. 288 ff. Epiph., Opp. ed. Dindorf, 5 Bde, Lips. 1859—1862. Hacket, History of the Orthodox Church of Cyprus, London 1901.

[2] Treppner, Das Patriarchat von Antiochien von seinem Entstehen bis zum Ephesinum 431, Mainz 1891. Cavallera, Le schisme d'Antioche au IVe et Ve siècle, Paris 1905.

[3] Bardenhewer a. a. O. 273 f.

beiden katholischen Parteien dahin, daß der Überlebende, sei es Meletius oder Paulinus, als alleiniger Bischof der antiochenischen Katholiken anerkannt werden sollte. Allein als Meletius 381 zu Konstantinopel starb, ward zum großen Verdruß des Gregor von Nazianz, der die Spaltung sehnlichst beseitigt zu sehen wünschte, der antiochenische Priester Flavian von der meletianischen Partei gewählt und von der versammelten Synode bestätigt. Ebenso wählten dann die Anhänger des Paulinus nach dessen Tod 388 den Evagrius zu ihrem Bischof. Doch brachte es Flavian dahin, daß dem Evagrius († 392) kein Nachfolger gegeben wurde, und 398 erlangte er auch unter Vermittlung des Johannes Chrysostomus und des Theophilus von Alexandrien durch eine Gesandtschaft nach Rom, an deren Spitze Bischof Acacius von Beröa stand, die Anerkennung des römischen Stuhles. Dennoch beharrte ein Teil der Eustathianer in der Trennung bis 415. Da zog Bischof Alexander mit seiner ganzen Gemeinde an einem Festtage in deren Kirche und wohnte ihrem Gottesdienste bei; alle stimmten zusammen in Gebet und Gesang. So ward endlich nach einer Trennung von 85 Jahren die Einheit in der antiochenischen Kirche wiederhergestellt [1].

Die vom Priester Lucian [2] begründete theologische Schule von Antiochien erhielt sich im Laufe des 4. Jahrhunderts und gewann immer mehr an Bedeutung, trotzdem gerade die Trinitätslehre des Lucian einen Hauptanstoß zur arianischen Häresie gegeben hatte. Mehrere Bischöfe von Antiochien, wie Eustathius, Meletius, Flavian, waren vor ihrer Erhebung zum Episkopat als Lehrer an der Katechetenschule tätig gewesen. Die Blütezeit der Schule begann mit Diodor, der 378 zum Bischof von Tarsus in Kilikien geweiht wurde, nachdem er mehrere Jahre als Lehrer in Antiochien gewirkt hatte, wo er hauptsächlich die nüchterne, grammatisch-logische Interpretationsweise in den exegetischen Studien begründete. Dabei unterschied er scharf zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Christus, so daß die Einheit der Person des Gottmenschen gefährdet wurde. Seine berühmtesten Schüler waren Theodor von Mopsuestia und Johannes Chrysostomus [3].

5. In Kleinasien [4] hatte, durch die Tätigkeit des Bischofs Eusebius von Nikomedien, des eifrigsten Gegners der nicänischen Glaubensentscheidung, der Arianismus in seinen verschiedenen Schattierungen eine weite Verbreitung gefunden. Aber auch hier trat seit der Mitte des 4. Jahrhunderts eine be-

---

[1] Socr., Hist. eccles. 2, 43 f; 3, 9 25; 5, 5 9 f 15. Sozom., Hist. eccles. 4, 25; 7, 3 10 f; 8, 3. Philostorg., Hist. eccles. 5, 7. Epiph., Haer. 73, n. 28 f. Theodoret., Hist. eccles. 3, 2 8; 5, 23 35. Greg. Naz., Carmen de vita sua, v. 1590 ff. Ambros., Ep. 56.

[2] Siehe oben S. 328.

[3] Bardenhewer a. a. O. 291 ff. Die Fragmente Diodors bei Migne, Patr. gr. 33, 1579 ff. Gegen die Ansicht Harnacks, der vier pseudo-justinische Schriften dem Diodor zuschreiben wollte (Texte und Untersuchungen, N. F. VI, 4, Leipzig 1901), vgl. Funk in Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen III, Paderborn 1907, 322 ff. Über Diodors Lehre: Ermoni, Diodore de Tarse et son rôle doctrinal, in Le Muséon, nouv. sér. II (1901) 424 ff.

[4] Ramsay, Cities and Bishoprics of Phrygia I, Oxford 1895; Studies in the History and Art of the Eastern Provincees of the Roman Empire, London 1906.

deutende Wendung zum Besseren ein, die in erster Linie gefördert wurde durch die drei großen Lehrer aus Kappadokien, Basilius von Cäsarea, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz. Basilius (geb. um 330) und sein jüngerer Bruder Gregor entstammten einer Familie, in der sich die Überlieferung der vorkonstantinischen Zeit durch die Großmutter Makrina, die noch vom hl. Gregor Thaumaturgus unterrichtet worden war, lebendig erhalten hatte. Von den vier Söhnen von Makrinas Sohn Basilius wurden drei Bischöfe: Basilius, der des Vaters Namen trug, in Cäsarea (370), Gregor in Nyssa (371) und Petrus in Sebaste. Die beiden ersteren wurden mit ihrem gemeinsamen Freund Gregor von Nazianz (371 zum Bischof von Sasima geweiht) die hervorragendsten Vertreter der orthodoxen Theologie in Kleinasien zur Zeit des Kaisers Valens, und besonders Gregor von Nyssa hatte viele Unbilden von seinen arianischen Gegnern zu ertragen. Basilius wirkte hauptsächlich durch persönliche Tätigkeit in der praktischen Leitung seiner Kirche und des Metropolitansprengels von Cäsarea. Allein auch als theologischer Schriftsteller zeichnete er sich aus, sowohl durch seine Werke gegen die Arianer („Gegen Eunomius“, „Über den Heiligen Geist“) als auch durch exegetische Schriften. Um die obschwebenden Mißverständnisse zwischen den Homöusianern, welche sich dem Nicänum anschlossen, und den streng nicänischen Abendländern zu heben, trat er mit Papst Damasus in Korrespondenz. Das Mönchtum hatte an ihm einen eifrigen Förderer, und durch seine aszetischen Schriften griff er nachdrucksvoll in die Entwicklung des orientalischen Klosterlebens ein († 379)[1]. Sein Bruder Gregor von Nyssa war der vielseitigste kirchliche Schriftsteller jener Zeit in der griechischen Kirche; die größte Bedeutung haben jedoch seine zahlreichen dogmatischen Abhandlungen, in welchen er durch tiefe philosophische Erörterungen das Geheimnis der heiligen Dreifaltigkeit zu erklären und das richtige Verständnis der kirchlichen Lehre über dasselbe zu vermitteln sucht. Auf dem Konzil von Konstantinopel übte er wegen seiner großen Gelehrsamkeit einen maßgebenden Einfluß aus. In seinen weniger originellen exegetischen Arbeiten zeigt er sich stark beeinflußt von Origenes und der alexandrinischen Schulrichtung († nach 394)[2]. Gregor von Nazianz, Jugendfreund des hl. Basilius, mit dem er zusammen in Athen auf der Rhetorenschule weilte, trat hauptsächlich

---

[1] Bardenhewer a. a. O. 241 ff. Basil. Caes., Opp. ed. Migne, Patr. gr. Bd 29—32. Allard, Saint Basile („Les Saints“)[4], Paris 1903. Schäfer, Basilius' d. Gr. Beziehungen zum Abendlande, Münster 1909. Funk, Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilius' d. Gr. gegen Eunomius, in Kirchengeschichtl. Abhandl. II (1899) 291—329; vgl. S. 251—253. Loofs, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriefe, Halle 1898. Funk, Zur Geschichte der zwei letzten Bücher der Schrift Basilius' d. Gr. gegen Eunomius, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1901, 113—117.

[2] Bardenhewer a. a. O. 256 ff. Greg. Nyss., Opp. ed. Migne, Patr. gr. Bd 44—46. Burkhard, Greg. Nyss. (Nemesii Emeseni) *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* liber (Programm des Gymnasiums im 12. Bezirk zu Wien, 1896). Meyer, Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa, Leipzig 1894. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, Münster 1896. Vollert, Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen, Leipzig 1897. H. Koch, Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1898, 397—420. Aufhauser, Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa, München 1910.

hervor seit dem Jahre 379, in welchem er nach Konstantinopel berufen wurde, um die Leitung der kleinen Schar von rechtgläubigen Christen zu übernehmen und für die Ordnung der im arianischen Streite arg zerrütteten kirchlichen Verhältnisse zu wirken. Die herrlichen Reden, die er dort zur Verteidigung und Erklärung des wahren Glaubens über Gott und die Trinität hielt, trugen ihm den Beinamen „der Theologe" ein. Anfang 381 übergab der Kaiser Theodosius den Katholiken die Hauptkirche der Stadt, und der Einfluß der Arianer begann zu sinken. Man drang in Gregor, seinen bischöflichen Sitz von Sasima, wohin er sich wohl nie begeben hatte, mit demjenigen der Hauptstadt zu vertauschen; allein er widersetzte sich entschieden, und dies benutzte ein zynischer Philosoph aus Ägypten, Maximus, um sich heimlich von einigen Anhängern zum Bischofe wählen und weihen zu lassen[1]. Das Konzil von Konstantinopel 381 erklärte die Wahl des Maximus für ungültig und erhob Gregor zum Bischof der Hauptstadt. Als von seiten der ägyptischen Bischöfe später Einwände dagegen erhoben wurden und andere Schwierigkeiten entstanden, dankte Gregor ab und verließ Konstantinopel. Von jetzt an lebte er zurückgezogen bei Nazianz und widmete seine Zeit aszetischen Übungen und schriftstellerischen Arbeiten; besonders zahlreiche Gedichte sind in dieser Zeit entstanden († 389 oder 390). Für die Dogmengeschichte wichtig sind seine gehaltvollen und formvollendeten theologischen Reden[2]. Ein Zeitgenosse der großen Kappadokier, der gleichfalls an den kirchlichen Angelegenheiten regen Anteil nahm, war der Bischof Amphilochius von Ikonium († nach 394). Außer einem Synodalschreiben über den Heiligen Geist ist keines von seinen literarischen Produkten erhalten[3].

Längere Zeit hindurch war der hl. Basilius in enger Freundschaft verbunden mit Eustathius, Bischof von Sebaste in der römischen Provinz Armenien; später jedoch verfeindete er sich mit ihm, als derselbe Führer der Pneumatomachen in Kleinasien geworden war. Die engen Beziehungen zwischen den beiden Männern waren hauptsächlich dadurch begründet worden, daß Eustathius als strenger Aszet lebte und das Mönchtum in der römischen Provinz Armenien, in Paphlagonien und Pontus einführte. Die Schüler des Eustathius jedoch (Eustathianer), wenn nicht schon dieser selbst, gingen vielfach in ihren aszetischen Bestrebungen zu weit und gefährdeten geradezu die geordnete kirchliche Disziplin. Sie mieden den Gottesdienst der verheirateten Priester, da sie die Ehe verwarfen; sie fasteten an den Sonntagen, während sie die kirchlichen Fastenzeiten nicht hielten; Frauen sollten Männerkleider tragen; ihren Zusammenkünften schrieben sie eine besondere Heiligkeit zu, welche sie den

---

[1] S. oben S. 423 A. 2.

[2] Bardenhewer a. a. O. 249 ff. Greg. Naz., Opp. bei Migne, Patr. gr. Bd 35—38. Asmus, Gregor von Nazianz und sein Verhältnis zum Kynismus, in Theol. Studien und Kritiken 1894, 314—339. Hümmer, Des hl. Gregor von Nazianz Lehre von der Gnade, Kempten 1890. Über die Bischöfe von Konstantinopel vgl. Fischer, De patriarchar. Const. catalogis et de chronologia octo prior. patr., Ienae 1885.

[3] Bardenhewer a. a. O. 266 ff. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadokiern, Tübingen 1904.

kirchlichen gottesdienstlichen Versammlungen absprachen[1]. In einzelnen dieser Auswüchse begegneten sie sich mit einer andern häretischen Bewegung in Kleinasien, den Apostolikern, die nach Art der Enkratiten die Ehe und das Eigentum verwarfen und apokryphe Schriften der Apostel Andreas und Thomas benutzten[2]. Gegen die Eustathianer erließ die Synode von Gangra (zwischen 360 und 380) 20 Kanones, in denen die antikirchlichen Auswüchse der aszetischen Richtung jener Sekte verurteilt wurden[3].

Ein früherer Gefährte des Eustathius, der Priester Aërius von Sebaste, ging zu dem strengen Arianismus über und zerfiel gänzlich mit seinem Bischof, der zu den Homöusianern gehörte und sich der nicänischen Definition ziemlich angeschlossen hatte. Auch gegen die aszetischen Bestrebungen des Bischofs erhob sich Aërius, der eine Sekte stiftete (Aërianer), deren Anhänger ihre Versammlungen auf Bergen und in Wäldern abhielten, die Bischöfe und Priester für völlig gleich erklärten, die Osterfeier als jüdischen Aberglauben tadelten. Sie verwarfen die von der Kirche vorgeschriebenen Fasten und leugneten, daß durch Gebete und gute Werke den Verstorbenen irgend welcher Beistand gebracht werden könne[4].

Noch vor dem Ausbruch des arianischen Streites waren in Kleinasien zwei wichtige Synoden abgehalten worden, die mehrere die kirchliche Disziplin betreffende Kanones erließen: in Ankyra, der Hauptstadt Galatiens, im Jahre 314; in Neocäsarea in Kappadokien in der Zwischenzeit von jener Synode bis zum Konzil von Nicäa[5]. Außer den zahlreichen Kirchenversammlungen, die sich mit dem Arianismus beschäftigten, fand im 4. Jahrhundert in einem nicht näher zu bestimmenden Jahre eine Synode in Laodikea in Phrygien statt, die 60 Kanones über verschiedene, das kirchliche Leben betreffende Punkte erließ[6].

6. In den Gebieten von Syrien, Mesopotamien und östlich vom Tigris, die zum Teil dem Perserreiche der Sassaniden angehörten, zum Teil durch ihre Einverleibung in das römische Reich der hellenistischen Kultur erschlossen worden waren und deren christliche Kirchen teilweise in die religiöse Entwicklung des Christentums im Römerreiche hineingezogen wurden, bildete sich im 4. Jahrhundert eine theologische Literatur in syrischer Sprache, die zu großer Blüte gelangte[7]. Außer zahlreichen Martyrakten, welche die Kämpfe der in der schrecklichen Verfolgung der Kirche in Persien während des 4. Jahr-

---

[1] Socr., Hist. eccles. 2, 43. Sozom., Hist. eccles. 3, 14. Basil. Caes., Ep. 119 223 224. Epiph., Haer. 75, 2 f. Loofs, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriefe, Halle 1898.

[2] Epiph. a. a. O. 61.

[3] Hefele, Konziliengesch. I² 777 ff. Braun, Die Abhaltung der Synode von Gangra, in Histor. Jahrb. 1895, 586 f.

[4] Epiph. a. a. O. 75, 1 f. Philastr., De haer. c. 73. August., De haer. c. 82.

[5] Hefele a. a. O. 219 ff 242 ff.

[6] Ebd. 746 ff. Boudinhon, Note sur le concile de Laodicée, St-Dizier 1888.

[7] Duval, La littérature syriaque², Paris 1900. Labourt, Le christianisme dans l'empire Perse, Paris 1904 (beide in der Bibl. de l'enseign. de l'hist. ecclés.). Burkitt, Early Eastern Christianity, London 1904.

hunderts gefallenen Glaubenshelden schildern[1], haben wir die Abhandlungen des „persischen Weisen“ Aphraates, des Abtes und zugleich Bischofs von Mar Matthäus (östlich von Mosul im Perserreiche), die aus der Zeit von 337 bis 345 stammen. Die Sammlung der Abhandlungen umfaßt 23 Nummern, in welchen sowohl theologische wie aszetische Fragen behandelt werden. Kurz vorher war das Mönchtum in Mesopotamien eingeführt worden, und Aphraates, selbst Mönch und später Bischof, war ein eifriger Verbreiter des Klosterlebens[2]. Der berühmteste Kirchenvater der Syrer wurde der hl. Ephräm, der bis zum Jahre 363 in Nisibis lebte, dann aber, als in diesem Jahre die Stadt vom Kaiser Jovian an die Perser abgetreten wurde, mit zahlreichen Christen nach Edessa auswanderte, wo er seinen bleibenden Aufenthalt nahm. Er war höchstwahrscheinlich Diakon; eine höhere kirchliche Würde hat er sicher nicht bekleidet. In Edessa lebte Ephräm als Einsiedler in der Nähe der Stadt, wirkte aber auch als Lehrer der dortigen theologischen Schule, deren Blütezeit in das 4. Jahrhundert fällt. Dieselbe stand in enger Fühlung mit der antiochenischen Schule, zeigt aber doch in mancher Hinsicht ein eigenes Gepräge, besonders darin, daß sie weniger in spekulativer als in mystisch-poetischer Weise die theologischen Gegenstände behandelte und eine jede weitere Entwicklung ausschließende Stabilität offenbarte. Ephräm blieb deren klassischer Lehrer; derselbe hinterließ eine sehr reiche und mannigfaltige theologische Schriftensammlung († 373)[3].

In Syrien und Mesopotamien entstanden im 4. Jahrhundert eigentümliche häretische und separatistische Bewegungen, die zum Teil aus irrigen aszetischen Anschauungen hervorgingen. Die Messalianer (Eucheten, Euphemiten) suchten die Tilgung der Sünden und die Erlangung des Heils mit Verachtung des äußeren Gottesdienstes nur in dem beständigen Gebete, durch das der göttliche Geist sich der Seele bemächtige und sie abgestumpft gegen alles Äußere, leidenschafts- und sündlos mache. Sie bildeten in Syrien, Phönikien, Palästina und Mesopotamien pietistische Vereine, die vielleicht aus bettelnden Mönchsbanden entstanden. Der Mesopotamier Adelphius war das Oberhaupt dieser einem falschen Spiritualismus huldigenden Sekte. Nach ihrer Lehre steht der Mensch von der Geburt an unter der Herrschaft eines von den Voreltern ererbten Dämons, den nur unablässiges Gebet austreibt, nicht die Taufe oder ein Sakrament; durch das Gebet wird die Seele mit dem himmlischen Bräutigam so verbunden wie das Weib mit dem Manne in der fleischlichen Vermischung; es entsteht die innigste Verbindung mit Gott, die keine Sünde mehr aufkommen läßt, wenn auch der Mensch äußerlich zu sündigen scheint; äußere Aszese ist unnütz, die Handarbeit für den Geistesmenschen entehrend. Sie betrachteten das Feuer als das schöpferische Prinzip des

[1] Acta sanctorum et martyrum syriace, ed. Bedjan, 7 Bde, Lips. 1890—1897.

[2] Bardenhewer, Patrologie[3] 333 ff. Duval a. a. O. 225 ff. Aphraates, Demonstrationes, ed. Graffin, Patrologia syriaca I, Paris 1894. Schwen, Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums, in Neue Studien zur Gesch. der Theol. II, Berlin 1907. Über Armenien siehe oben S. 378 f; zur christl. Literatur Armeniens vgl. Bardenhewer a. a. O. 509 ff. Nève, L'Arménie chrétienne et sa littérature, Louvain 1886.

[3] Bardenhewer a. a. O. 335 ff. Duval a. a. O. 331 ff. Ephraemi Opp. ed. I. S. et St. E. Assemani et P. Mobârek, 6 Bde Fol., Romae 1732—1746. Dazu zahlreiche Nachträge von Lamy, Pohlmann, Bickell u. a.; vgl. Bardenhewer a. a. O. 344—346; Eirainer, Der hl. Ephräm der Syrer, Kempten 1889.

Weltalls und dachten sich Gott körperlich. Sorgfältig hielten sie ihre Lehre verborgen. Bischof Flavian von Antiochien entlockte 381 durch Verstellung dem Adelphius nähere Aufschlüsse über die Lehre der Sekte, die sich, obschon vielfach verfolgt, bis in das 6. Jahrhundert erhielt[1]. Verwandt mit den Messalianern sind die Audianer in Mesopotamien, die einer falschen Aszese huldigten und die verweltlichten Bischöfe und Geistlichen bekämpften. Udo oder Audius, ein Mesopotamier, ward wegen seines rücksichtslosen Strafeifers von der Kirche ausgeschlossen und bildete mit mehreren Mönchen eine schismatische Partei, die auch Bischöfe und Priester an sich zog. Mit den Katholiken wollte diese Partei keine Gemeinschaft haben, auch nicht mit ihnen beten. Gott dachten sie sich mit Berufung auf Gn 1, 26 in körperlicher und menschlicher Gestalt; das Osterfest feierten sie nach Art der Juden und zu derselben Zeit mit ihnen gleich den Quartodezimanern; das Konzil von Nicäa beschuldigten sie einer ungerechtfertigten, bloß aus Rücksicht auf den Kaiser vorgenommenen Veränderung der Festzeit. Den Sündern pflegten sie die kanonischen Bußen zu erlassen, indem sie von ihnen nebst der Beichte nur das Hindurchgehen zwischen ihren in zwei Haufen liegenden heiligen Büchern verlangten. Udo, selbst zum Bischof geweiht, ward als Greis nach Skythien verbannt, wo er unter den Goten neue Anhänger gewann. Nach ihm († 372) war Uranius Hauptbischof der Sekte in Mesopotamien, Silvanus bei den Goten, deren König Athanarich aber dieselben mit den andern Christen vertrieb[2].

7. Die Kirche in Rom und Italien im 4. Jahrhundert. Das Luciferianische Schisma.

Literatur. — Zur Papstgeschichte siehe oben S. 9, Nr 4; S. 11, Nr 1; S. 38, § 4, 1. Grisar, Gesch. Roms und der Päpste im Mittelalter. Bd I. Freiburg 1901. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter. Bd I. 4. Aufl. Stuttgart 1886. Nobili-Vitelleschi, Della storia civile e politica del Papato dal primo secolo fino all' imperatore Teodosio. Bologna 1900. M. de Laforge, La papauté, son influence dans le monde au IVe siècle. 2e éd. Sens 1905. Hartmann, Gesch. Italiens im Mittelalter. I. Bd. Leipzig 1897. — Ughelli, Italia sacra. 9 Bde. Romae 1644—1662. Cappelletti, Le Chiese d'Italia dalla loro origine sino ai nostri giorni. 21 Bde. Venezia 1844—1871. Savio, Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni. Bd I: Il Piemonte. Torino 1898. — Krüger, Lucifer, Bischof von Calaris, und das Schisma der Luciferianer. Leipzig 1886; Ders. in Realenzykl. für protestant. Theol., 3. Aufl., XI 666 ff.

1. Den Stuhl des hl. Petrus umgab seit dem Aufhören der Verfolgungen auch äußerer Glanz, sein Einfluß entfaltete sich immer weiter. Da Rom nicht

---

[1] Der Name der Messalianer wird abgeleitet vom chald. צְלָא, מְצַלְּיָן Dn 6, 11; griech. εὐχῖται; ihre Kirchen hießen προςευχαί (vgl. Theodoret., Hist. eccles. 4, 10; Haer. fab. 4, 11; Phot., Biblioth. cod. 52; Epiph., Haer. 80; Cyrill. Alex., Ep. 82 ad Amphil., bei Migne, Patr. gr. 77, 376). Sie hießen auch θεοσεβεῖς, Choreuten, Enthusiasten, Marcianisten, Lampetianer, Adelphianer (Timoth. Constant., De recip. haeret., bei Migne a. a. O. 86, 45—48). Ein Angehöriger der Sekte, Lampetius, erhob sich gegen den Kirchengesang und schrieb ein Buch „Testament", das nachher der Monophysit Severus zu widerlegen suchte. Eine Schrift der Sekte, „Asketikon", wurde zu Ephesus 431, wo man sich auch mit den Messalianern in Pamphylien und Lykaonien beschäftigte, anathematisiert. Vgl. Mansi, Conc. Coll. IV 1477; Hefele, Konziliengesch. II² 212; Jacobi, Über die Euchiten, in Zeitschr. für Kirchengesch. IX (1888) 507—522.

[2] Vgl. Ephrem. Syr., Serm. 24 adv. haer. (ed. Quirin II 493); Theodoret., Hist. eccles. 4, 10; Haer. fab. 4, 9; Socr., Hist. eccles. 5, 23; Epiph. a. a. O. 70. Hefele a. a. O. I 338 ff.

mehr kaiserliche Residenz war, seine Bischöfe in allen Glaubensfragen die entschiedenste Festigkeit zeigten und allen Verfolgten tätigen Beistand gewährten, da zudem meist ausgezeichnete Männer diesen Stuhl zierten, so trat auch die in der Institution des Primates selbst liegende Machtfülle immer weniger behindert nach außen hervor; selbst Heiden, wie Ammianus Marcellinus, erkannten sehr wohl die Bedeutung der irdischen Ehren und Güter, mit denen die Verehrung der Gläubigen und das Ansehen seiner Inhaber diesen ersten Sitz der Christenheit ausgestattet hatten. Darum ward derselbe auch frühzeitig das Ziel ehrgeiziger Bestrebungen; daher suchten die jeweiligen Gewalthaber vor allem auf seine Besetzung Einfluß zu gewinnen. Mit der fortschreitenden Entwicklung des kirchlichen Lebens überhaupt entfaltete sich auch der Primat immer mehr. Im 4. Jahrhundert war es besonders der arianische Streit, der die Päpste veranlaßte, im Abendland wie im Orient mit dem Bewußtsein einer höheren Machtfülle einzugreifen; und diese tatsächliche Ausübung der zentralen Regierungsgewalt in der Kirche ließ den Primat selbst klarer hervortreten.

Der Papst, der in der konstantinischen Zeit die römische Kirche leitete, war Sylvester (314—335). Der Umschwung in der Lage der Kirche machte sich in der alten Hauptstadt des Reiches in hervorragendem Maße bemerkbar. Der Lateranpalast ward Eigentum der römischen Kirche, und höchstwahrscheinlich hat bereits Sylvester dort seinen Wohnsitz genommen und eine große christliche Basilika mit Unterstützung des Kaisers neben dem Palast errichten lassen; die Petrusbasilika über dem Grabe des Apostelfürsten im Vatikan, die älteste Grabbasilika des hl. Paulus an der Ostiensischen Straße wurden erbaut; über den Grabstätten anderer berühmter römischen Märtyrer erhoben sich bald Gotteshäuser, so über der Priscillakatakombe die Basilika, wo Sylvester selbst seine Grabstätte fand. Der christliche Kultus und das religiöse Leben konnten sich frei nach außen entfalten; neben dem noch in seinem Glanze prangenden heidnischen Rom erwuchs in voller Freiheit nun ein christliches Rom, dem die Zukunft gehörte. In dem Donatistenstreit (unten S. 446 f) wie anläßlich des Konzils von Nicäa (oben S. 387 f) hatte Sylvester Gelegenheit, die Stellung der römischen Kirche gegenüber andern Kirchen zu betätigen. Die Legende brachte den ersten christlichen Kaiser in viel engere Beziehungen zu dem Papste, der zuerst unter den neuen Verhältnissen die römische Kirche leitete. Der weltliche Besitz der römischen Kirche und äußere Ehrenvorrechte ihres Bischofs wurden durch sie auf eine angebliche Schenkung Konstantins[1] zurückgeführt, und der erste christliche Kaiser Roms konnte nach der Volkslegende von keinem andern getauft worden sein als vom Papste. Nach dem kurzen Pontifikate des Markus (Januar bis Oktober 336) folgte Papst Julius I. (337—352), an den sich die Arianer noch früher wandten als die von ihnen abgesetzten Bischöfe, um seine Dazwischenkunft anzurufen (oben S. 396 f). Der Papst war die Hauptstütze der rechtgläubigen Bischöfe. Ein wichtiges Denkmal für die Geschichte

---

[1] Vgl. Duchesne, Liber Pontificalis I, Introduction CIX—CXX. Die Literatur über die „Donatio Constantini“ siehe in Bd II, 1. Periode, Abschn. 1, § 9. — Poisnel, Un concile apocryphe du pape St Silvestre, in Mélanges d'archéol. et d'histoire 1886, 3—13.

des römischen Primates ist das Schreiben, das Julius nach dem römischen Konzil von 341 an die Bischöfe der arianischen Partei in Antiochien richtete. Ferner wurde auf dem Konzil von Sardika (343) ausdrücklich anerkannt, daß in der Sache eines jeden Bischofs, der von der Synode einer Kirchenprovinz abgesetzt worden war, an den römischen Stuhl appelliert werden dürfe; außerdem erklärte es die Synode als höchst passend (optimum et valde congruentissimum), daß von den verschiedenen Bischöfen an das Haupt, d. h. an Petri Sitz, Bericht erstattet würde[1]. Unter Papst Julius wurden mehrere Kirchenbauten sowohl in der Stadt als über den Cömeterien ausgeführt. Der Nachfolger des Julius, Liberius (352—366), erlitt schwere Bedrückung von seiten der Arianer, erfuhr aber ebenso auch die treue Anhänglichkeit der römischen Christen[2]. Als Konstantius in Rom weilte, wo während der Verbannung des Liberius eine Partei den Diakon Felix zum Bischof eingesetzt hatte[3], verfügten

---

[1] Conc. Sardic. can. 3 (Hefele, Konziliengesch. I² 560 ff). Mansi, Conc. Coll. III 23, 40. Vgl. Phillips, Kirchenrecht V 262 ff.

[2] L. de Feis, Storia di Liberio papa e dello scisma dei Semiariani, in Studi e documenti di storia e diritto, Jahrg. 1891—1894. Siehe die Literatur oben S. 409 A. 4. — Über das von de Rossi (Bullettino di archeol. crist. 1883, 1 ff) auf Liberius bezogene anonyme Papstelogium s. Friedrich, Über das angebliche Elogium Liberii papae, in Sitzungsber. der bayr. Akad. der Wissensch., Phil.-histor. Klasse 1891, 87—127; Funk, Das strittige Papstelogium des Codex Corbeiensis, in Histor. Jahrb. 1891, 757—763; 1892, 489—493; de Rossi, Dell' elogio metrico attribuito al papa Liberio, in Bullett. di archeol. crist. 1892, 123—140; Mommsen, Die römischen Bischöfe Liberius und Felix II., in Deutsche Zeitschr. für Gesch. 1896/97, 167—179; Funk, Ein Papst- oder Bischofselogium, in Kirchengesch. Abhandl. I (1897) 391—420. S. oben S. 409 f.

[3] Der Gegenpapst Felix ward, da das Volk die Weihe in den Kirchen nicht gestattete, im kaiserlichen Palaste von den arianischen Bischöfen (worunter Acacius von Cäsarea) geweiht, was Athanasius (Hist. Arian. c. 75; Migne, Patr. gr. 25, 784) *παράδοξον καὶ ἀληθῶς ὁμοίωμα τῆς Ἀντιχρίστου κακονοίας* nannte. Das Volk floh die Kirchen, in denen Felix erschien; aber Konstantius, der vom 28. April bis 29. Mai 357 in Rom weilte (vgl. Ammian. Marcell., Rer. gest. l. 16, c. 10), nahm ihn in Schutz. Nach der Rückkehr des Liberius ward Felix vom Volke vertrieben; er lebte noch bis 22. November 365 (Jaffé, Reg. Pont. S. 36). Optatus von Mileve (C. Parmen. l. 2) und Augustinus (Ep. 165) kannten den Felix nicht als Papst, und die meisten Gelehrten strichen ihn aus den Papstverzeichnissen. Aber es entstand die Sage, Felix sei auf Wunsch des verbannten Liberius rechtmäßig erwählt worden, habe entschieden die Orthodoxie, auch gegen den zurückgekehrten, den Ketzern verbündeten und verfolgungssüchtigen Liberius, vertreten und sei als Märtyrer gestorben. Im 5. und 6. Jahrhundert ward diese Sage (Lib. pontif. in Liber. et Fel. Vgl. Duchesne, Liber Pontificalis, Introd. cxx f) verbreitet; spätere Kalendarien nahmen sie auf. Im Mittelalter fand sie verschiedene Ausschmückungen. Doch bemerkte Gottfried von Viterbo (Pantheon, bei Migne, Patr. gr. 198, 1036 f): Liberio autem ab exilio . . . reverso et in Papatum restituto Felix, qui ei viventi fuerat subrogatus, aliae civitati praelatus est. Quare autem idem F. in catalogo catholicorum Apostolicorum scriptus sit, ego ignoro. Vos autem Romanos interrogate, si placet. Indessen kam dieser Felix in die Reihe der Päpste, und viele Autoren suchten ihn von der Makel der Usurpation zu reinigen. Vgl. P. A. Paoli, Di S. Felice II. Papa e Martire, Roma 1790. Der unter Gregor XIII. 1582 in Rom gefundene Leib mit der Steininschrift: Corpus S. Felicis Papae et Mart., qui condemnavit Constantium, die Verwechslung des Gegenpapstes mit einem älteren Märtyrer dieses Namens, der am 28. oder 29. Juli gefeiert ward, sowie der Einfluß der lange gebrauchten Legenden trugen zur Aufrechterhaltung des Irr-

sich die vornehmen römischen Frauen zu ihm, um die Zurückberufung des Liberius zu erbitten, da die strengen Katholiken den Felix, der, obschon im Herzen nicänisch gesinnt, doch mit den Arianern Gemeinschaft hielt, in keiner Weise anerkennen wollten. Auf ihre Bitten ließ sich der Kaiser herbei, zu gestatten, daß Liberius und Felix gemeinsam die römische Kirche regierten. Als diese Anordnung dem Volke im Zirkus kundgegeben ward, rief dasselbe voll Entrüstung: „Ein Gott, ein Christus, ein Bischof!" Konstantius ließ bald darauf den Liberius zurückkehren (s. oben S. 409), während Felix aus der Stadt vertrieben ward. Die Römer, die in Liberius ihren rechtmäßigen Bischof und in Felix einen Eindringling sahen, empfingen den zurückkehrenden Liberius mit Jubel und Begeisterung gleich einem Triumphator[1]. Auf Liberius folgte der Spanier Damasus I. (366—384), der anfangs (366—367) an Ursinus einen Nebenbuhler hatte; doch ward dieser vom Kaiser (7. November 367) nach Köln verbannt, und Damasus rechtfertigte sich auf einer römischen Synode gegenüber den Anschuldigungen, die die Ursinianer wider ihn erhoben hatten[2]. Dieser Papst erließ Dekrete gegen die Macedonianer und Apollinaristen und wahrte mit Kraft die Rechte seines obersten Primates. Er sorgte für Erhaltung der römischen Katakomben, fertigte selbst auf die Gräber der Märtyrer Inschriften, die er durch Furius Dionysius Philokalus in Marmor ausführen ließ, zeichnete sich als Dichter und Gelehrter aus und hatte längere Zeit an dem hl. Hieronymus einen Sekretär, der ihm zur Beantwortung der aus allen Teilen der Kirche an ihn gelangenden Anfragen behilflich war[3]. Aus den Briefen des Hieronymus ersehen wir, daß die äußere Machtstellung der Kirche eine Verweltlichung

---

tums vieles bei, obschon ihn im 17. Jahrhundert die französischen und im 18. die italienischen Kritiker erkannten. Literatur bei Döllinger, Papstfabeln 112—123. Saltet, La formation de la légende des papes Libère et Felix, in Bullet. de littér. ecclés. 1905, 222 ff.

[1] Wilpert (Die Malereien der Katakomben Roms, Tafel 250 251) veröffentlichte die aus dem Ende des 4. Jahrhunderts stammenden Malereien eines Arkosols in der Prätextatkatakombe, auf welchen Liberius mit Petrus, Paulus, Sixtus II. und andern Märtyrern auf eine Linie gesetzt wird und als Advokat des Verstorbenen bei Christus erscheint.

[2] Das Schisma des Ursinus (auch Ursicinus) hängt mit den Unruhen zusammen, die nach dem Exil des Liberius und der Einsetzung des Gegenpapstes Felix ausbrachen. Letzterem schloß sich dem geleisteten Eide zuwider ein Teil des Klerus an; daß einer dieser Geistlichen dem Liberius nachfolge, wollte eine eifrige Partei verhindern. Dem von der Mehrzahl erwählten Damasus ward vorgeworfen, daß er sich dem Felix angeschlossen habe, und ihm Ursinus, das Haupt einer strengen, vielleicht luciferianischen Partei, entgegengestellt, wobei es zu Blutvergießen kam. Ammian. Marcell., Rer. gest. l. 27, c. 3, S. 392, ed. Lips. 1773. Faustin. et Marcell., Libellus precum ad Imper., Praef. (Gallandi, Biblioth. vet. Patr. VII 461 f). Rufin., Hist. eccles. 11, 10. Hieron. in contin. Chron. Euseb. (Mai, Nova Coll. VIII 404). De Rossi, Roma sotterr. II 108 f. Rade, Damasus von Rom, Freiburg 1882. Wittig, Papst Damasus (Supplementheft der Römischen Quartalschr.), Rom und Freiburg 1902; Der Ambrosiaster „Hilarius". Ein Beitrag zur Gesch. des Papstes Damasus, in Kirchengesch. Abhandl., herausgeg. von Sdralek, IV, Breslau 1906. Marucchi, Il pontificato del papa Damaso e la storia della sua famiglia, Roma 1905.

[3] Damasi epist. bei Coustant, Ep. Rom. Pont. 535 f 594. Vgl. Hieron., Ep. 123 ad Agerruch. c. 10. Ihm, Damasi epigrammata, Lips. 1895. Weyman, Vier Epigramme des heiligen Papstes Damasus I. erklärt, München 1905.

mancher Mitglieder des römischen Klerus herbeigeführt hatte. Überhaupt herrschte in den höheren Kreisen der Christen Roms noch vielfach heidnische, weltliche Sitte, und die Bestrebungen des Hieronymus zur Förderung des aszetischen Lebens stießen auf großen Widerstand. Trotzdem entwickelte sich in den Kreisen der höchsten römischen Aristokratie ein sehr reiches aszetisches Leben. Manche Paläste edler römischer Frauen wurden förmliche Klöster; viele Witwen und Jungfrauen reisten auch nach Palästina, um in den Klöstern in der Umgebung von Jerusalem sich dem beschaulichen Leben zu widmen[1]. Das Gesetz des Kaisers Valentinian vom Jahre 370, das den Mönchen und Klerikern verbot, bei den Witwen und Waisen Geschenke und Vermächtnisse zu erschleichen, führte Damasus streng aus. Während seines römischen Aufenthaltes begann Hieronymus, auf Antrieb des Papstes, seine großen Arbeiten zur Herstellung eines guten Textes der Heiligen Schrift. Unter Damasus, auf dem römischen Konzil von 374, wurde auch der offizielle Kanon der heiligen Bücher des Alten und des Neuen Testamentes festgesetzt[2]. In dem Dekrete, das bei dieser Gelegenheit erlassen wurde, erklärte der Papst, die römische Kirche sei allen andern übergeordnet, der erste Stuhl Petri; der zweite Stuhl sei derjenige von Alexandrien, der dritte derjenige von Antiochien. An dieser Rangstufe der orientalischen Patriarchate hielten die Päpste fest entgegen den Bestrebungen der Bischöfe von Konstantinopel.

In Rom gab es damals eine große Anzahl von Manichäern; der bekehrte römische Rhetor C. Marius Viktorinus († 370) trat literarisch gegen sie auf. Kaiser Valentinian erließ 372 ein Edikt an den Präfekten in Rom, worin die Versammlungen der Manichäer verboten, über ihre Häuser die Konfiskation und über ihre Lehrer Strafen verhängt wurden. Theodosius I. erklärte sie 381 für ehrlos, des Erb- und Testierrechtes verlustig und ordnete ein gerichtliches Verfahren sowie die Aufstellung von „Inquisitoren" gegen sie an. Honorius erklärte sie für Staatsverbrecher, und noch strenger verfuhr Valentinian III.; sie waren der Abscheu der Katholiken und selbst der übrigen Sekten[3]. Dennoch gelang es ihnen, im verborgenen sich auszubreiten und unter dem Vorgeben einer höheren geheimen Wissenschaft talentvolle junge Männer an sich zu ziehen.

Von dem nächsten Papste, Siricius (384—399), der gegen verschiedene Häresien kämpfte, besitzen wir die ersten vollständigen päpstlichen Dekretalen, deren Reihe die an den Bischof Himerius von Tarracona eröffnet; sicher ist aber, daß schon die früheren Päpste solche erlassen haben, wie denn von

---

[1] Card. Rampolla del Tindaro, Santa Melania giuniore, senatrice romana, Roma 1905. Goyau, Ste Mélanie („Les Saints"), Paris 1908. Delehaye, S. Melaniae iunioris acta graeca, in Anal. Bolland. 1903, 5 ff. A. d'Alès, Les deux vies de Ste Mélanie la jeune, ebd. 1906, 401 ff. F. Lagrange, Histoire de Ste Paule[7], Paris 1901. A. da Persico, S. Melania giuniore, Torino 1911. Vgl. die Literatur über den hl. Hieronymus unten Abschn. 2, § 2.

[2] Thiel, De decretali Gelasii p. de recipiendis libris, Brunsb. 1866. Friedrich, Drei unedierte Konzilien, mit einem Anhang über das Decretum Gelasii, Nördlingen 1867; Sitzungsberichte der bayr. Akad. der Wissensch., Phil.-histor. Klasse I (1888) 54 ff.

[3] Cod. Theod. XVI, 5, l. 3 5 7 9 11 18 20.

Siricius „allgemeine Dekrete" des Liberius erwähnt werden, die dieser in die Provinzen gesandt habe[1]. Unter ihm wurde die prächtige Basilika des hl. Paulus an der Straße nach Ostia erbaut, die bis zum Jahre 1823 bestanden hat, wo sie durch eine Feuersbrunst zerstört wurde. Siricius hatte Gelegenheit, seine Rechte als Metropolit des abendländischen Römerreiches geltend zu machen. Kaiser Theodosius vereinigte die Präfektur von Ost-Illyrien (welche die Reichsdiözesen Makedonien und Dakien umfaßte) mit dem östlichen Reiche. Um nun die bisherigen Rechtsansprüche als Metropolit dieser Provinzen zu schützen, ernannte Siricius den Bischof von Thessalonich zum päpstlichen Vikar und verlieh demselben dadurch eine besondere Mittelstellung zwischen dem römischen Stuhl und den Bischöfen jener Länder[2].

2. Unter den Bischöfen Italiens[3] außer Rom traten in der Epoche des arianischen Streites am meisten hervor Eusebius von Vercelli und Lucifer von Calaris (Caralis, jetzt Cagliari auf Sardinien). Beide wurden im Jahre 354 vom Papste Liberius als Gesandte an den Kaiser Konstantius nach Arles geschickt. Auf der Mailänder Synode (355) traten sie energisch für das nicänische Konzil und den hl. Athanasius ein und wurden deshalb beide in den Orient verbannt. Im Anschluß an die Synode von Alexandrien (362) befolgte Eusebius († 371) die von Athanasius vertretene milde Praxis bezüglich der Anerkennung solcher Bischöfe, die arianische Glaubensformeln unterschrieben hatten; diese versöhnliche Richtung fand die Billigung des Papstes und der großen Mehrheit der abendländischen Bischöfe. Lucifer jedoch nahm eine schroffere Stellung ein, indem er die Absetzung aller Bischöfe und Kleriker forderte, die sich in dem arianischen Streite irgendwie vom Nicänum getrennt hatten. Er geriet dadurch in eine Sonderstellung und ergriff Partei gegen seine bisherigen Freunde. Vielleicht trennte er sich sogar von der Gemeinschaft der nachsichtigen Prälaten und glaubte die Kirche durch die Aufnahme der Gefallenen entweiht. Zuletzt mit den meisten Katholiken in Streit, zog er sich auf seine Insel zurück, wo er 370 oder 371 starb. Seine Anhänger, die Luciferianer, gegen die Hieronymus 378—380 einen Dialog schrieb, wollten allein die wahre Kirche bilden und huldigten ähnlichen rigoristischen Grundsätzen wie die Novatianer und Donatisten. Einer derselben, der römische Diakon Hilarius, Verfasser von verschiedenen (früher dem Hieronymus zugeschriebenen) Werken, hielt die Taufe der Arianer für ungültig und deren Wiedertaufe bei der Rückkehr für notwendig. Auch ward mehreren Luciferianern

---

[1] Siricius bei Jaffé (Regest. S. 40 f; Ep. 1 ad Himer. n. 2, S. 625; n. 20, S. 637, ed. Coustant) erwähnt generalia decreta und trägt dem Himerius auf, seine Dekrete zur Kenntnis der Nachbarprovinzen zu bringen. Vgl. Duchesne, Le pape Sirice et le siège de Bostra, in Annales de philosophie chrét. 1885, 280 ff.

[2] Duchesne, L'Illyricum ecclésiastique, in dem Werke: Églises séparées, Paris 1896, 229 ff. Zum Teil gerichtet gegen Friedrich (Sitzungsber. der bayr. Akad. der Wissensch., Phil.-histor. Klasse 1891, 771—887) und gegen Mommsen (Neues Archiv XVIII 357 f). v. Nostitz-Rieneck, Die päpstlichen Urkunden für Thessalonike und deren Kritik durch Prof. Friedrich, in Zeitschr. f. kathol. Theol. 1897, 1 ff. Petit, Les évêques de Thessalonique, in Échos d'Orient 1900, 136 ff mit mehr. Forts.

[3] Über die politische Einteilung siehe Jung, Organisation Italiens von Augustus bis auf Karl d. Gr., in Mitteilungen des Instituts für österreich. Gesch., 5. Ergänz.-Bd 1896, 1—51.

die Lehre zugeschrieben, daß die menschlichen Seelen zugleich mit den Leibern von den Eltern gezeugt werden. Dieser Partei gehörten auch die Priester Faustinus und Marcellinus an, die 383 oder 384 eine von Verleumdungen gegen Papst Damasus angefüllte Bittschrift bei den Kaisern einreichten; sie waren Anhänger des Gegenpapstes Ursinus, den eine rigoristische Partei aufgestellt hatte. Nach und nach kühlte sich der Fanatismus ab, und die Luciferianer verschwinden mit dem 5. Jahrhundert[1].

Gegen den Arianismus wie gegen die damaligen Versuche, das Heidentum wieder zu beleben, richtete auch der Bischof Zeno von Verona (362—380) seine kirchliche Tätigkeit; er war zugleich ein Muster christlicher Nächstenliebe im Dienste der Armen und Kranken[2]. Philastrius von Brescia († vor 397) schrieb eine Widerlegung aller Häresien[3].

3. Gegen Ausgang des 4. Jahrhunderts ragte vor allen Bischöfen in Oberitalien, wo seit der konstantinischen Zeit zahlreiche neue Bistümer gegründet worden waren, der hl. Ambrosius von Mailand hervor. Geboren um 340 wahrscheinlich in Trier, wo sein Vater als Präfekt von Gallien residierte, hatte er sich dem Staatsdienst gewidmet und war zwischen 370 und 374 als Konsular von Oberitalien nach Mailand gekommen. Hier hielt sich der Arianer Auxentius, gestützt auf den kaiserlichen Hof, als Bischof bis zu seinem Ende (374). Nach seinem Tode wurde, auf einmütigen Vorschlag des christlichen Volkes, Ambrosius zum Bischof gewählt, obgleich er noch nicht getauft war. Nach längerem Sträuben nahm er schließlich die Wahl an, ließ sich von einem rechtgläubigen Priester taufen und empfing acht Tage später die bischöfliche Weihe. Die glänzenden Eigenschaften, die Ambrosius in der weltlichen Verwaltung bekundet hatte, zeigte er nun in noch höherem Maße in seiner bischöflichen Tätigkeit. Hochgeschätzt von den Söhnen des im Jahre 375 verstorbenen Valentinian I., den beiden Kaisern Gratian und Valentinian II., genoß er nicht minder das Vertrauen des großen Theodosius. So übte er auf die kirchliche Politik dieser Herrscher einen maßgebenden Einfluß aus. Gegen das Bestreben der heidnischen Senatorenpartei in Rom unter Führung des tüchtigen Stadtpräfekten Symmachus, dem Heidentum eine offizielle Stellung im öffentlichen Leben zu erhalten, erhob sich Ambrosius mit aller Energie, und seine Vorstellungen bestimmten Gratian, die Wiederherstellung des im Jahre 382 aus der Senatskurie entfernten Viktoria-Altars nicht zu gestatten. Ebenso widerstand er mit bestem Erfolge, gestützt auf das katholische Volk von Mailand, den Bestrebungen der Kaiserin-Mutter Justina, welche die Arianer beschützte und in den Jahren 385 und 386 sogar mit Gewalt eine Kirche in

---

[1] Rufin., Hist. eccles. 10, 20 27 30. Sulpic. Sever., Chron. 2, 45. Theodoret., Hist. eccles. 3, 4 f. Ambros., De excessu fratris Satyri 1, c. 47. Hieron., De vir. ill. c. 95; Chron. ad an. 374; Dialogus adv. Luciferianos. Faustin. et Marcell., Libellus precum (Gallandi, Biblioth. vet. Patr. V 652). Bardenhewer, Patrologie[3] 357 f. Über die Verehrung des Lucifer siehe Papebroch, Acta Sanct. Bolland. Maii V 197 f. Bened. XIV., De beatific. et canonizat. l. 1, c. 40. Martini, Storia eccles. di Sardegna I, Cagliari 1839, 46—82.

[2] Bardenhewer a. a. O. 362 f. Bigelmair, Zeno von Verona, Münster 1904.

[3] Bardenhewer a. a. O. 373 f. Philastrii ep. Brixien. diversarum hereseon lib. rec. F. Marx, Vindob. 1898.

der Stadt für den arianischen Gottesdienst verlangte. Ambrosius weigerte sich entschieden, eine solche auszuliefern, und er blieb Sieger in dem Streite (oben S. 419). Wie wenig dadurch seine Gesinnung gegen die kaiserliche Familie beeinflußt wurde, zeigt der Umstand, daß er zweimal (383—384 u. 385—387) auf Bitten der Kaiserin als Gesandter zu dem Usurpator Maximus, dem Mörder Gratians, nach Trier reiste. Die Freundschaft gegen Theodosius d. Gr. hinderte Ambrosius nicht, jenem gegenüber unerschrocken seine Pflicht als Bischof zu erfüllen, wie sich zeigte, als er nach dem Blutbade unter den Einwohnern von Thessalonich (390), durch das der Mord mehrerer kaiserlichen Beamten gerächt worden war, den Kaiser zur öffentlichen Buße verurteilte, die der Kaiser auf sich nahm[1].

In der Ausübung seines Hirtenamtes bewies sich Ambrosius als wahren Vater der ihm anvertrauten Herde. Gleich beim Antritt seines Episkopates verwandte er den größten Teil seines bedeutenden Vermögens zur Unterstützung der Armen und Kranken. Alle ohne Unterschied der Lebensstellung hatten stets Zutritt zu ihm, und mit aufopfernder Hirtenliebe nahm er sich der Angelegenheiten der einzelnen an. Als Prediger war er unermüdlich tätig, nicht bloß in Mailand, sondern auch in andern Städten Italiens; seine Predigten verdienen große Wertschätzung und offenbaren ein tüchtiges Rednertalent. Sie gaben den letzten Anstoß zur Bekehrung des Augustinus, der damals als Professor in Mailand wirkte. Da Ambrosius in seiner Jugend sich nicht mit theologischen Studien beschäftigt hatte, begann er gleich beim Antritt des bischöflichen Amtes, diese Lücke auszufüllen; unter Beihilfe des Priesters Simplicianus studierte er die Werke der großen griechischen Theologen (Origenes, Basilius, Didymus von Alexandrien) und vor allem auch die Heilige Schrift. Seine Predigten schloß er meistens an biblische Bücher an, und nach Vollendung eines Zyklus bearbeitete er dieselben in Form von Abhandlungen zu der betreffenden biblischen Schrift (z. B. Hexaëmeron, De Paradiso, De Cain et Abel, De Abraham usw.). Auch dogmatische Werke verfaßte er zur Bekämpfung der arianischen Häresie (De fide ad Gratianum, De Spiritu Sancto), sowie Abhandlungen zur Pflege des religiösen Lebens unter den verschiedenen Ständen seiner Gemeinde (De officiis ministrorum, De virginitate, De virginibus u. a.). So war seine literarische Tätigkeit weniger durch wissenschaftliche Rücksichten als durch praktische Bedürfnisse bestimmt, wie er überhaupt eine echt-römische, praktische Naturanlage hatte. Auch auf dem Gebiete der liturgischen Feier griff er mit ordnender Hand ein, förderte den kirchlichen Gesang und verfaßte selbst Hymnen, die beim Gottesdienste gebraucht wurden. Nach einer in die Geschichte der abendländischen Kirche tief eingreifenden Tätigkeit starb Ambrosius am 4. April 397[2].

---

[1] Van Ortroy, St Ambroise et l'empereur Théodose, in Anal. Bolland. 1904, 417 ff. Koch, Die Kirchenbuße des Kaisers Theodosius d. Gr. in Geschichte und Legende, in Histor. Jahrb. 1907, 257 ff. Baur, Zur Ambrosius-Theodosius-Frage, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1908, 401 ff. Kaiser Theodosius übernahm freiwillig die öffentliche Buße; die Abweisung des Kaisers an der Kirchentüre durch den hl. Ambrosius ist eine legendarische Ausschmückung.

[2] Bardenhewer a. a. O. 374 ff. Baunard, Histoire de St Ambroise, Paris 1871 (deutsch von Bittl, Freiburg 1873). Förster, Ambrosius, Bischof von Mai-

8. Die Kirche in Afrika. Der Donatismus.

Quellen. — Monumenta vetera ad Donat. histor. pertinentia (Migne, Patr lat. Bd 11). Optat. Milev., De schismate Donat. (ebd. 11, 883—1104; ed. Ziwsa, in Corp. script. eccles. lat. XXVI, Vindob. 1893). Augustin, zahlreiche Schriften (Migne, Patr. lat. Bd 43). Deutsch, Drei Aktenstücke zur Gesch. des Donatismus. Berlin 1876. Seeck, Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus, in Zeitschr. f. Kirchengesch. X (1888—1889), 505—568. Harnack, Der ps.-cyprianische Traktat De singularitate clericorum, ein Werk des donatistischen Bischofs Makrobius, in Texte u. Untersuchungen, N. F. IX 3, Leipzig 1903. Duchesne, Le dossier du donatisme, in Mélanges d'archéol. et d'hist. 1890, 589—650. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion barbare. Bd III. Paris 1905; Les ouvrages de Petilianus, évêque donatiste de Constantine, in Revue de philologie XXX (1906) 218 ff 286 ff; XXXI (1907) 28 ff; Les actes des conciles donatistes ou antidonatistes, in Revue d'hist. et de littér. relig. 1911, 97—138.

Literatur. — Toulotte, Géographie de l'Afrique chrétienne proconsulaire. Rennes 1892. Ferrère, La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du 4e siècle jusqu'à l'invasion des Vandales. Paris 1897. Audollent, Carthage romaine (146 av. J.-Chr. à 698 apr. J.-Chr.). Paris 1900. Schwarze, Untersuchungen über die äußere Entwicklung der afrikanischen Kirche. Göttingen 1892. — Vales., De schism. Donat. (im Anhang zu seiner Ausgabe des Euseb., Hist. eccles.) 775 f. Völter, Der Ursprung des Donatismus nach den Quellen untersucht. Freiburg 1883. Thümmel, Zur Beurteilung des Donatismus. Halle 1893. Funk, Die Zeit der ersten Synode von Arles, in Kirchengeschichtl. Abhandl. I 352—358. Ribbeck, Donatus und Augustinus. Elberfeld 1857. Hahn, Tyconius-Studien. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts. Leipzig 1900. Nathusius, Zur Charakteristik der Circumcellionen des 4. und 5. Jahrhunderts in Afrika. (Univ.-Programm.) Greifswald 1900. Pallu de Lessert, De la compétence respective du proconsul et du vicaire d'Afrique dans les démêlés donatistes. Paris 1901 (Extr. des Mém. de la Société nat. des Antiquaires de France LX). Monceaux, L'église donatiste avant St Augustin, in Revue de l'hist. des rel. LX (1909) 1 ff mit mehr. Forts.; L'église donatiste au temps de St Augustin, ebd. LXI (1910) 20—77. Martroye, Une tentative de révolution sociale en Afrique: Donatistes et Circoncellions, in Revue des quest. histor. LXXVI (1904) 353 ff. Chapman, Donatus the Great and Donatus of Casae Nigrae, in Revue Bénéd. 1909, 13 ff. Sparrow Simpson, St Augustin and African Church divisions. London 1910. Duchesne, Hist. ancienne de l'église II 101 ff.

1. Durch die neue Organisation des Reiches unter Diokletian und Konstantin war der größte Teil des lateinischen Nordafrika zur Präfektur Italien

---

land, Halle 1884. A. de Broglie, La politica di S. Ambrogio, Milano 1888; St Ambroise („Les Saints"), Paris 1899; 4e éd. 1901. Dreves, Aur. Ambrosius, „der Vater des Kirchengesanges" (58. Erg.-Hft zu den „Stimmen aus Maria-Laach"), Freiburg 1893. Steier, Untersuchungen über die Echtheit der Hymnen des Ambrosius, in Jahrb. für klass. Philologie, Suppl. XXVIII, Leipzig 1903, 549 ff. Ambrosiana. Scritti vari pubblicati nel XV centenario della morte di S. Ambrogio, Milano 1897. Conferenze Santambrosiane, gennaio-febbraio 1897, Milano 1897. S. Ambrosii Opera rec. C. Schenkl, Tl 1, Vindob. 1896; Tl 2, ebd. 1897; Tl 4, ebd. 1902. P. de Labriolle, St Ambroise („La pensée chrétienne"), Paris 1908. Niederhuber, Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden, in Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. IV, 3—4, Mainz 1904; Die Eschatologie des hl. Ambrosius, ebd. VI, 3, Paderborn 1907. Merkle, Die ambrosianischen Tituli, in Röm. Quartalschr. X (1896) 185 ff.

als Zivildiözese Afrika gekommen. Letztere umfaßte die Provinzen: Tripolitana, Byzacium, Afrika, Numidia Cirtensis, Numidia Militana, Mauretania Sitifensis und Mauretania Cäsariensis. Die am meisten westlich gelegene Provinz Mauretania Tingitana gehörte zur Diözese Spanien und damit zur gallischen Präfektur. Der Bischof von Karthago blieb der Metropolit der Kirchen aller dieser Provinzen, in denen es seit dem 3. Jahrhundert zahlreiche bischöfliche Sitze gab. Die Entwicklung der afrikanischen Kirche wurde in trauriger Weise gehemmt durch das donatistische Schisma, das kurz nach der diokletianischen Verfolgung ausbrach. Persönliche Zwistigkeiten gaben den Anlaß zu dieser Spaltung, die sich an die im Ketzertaufstreit von Cyprian und an die von den Novatianern verfochtenen Grundsätze über die Kirche anlehnte. Einige Mißvergnügte in Karthago bildeten nebst den numidischen Bischöfen Sekundus von Tigisis und Donatus von Casä Nigrä eine Partei gegen den kräftigen Erzbischof Mensurius, dem sie Auslieferung der heiligen Bücher an die Heiden (traditio) in der diokletianischen Verfolgung sowie Verletzung der den Märtyrern schuldigen Rücksicht und Mißachtung des Martyriums vorwarfen. Mensurius hatte die heiligen Bücher in Sicherheit gebracht und nur häretische Schriften den heidnischen Behörden in die Hände fallen lassen, womit sich diese zufrieden gaben; seine Feinde wollten aber diese Rechtfertigung nicht gelten lassen. Er hatte ferner die allzu häufigen und in ganzen Scharen vorgenommenen Besuche der gefangenen Christen, die bei den Heiden Unruhe erregten, zu beschränken und die unterschiedslose Verehrung von wahren und Scheinmärtyrern sowie das unbesonnene und schwärmerische Sichhindrängen zum Martertode zu beseitigen gesucht. Es entstand eine Spannung zwischen dem Bischof Mensurius und den Bekennern, die Kerker und Qualen erduldet hatten, mit deren Anhang. Der fanatische Sekundus von Tigisis rühmte sich, daß er nicht einmal häretische Schriften den Soldaten ausgeliefert und gleich Eleazar jede Verstellung gemieden habe, die andern leicht als Beispiel des Abfalls hätte dienen können, obschon die Soldaten sich mit einigen unbrauchbaren Stücken, wie ketzerischen Schriften, befriedigt erklärten. Als dieser Sekundus 305 eine Provinzialsynode zu Cirta in Numidien abhielt, erklärte er, die Bischöfe müßten sich erst prüfen, ob auch kein Traditor unter ihnen sei, der dann als exkommuniziert zu seinem Amte untauglich sein würde. Nachdem man unter wechselseitigen Beschuldigungen darüber verhandelt, ward endlich beschlossen, es sei zur Erhaltung des Kirchenfriedens das Gericht über alles Vergangene Gott anheimzustellen[1]. Es blieb aber eine große Spannung zurück, die zu einer offenen Spaltung führte, als Mensurius, von Kaiser Maxentius wegen der Sache eines zu jenem geflüchteten Diakons nach Rom berufen und dort freigesprochen, auf der Rückreise 311 starb und sein bisheriger Archidiakon Cäcilianus von Klerus und Volk zu Karthago zum Nachfolger gewählt und von Bischof Felix von Aptunga konsekriert ward. An der Spitze der Gegenpartei stand eine durch Reichtum ein-

[1] Die Synode von Cirta (August., Brevic. collat. cum Donat. dies 3, c. 17; C. Crescon. 3, 17 30. Hefele, Konziliengesch. I² 145 ff) ward wohl von den Donatisten, die alles ihnen Ungelegene leugneten, für unterschoben erklärt, aber ohne hinreichende Gründe, und 411 ward die Richtigkeit ihrer Einreden klar erwiesen.

flußreiche, im Rufe großer Frömmigkeit stehende Witwe Lucilla, die schon früher über Cäcilian erbittert war, der ihr, zuletzt unter Androhung von Kirchenstrafen, die abergläubische Verehrung gewisser Gebeine, die sie ohne Autorisation für Reliquien ausgab und in der Kirche vor der Kommunion küßte, ernstlich verwiesen hatte. Mit ihr hatte der numidische Bischof Donatus von Casä Nigrä schon vor der Wahl vergeblich das Volk gegen Cäcilian aufzuregen gesucht, und Sekundus von Tigisis sandte Geistliche nach Karthago, die in ihrem Hause separatistische Konventikel hielten und einen provisorischen Visitator einsetzten. Beide Bischöfe, die sehr beleidigt waren, daß der karthagische Klerus, ohne die Ankunft der numidischen Prälaten abzuwarten, zur Wahl geschritten war, kamen bald nach der Weihe des Cäcilian in der Stadt an und nahmen Wohnung bei der Lucilla; alle Gegner des Mensurius und des Cäcilian scharten sich um sie, besonders die Priester Botrus und Cölestius, die sich selbst auf den Episkopat Hoffnung gemacht hatten. An 70 numidische Bischöfe hielten 312 in einem Privathause zu Karthago ein Konzil, das sich schon anfangs feindselig gegen Cäcilian erwies und trotz aller Friedensanerbietungen desselben ihn absetzte, weil er nicht bloß als Archidiakon gegen die gefangenen Christen sich pflichtwidrig benommen, sondern auch die Konsekration von einem Traditor erhalten habe, wie es Felix von Aptunga gewesen sei. An seine Stelle wählten sie den Lektor Majorinus, einen Günstling und Hausgenossen der Lucilla, zum Bischof, den Donatus von Casä Nigrä ordinierte. Die afrikanischen Katholiken suchten nun bei den auswärtigen Kirchen die Anerkennung Cäcilians durchzusetzen, während die Schismatiker, nach dem Konsekrator wie nach dem bedeutenderen Nachfolger des unbedeutenden Majorinus (Donatus d. Gr. seit 313) Donatisten genannt[1], für die Anerkennung ihres Bischofs wirkten und bald auch in kleineren Orten, wo sie Anhänger für ihre Partei zu gewinnen wußten, Gegenbischöfe gegen die katholischen einsetzten. Den Cäcilian wollte die Partei zur Kirchenbuße verurteilt und seine Weihe für nichtig erklärt wissen, indem sie von der Voraussetzung ausging, daß die Wirkung der Sakramente durch die Heiligkeit des Spenders bedingt sei.

2. Unterdessen war Konstantin d. Gr. Herr von Afrika geworden. Er erkannte Cäcilian als rechtmäßigen Bischof an und schloß die Donatisten von den der katholischen Kirche gewährten Vergünstigungen aus. Dieses Eingreifen des Kaisers regte den Streit noch mehr an. Die Donatisten beklagten sich, daß sie ungehört verurteilt worden seien, und reichten 313 an den Kaiser eine Beschwerde- und eine Bittschrift ein, worin sie den Streit in Afrika darüber, welche Kirche die wahre katholische sei, durch Richter in Gallien (wo keine Verfolgung gewütet hatte, also auch keine Traditoren waren) entschieden wissen wollten. Konstantin ging teilweise auf das Gesuch ein und ordnete auf den

[1] Den Namen pars Donati gaben die Donatisten sich selbst, obschon sie sich gewöhnlich „katholische Kirche“ nannten. Schon aus jenem Namen folgerten die Katholiken ihren Abfall von der wahren Kirche (August., C. Crescon. 4, 7). Ihr späterer Grammatiker Cresconius (ebd. 2, 1 2) behauptete, nach der lateinischen Grammatik müsse man sie Donatiani, nicht Donatistae heißen; sie könnten ihre Gegner ebenso Mensuristen und Cäcilianisten nennen (ebd. 4, 30). Die Namen pars Donati und Donatistae blieben die gewöhnlichen.

1. Oktober 313 eine Synode in Rom an, auf der unter Papst Melchiades 15 italische und 3 gallische Bischöfe die Sache untersuchen und von jeder der zwei afrikanischen Parteien je 10 Bischöfe erscheinen sollten. Donatus von Casä Nigrä vertrat seine Partei, Cäcilian die Katholiken. Nach dreitägiger Untersuchung erklärte die römische Synode den Cäcilian für unschuldig, den Donatus aber für schuldig, mehrfach die Gesetze der Kirche verletzt zu haben. Doch ward den Bischöfen der Partei des Majorinus die Hand zum Frieden geboten. Aber diese wiesen jedes Anerbieten zurück, beschuldigten den Bischof Felix fortwährend der Traditio, behaupteten, in Rom nicht vollständig gehört worden zu sein, und forderten eine größere Versammlung von Bischöfen in Gallien. Um nun ihren Anklagen jeden Schein von Berechtigung zu nehmen, ließ der Kaiser zuerst in Afrika selbst durch einen weltlichen Richter, den Prokonsul Älianus, die Sache des Felix untersuchen; danach ward Felix für völlig unschuldig erklärt. Sodann ordnete er eine zahlreiche Synode zu Arles in Gallien auf den August 314 an, wohin Bischöfe aus Afrika, Gallien, England, Spanien, Dalmatien und Italien und als Vertreter des Papstes Sylvester die Priester Klaudianus und Vitus sowie die Diakonen Eugenius und Cyriakus kamen. Die Synode entschied ganz wie die römische gegen die Donatisten und suchte auch in ihren Kanones ähnlichen Spaltungen vorzubeugen. Sie sprach die objektive Gültigkeit der im Namen der Trinität erteilten Taufe aus (can. 8), wies die Anklagen auf traditio, die nicht durch öffentliche Urkunden bewiesen werden könnten, zurück und bestimmte für falsche Angeber lebenslängliche Ausschließung (can. 13 14). Der Kaiser dankte den Bischöfen für ihr gerechtes Urteil und beklagte die wahnsinnige Verkehrtheit der Halsstarrigen[1]. Während ein Teil der Donatisten sich unterwarf, blieb der andere um so trotziger; er appellierte jetzt an den Kaiser selbst, den er damit als höchsten Richter in der Kirche anerkannte. Konstantin war über diese Appellation selbst entrüstet und sprach sich darüber in einem Schreiben an die katholischen Bischöfe aus; dennoch nahm er, obschon mit einigem Widerwillen, die Berufung an, die ihm Grund gab, jetzt mit Strenge gegen die Schismatiker einzuschreiten. Im November 316 hörte er beide Parteien zu Mailand an; auch seine Entscheidung rechtfertigte den Cäcilian und brandmarkte dessen Gegner als Verleumder. Nach ihren eigenen Grundsätzen hätten sie sich dem kaiserlichen Urteil unterwerfen sollen; aber sie verharrten in ihrer Trennung und in ihrem Ungehorsam gegen die geistliche und weltliche Gewalt; sie schützten vor, der spanische Bischof Hosius, der Freund des Cäcilian, habe den Kaiser gegen sie eingenommen. Daher erließ Konstantin gegen sie strenge Gesetze, ihre Kirchen sollten ihnen entrissen, ihr Vermögen eingezogen werden; mehrere ihrer Häupter traf die Verbannung[2].

Aber die strengen Maßregeln, die der Comes Ursacius in kaiserlichem Auftrag anwendete, vermehrten nur die Gärung und den Fanatismus der Partei,

---

[1] Mansi, Conc. Coll. II 434 f 468 f. Routh, Rel. sacr. IV 60—99. Hefele, Konziliengesch. I² 201 ff.

[2] August., C. Crescon. 3, 71; C. lit. Petil. 2, 92; C. Parm. 1, 5; Ep. 43, n. 20; 88, n. 3; 105, n. 9.

deren zweiter Bischof Donatus d. Gr., feurig und rastlos tätig, mit kühnem Trotze der Ausführung widerstand und immer neue Bischöfe und Geistliche weihte. Schwere Gewalttätigkeiten gegen die Katholiken wurden von den Sektierern verübt; sie erklärten, nie mit dem Sünder Cäcilian in Gemeinschaft treten zu können, und forderten drohend die Zurückberufung der Verbannten. Bald änderte Konstantin seinen Sinn: die Schwärmerei, meinte er, werde in sich selbst zu Grunde gehen; er nahm am 5. Mai 321 seine Strafgesetze zurück, ließ die verbannten Bischöfe zurückkehren, gab ihnen religiöse Freiheit und mahnte die katholischen Bischöfe zur Milde und Nachsicht, indem er sich darauf berief, die Wut der Sektierer sei dem göttlichen Gerichte anheimzustellen. Aber damit waren die Katholiken schutzlos, die Sektierer nur zu neuen Freveln ermutigt. Nach dem Beispiele ihres Bischofs Donatus tauften sie alle nochmals, die freiwillig oder gezwungen zu ihnen übertraten, nahmen den Katholiken ihre Kirchen weg, schoren den Bischöfen das Haupthaar ab und stießen sie unter die Büßer; sie flohen den Umgang mit den Katholiken als die größte Verunreinigung und wuschen sogar den Boden ab, auf dem ein Katholik gestanden. Es bildeten sich fanatisierte Haufen aus den niedersten Volksklassen, entstanden aus einer Art von schwärmerischen Aszeten, die alle Arbeit verschmähten und auf dem Lande bettelnd in den Hütten der Bauern umherstreiften. Diese stürzten sich wie Rasende dem Tode entgegen, suchten die Sache des Donatus mit roher Gewalt zu vertreten; aufgestachelt durch die Predigten ihrer Bischöfe, denen sie zum Teil als Leibwache dienten, überfielen sie zur Nachtzeit die Häuser der Katholiken, zündeten sie an, blendeten und mordeten die Bewohner, besonders die Geistlichen. Viele mußten diesen Horden, zu denen auch entlaufene Sklaven gehörten, zwangsweise sich anschließen; andere hielt die Furcht bei ihnen zurück. Der Abscheu vor jeder Verleugnung des Glaubens und die Begierde zum Martertum wurden auf die Spitze getrieben, bis zum Wahnsinn; durch Katholiken oder Heiden den Tod zu finden, reichte zum Martyrium hin; sie reizten jene, sie zu töten, stürzten sich oft selbst in Flammen oder in Abgründe; fremdes Leben schonten sie um so weniger, als sie das eigene nicht achteten. Mit der Devise: „Zu Gottes Ehre", verübten sie ihre Gewalttaten; dabei waren nicht nur Selbstmord, sondern auch Völlerei und Unzucht bei ihnen in Übung. Den Namen Circumcellionen, den ihnen die Katholiken gaben, erkannten sie nicht an; sie selbst nannten sich „Soldaten Christi", Kämpfer (Agonistici), Söhne der Heiligen[1]. Als sie in Konstantina eine vom Kaiser den Katholiken erbaute Kirche niederrissen, ließ sie dieser auf seine Kosten wieder aufbauen, ohne den Frevel zu ahnden, ja ohne Schadenersatz zu verlangen. So wurden die Donatisten in Nordafrika immer mächtiger; im Jahre 330 zählten sie schon 270 Bischöfe; unter dem

---

[1] Die Circumcellionen beschreibt Augustinus (C. Gaudent. 1, 32) als genus hominum otiosum ab utilibus operibus, crudelissimum in mortibus alienis, vilissimum in suis, maxime in agris territans, ab agris vacans et victus sui causa villas circumiens rusticorum, unde et Circumcellionum nomen accepit. Über ihre Namen milites Christi, Agonistici vgl. August., Enarr. in Ps. 132, n. 6; C. Crescon. 3, 46 f; De haer. c. 69. Optat. Milev., De schism. Donat. 3, 3 f. Theodoret., Haer. fab. 4, 6.

Schutze einer Toleranz, die in Ungerechtigkeit gegen die Katholiken ausartete, vermehrten sie sich fortwährend. Außerhalb Nordafrikas brachten sie nur zwei Gemeinden zu stande, eine in Spanien und eine in Rom; hier aber konnten sie unter ihrem Bischof Viktor nur heimlich außerhalb der Stadt auf einem Berge zusammenkommen (daher Montenses, Rupiten, Kampiten genannt); sie hatten hier einen „Bischof ohne Gemeinde“[1].

3. Kaiser Konstans versuchte zunächst durch Güte und Geschenke, die er (um 340) durch Ursacius und Leontius verteilen ließ, die Donatisten zu gewinnen, und forderte in einem Edikte die nordafrikanischen Christen zur Rückkehr in die Einheit auf, deren Freund und Beförderer Christus sei. Aber der Widerstand der Donatisten ward nur um so heftiger und rief deshalb strengere Maßregeln hervor; mehrere Kirchen wurden ihnen entrissen, wobei einzelne ihr Leben einbüßten, die dann von der Sekte als Märtyrer verehrt wurden. An den Comes Gregorius, der einen zweiten Versuch zur Vereinigung machte, schrieb Donatus einen Brief voll Schmähungen. Dem Nachfolger des Cäcilian, Erzbischof Gratus, ward ebenso wie diesem jede Anerkennung verweigert. Die Ausschweifungen der Circumcellionen wurden jedoch sogar den donatistischen Bischöfen unerträglich, so daß sie selbst 345 den Feldherrn Taurinus um Abhilfe baten; die umherschweifenden Banden wollten die „Verteidiger der Unterdrückten“ sein und wüteten gegen die Reichen und Mächtigen (als echte Kommunisten); ihre Anführer Fasir und Axid, die sich „Führer der Söhne der Heiligen“ nannten, bedrohten ihre Gläubiger mit dem Tode, wenn sie ihnen die Schulden nicht nachließen, und erzwangen den Nachlaß mit Gewalt oder mit Tötung; die Herren sollten die Stelle ihrer Diener und Sklaven einnehmen und deren Geschäfte verrichten. Gegen den Kaiser wurden die nachteiligsten Gerüchte verbreitet, insbesondere, daß er in den Kirchen anstatt Gottes sein Bild verehren lassen wolle. Die Kommissäre Paulus und Makarius, ursprünglich zur Verteilung von Unterstützungen gesandt (die aber Donatus stolz zurückwies, indem er fragte: „Was hat der Kaiser mit der Kirche zu schaffen?“), fanden selbst eine offene Empörung gegen den Kaiser organisiert; die Rebellen, angefeuert vom Bischof Donatus von Bagai, trugen anfangs sogar den Sieg davon. Aber bald erlitten sie eine Niederlage, und nun verfuhr Makarius mit äußerster Strenge. Der Bischof von Bagai ward mit andern Anstiftern des Aufstandes hingerichtet und alsbald von den Donatisten als Märtyrer gepriesen, Donatus d. Gr. von Karthago nebst andern Bischöfen verbannt; einige von ihnen waren vorher entflohen. Makarius erzwang die Vereinigung und verbot den donatistischen Gottesdienst. Äußerlich war so der Friede auf längere Zeit wiederhergestellt. Eine katholische Synode zu Karthago (um 348) unter Erzbischof Gratus dankte Gott für die (mehr anscheinende als wirkliche) Beendigung des Schismas, verbot die Wiedertaufe und die Verehrung der Selbstmörder als Märtyrer und suchte die vielfach in den vorausgegangenen Wirren gelockerte kirchliche Zucht unter Geistlichen und Laien wiederherzustellen.

Als unter Julian (362) die Verbannten zurückkehrten, nahmen sie ihre frühere Haltung wieder an, rächten sich an den Katholiken für die erlittenen

[1] Optat. Milev. a. a. O. 2, 4.

Strafen und zeigten ihnen die äußerste Unduldsamkeit an allen Orten, wo sie das Übergewicht hatten. Als z. B. die Donatisten in Hippo die herrschende Partei waren, durfte keiner von ihnen es wagen, für die in der Minderzahl befindlichen Katholiken Brot zu backen[1]. Sie nahmen den Katholiken die Kirchen weg, überstrichen dann, weil dieselben als befleckt galten, die Wände, rieben die Altäre ab oder warfen sie hinaus, zerschmetterten die Kelche und andere Gefäße in blinder Wut. Bald nach Julian mehrte sich die Zahl ihrer Bischöfe auf 400. Aber nun brachen auch heftige Streitigkeiten unter ihnen aus; aus der einen Spaltung gingen neue Spaltungen hervor. Der gelehrte Parmenian, der Nachfolger des Donatus Magnus von Karthago seit 360, bekämpfte den hochgebildeten Tychonius, der selbst die Gründe widerlegte, auf die sich die Donatisten stützten, dieselbe Unreinheit, die sie bei den Katholiken finden wollten, an ihnen nachwies, aber gleichwohl bei der Sekte beharrte, indem er die Vereinigung mit der katholischen Kirche nicht für notwendig, die innere Gemeinschaft mit Christus für hinreichend erklärte. Bischof Rogatus von Kartenna ward um 370 Stifter einer eigenen Partei (Rogatisten, Rogatianer), die mildere Grundsätze befolgte als die übrigen Donatisten und das Treiben der Circumcellionen entschieden tadelte; derselben standen die Klaudianisten entgegen. Nach dem Tode des Parmenian (um 392) ward Primian donatistischer Bischof von Karthago; gegen seine mildere Praxis erhoben sich rigoristische Eiferer, an deren Spitze der Diakon Maximian stand. Letzterer wurde von Primian exkommuniziert; aber es gelang ihm, eine große Partei zu bilden, zu der auch Bischöfe gehörten; auf einer Synode zu Karthago 393 sprachen diese die Absetzung des Primian aus und setzten an seine Stelle den Maximian. Dagegen entschied sich eine Synode zu Bagai für Primian und gegen Maximian. Die Primianisten verfolgten nun die Maximianisten, die zu ersteren als der donatistischen Hauptpartei in einem ähnlichen Verhältnis standen wie diese zur katholischen Kirche. Es bildeten sich bis zum Ende des 4. Jahrhunderts noch andere Sekten, die, so unbedeutend sie waren, doch alle die katholische Kirche, und zwar ausschließlich, sein wollten.

Die Grundlehren der Donatisten waren folgende: a) Nur jene Kirche kann die wahre sein, die wenigstens keine offenbaren Sünder in ihrer Gemeinschaft duldet; also sind alle Kirchen, die mit Felix und Cäcilian in Gemeinschaft blieben und dadurch befleckt und unheilig geworden sind, von der wahren Kirche ausgeschlossen, die sich nur bei uns findet[2]. b) Die Wirksamkeit der Sakramente hängt nicht bloß von der Rechtgläubigkeit ab (wie Cyprian wollte), sondern auch von der sittlichen Reinheit, von der persönlichen Heiligkeit des Spenders. Also sind alle von Unheiligen, alle von den in Gemeinschaft der befleckten und unheiligen Kirchen Stehenden erteilten Sakramente ungültig, daher alle Übertretenden aufs neue zu taufen; daher ist das Meßopfer der Katholiken Götzendienst. Die Donatisten wollten allein die Reinen und Heiligen sein im Gegensatz zu den „Söhnen der Traditoren" und rühmten sich ihrer Märtyrer, ließen aber, abweichend von den Novatianern, für schwere Sünden eine Buße zu. Sie konnten ihren Begriff von der Heiligkeit der Kirche, dem sie den Begriff von der Katholizität durchaus unterordneten, nicht strenge durchführen, mußten

[1] August., C. lit. Petil. 2, 184. Optat. Milev., De schism. Donat. 2, 16 f 25.
[2] August., De unit. eccles. c. 16.

zugeben, daß verborgene Sünder in der Kirche sein könnten. Sie widersetzten sich auch den kaiserlichen Befehlen und den Obrigkeiten, wenn diese sich auf seiten der Katholiken stellten; sie zogen den Tod der Unterwerfung vor, wie z. B. Bischof Gaudentius von Thamugade dem Tribun Dulcitius, der 420 die kaiserlichen Gesetze betreffs der Konfiskation der Kirchen vollziehen wollte, erklärte, er werde sich mit seiner Gemeinde in der Kirche verbrennen lassen, und dies mit dem Beispiele des Rhazis (Razias, 2 Makk 14, 37—46) rechtfertigte, der beim Andrang der Truppen des Nikanor sich selbst in sein Schwert stürzte und einen hochherzigen Tod der „Unterwerfung unter die Sünder" vorzog.

4. Die Gesetze von Valentinian (373) und Gratian (377), die den Donatisten ihre Kirchen entzogen und ihre Versammlungen verboten[1], waren ohne Erfolg geblieben; auch der Weg der Belehrung hatte wenig gefruchtet. Gegen 370 schrieb Bischof Optatus von Mileve sein reichhaltiges Werk über das donatistische Schisma; unermüdlich aber wirkte Augustinus, seit 393 Priester, dann (397) Bischof zu Hippo Regius, in Briefen, Predigten, Gesprächen und zahlreichen Schriften sowohl zur Belehrung und Warnung der Unerfahrenen als zur Zurückführung der Verirrten und zur Beseitigung der Spaltung. Überzeugt, daß die Donatisten ihre Irrtümer leicht einsehen würden, wenn sie sich nur auf eine leidenschaftslose Prüfung der beiderseitigen Gründe einlassen wollten, glaubte er eine friedliche Verständigung anbahnen zu können und entwarf mit dem alten und besonnenen Donatistenbischof Fortunius den Plan, es solle jeder von ihnen mit zehn Gleichgesinnten an einem gemischten Orte, wo keine Partei eine Kirche besitze, zusammenkommen und nach beiderseitigen Gebeten eine bis zur erzielten Vereinigung fortdauernde Verhandlung beginnen. Aber es war schwer, zehn solche friedliebende Männer zu finden, und die Donatisten waren voll Mißtrauen, ganz besonders über die überlegene Dialektik Augustins, die schon manche Bekehrungen zuwege gebracht[2]. Man suchte den donatistischen Geistlichen den Übertritt zu erleichtern. Das Konzil von Hippo (393, can. 27) ließ zwar die alte Regel in Kraft, die schismatischen Kleriker nur als Laien in die Kirche aufzunehmen, machte aber doch eine Ausnahme zu Gunsten derjenigen, die nie eine Wiedertaufe vorgenommen oder die zugleich ihre Gemeinde zur Kirche hinübergeführt hätten, was 401 noch erweitert ward, wo man außerdem die Donatisten überhaupt zur Rückkehr in die Kirche einlud, obschon sie nicht aufgehört hatten, den katholischen Gottesdienst zu stören, wogegen Kaiser Honorius 398 ein Gesetz veröffentlichte. Im Jahre 403 entwarf das achte Konzil von Karthago eine Formel, in der alle Bischöfe der Donatisten aufgefordert wurden, durch ausgewählte Abgeordnete mit gleichmäßig erwählten Katholiken über die Streitfragen zu verhandeln;

[1] Über die Gesetze von 373 und 377 vgl. Cod. Theod. XVI, 6, 1 2. Optat. Milev. a. a. O.

[2] Von Augustins Schriften gehören hierher: 1) Psalmus contra partem Donati, eine Art Volkslied, Geschichte und Lehren der Partei enthaltend; 2) die verlorene Ep. contra partem Donati (Retr. 1, 21); 3) Contra partem Donati libri 2 (Retr. 2, 5), ebenfalls verloren; 4) Contra Parmen. ep. ad Tychon. libri 3; 5) De bapt. c. Donat. libri 7; 6) Contra Censur. Donat. (Retr. 2, 19), verloren; 7) C. lit. Petil. libri 3; 8) C. Crescon. libri 4, c. 406; 9) fünf kleinere verlorene Schriften nebst mehreren Briefen.

aber jene wiesen alle Anträge schroff zurück, und als Augustin darin ein Anzeichen ihres Mißtrauens in die eigene Sache fand, stieg ihr Zorn noch höher, und die Circumcellionen erlaubten sich die rohesten Gewalttaten gegen die Katholiken, so daß diese 404 auf dem neunten Konzil von Karthago den Schutz des Kaisers Honorius nachzusuchen genötigt waren. Honorius hatte bereits ein Edikt erlassen, das die schismatischen Geistlichen mit Verbannung, die Laien mit Geldstrafen bedrohte; im Februar 405 folgten neue Gesetze, welche die Wegnahme der donatistischen Kirchen befahlen. Es erfolgten nun mehrere Übertritte zur Kirche; der Kaiser gewährte den Zurückkehrenden 407 volle Verzeihung, die Halsstarrigen wollte er strenge bestraft wissen. Als aber Honorius 409 wahrscheinlich wegen der politischen Gefahr Afrikas ein allgemeines Toleranzedikt erließ, das auch die Donatisten einschloß, machten die zu Karthago im Juni 410 versammelten Bischöfe dagegen Vorstellungen und erlangten auch die Zurücknahme[1]. Den Plan eines allgemeinen Religionsgesprächs hatten die Bischöfe fortwährend im Auge behalten; seit 410 wurden die Aussichten für das Zustandekommen desselben günstiger, als mehrere Donatisten erklärten, sie könnten die Gerechtigkeit ihrer Sache wohl beweisen, wenn man sie nur ruhig anhören wolle, und von den Beamten beim Worte genommen wurden. Kaiser Honorius ordnete die Konferenz zu Karthago für den Sommer 411 an und bestimmte den Tribun Marcellinus zum Schiedsrichter. Die katholischen Bischöfe waren zu den größten Opfern bereit; Augustin mahnte in Briefen und Predigten zur Schonung und Sanftmut gegen die so leicht erregbaren Schismatiker[2].

Die Konferenz kam wirklich den 1. Juni 411 — 100 Jahre nach dem Ausbruch der Spaltung — zu stande. Es fanden sich in Karthago 286 katholische und 279 donatistische Bischöfe ein. Da bei einer so großen Anzahl von Bischöfen eine ruhige und geordnete Verhandlung nicht leicht möglich schien, forderte der kaiserliche Kommissär die Wahl eines für das Gespräch bestimmten Ausschusses, zu dem von jeder Partei sieben gewählt werden sollten. Die Donatisten, die überhaupt endlose Ausflüchte suchten, wollten anfangs nicht darauf eingehen, mußten aber nachgeben. Hauptsprecher waren für die Donatisten Petilian, Primian und Emeritus, für die Katholiken Augustin und Aurelius von Karthago. Die zwei ersten Tage verliefen mit Beseitigung der donatistischen Einreden und Ausflüchte, mit Behandlung bloßer Vor- und Nebenfragen. Erst am dritten Tage (8. Juni) kam es zur Erörterung der eigentlichen Kontroversen: 1) der persönlichen und historischen Frage: Wer war Urheber der Spaltung? Waren Felix und Cäcilian Traditoren? 2) der dogmatischen Frage: Verliert die Kirche ihren Charakter dadurch, daß sie Sünder und überhaupt unwürdige Glieder in ihrem Schoße duldet, und was gehört zum Wesen der katholischen Kirche? Siegreich wurde aus den beglaubigten Urkunden die Unschuld des Felix und des Cäcilian nachgewiesen; mit theologischer Meisterschaft widerlgte Augustin den endlich vorgelesenen Aufsatz der Gegner, der sich auf die Schriftstellen von der Heiligkeit der Kirche stützte. Er erklärte, die von beiden Teilen angeführten Schriftstellen seien nicht im Widerspruch, vielmehr ganz im Einklang, man habe nur den gegenwärtigen, zeitlichen und den jenseitigen, ewigen Zustand der Kirche (den status viae und den status gloriae), die

---

[1] Über die Synoden von 393—410 vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 53 65 ff 97 ff.
[2] August., Ep. 128; Serm. 357 358.

streitende und die triumphierende Kirche zu unterscheiden; im Zustande des Triumphes sei in der Kirche kein Unheiliger mehr, wohl aber im Zustande der Pilgerschaft, in dem sich Spreu und Weizen nebeneinander befinden. Das Schlußurteil des Marcellinus konstatierte den allseitigen Sieg der Katholiken, denen die Kirchen der Donatisten übergeben werden sollten. Die Donatisten appellierten an den Kaiser; dieser aber bestätigte das gefällte Urteil und erließ noch strengere Gesetze gegen die Donatisten, die 414 für bürgerlich ehrlos erklärt wurden. Viele Donatisten, auch Bischöfe und Priester, kehrten jetzt in den Schoß der Kirche zurück [1].

Eine karthagische Synode von 418 regelte die Verhältnisse in den Diözesen, die zwei Bischöfe hatten, einen früheren katholischen und einen vom Donatismus konvertierten. Augustin fuhr fort, in verschiedenen Schriften die Ausflüchte der noch vorhandenen, übrigens bedeutend herabgeschmolzenen Sektierer, insbesondere der Bischöfe Emeritus und Gaudentius, zu widerlegen und die besseren Laien unter ihnen vor den unwahren Behauptungen ihrer Geistlichen zu warnen [2]. Die Belehrung und die Strenge der Gesetze, welche seit 415 auf donatistische Zusammmenkünfte sogar die Todesstrafe setzten, wirkten zusammen, daß die einst so mächtige Sekte immer unbedeutender wurde. Desto größer war aber der Trotz der hartnäckigen Schismatiker; noch 428 mußten neue Strafgesetze gegen sie erlassen werden. Unter der Vandalenherrschaft hatten sie gleich den Katholiken manche Verfolgung zu erleiden, aber bei weitem nicht in dem Maße wie diese; ja sie konnten bald wieder neue Kräfte sammeln, obschon sie nicht mehr die frühere Verbreitung erlangten. Sie tauften Laien, Mönche, Nonnen und Geistliche, selbst Bischöfe wieder, wogegen sich eine römische Synode (486—488) erhob. Ihre Reste pflanzten sich fort bis in das 7. Jahrhundert. Gregor d. Gr. hatte noch gegen sie zu kämpfen und forderte den Erzbischof Dominikus von Karthago zu gleichem Tun auf. Als dieser auf einer Synode verordnete, die in der Aufsuchung der Häretiker nachlässigen Katholiken seien mit Verlust ihres Vermögens und ihrer Würden zu bestrafen, tadelte der Papst 594 diesen Beschluß als zu strenge, so sehr er den kirchlichen Eifer des Bischofs belobte [3]. Erst seit der Eroberung Afrikas durch die Sarazenen verschwinden die Donatisten völlig aus der Geschichte.

5. Nach altem Gebrauch fand in Afrika jährlich ein Concilium universale, d. h. ein afrikanisches Generalkonzil statt, das sich mit den allgemeinen kirchlichen Angelegenheiten beschäftigte. Mehrere von diesen Synoden handelten über die Angelegenheit des Donatismus; allein außer dieser Frage wurden auf diesen wie auch auf andern Synoden die verschiedensten Punkte erörtert und zahlreiche Kanones erlassen, die uns einen Einblick in das religiöse Leben der afrikanischen Christen gewähren. Besonders wichtig war die Synode von Hippo 393, über deren Verhandlungen wir durch die Akten des dritten karthagischen Konzils von 397 genauer unterrichtet sind [4]. Bestimmungen über die Verfassung der Kirche in Afrika, über das Leben der Kleriker, der gottgeweihten Jungfrauen, über die Ehe, die Buße und andere kirchliche Fragen

---

[1] Gesta collat. Carth. bei Mansi, Conc. Coll. IV 7 f. August., Brevic. collat. cum Donat. Dazu: Ad Donat. post collationem.

[2] Über das Konzil von 418 vgl. Hefele a. a. O. II² 116 f. August., De correct. Donat. ad Bonif.; De gestis cum Emerito (418); C. Gaudent. libri 2 (420).

[3] Conc. Rom. sub Felice III. bei Thiel, Ep. Rom. Pont. 261—265. Greg. M., Ep. l. 2, n. 48; l. 4, n. 34; l. 5, n. 5.

[4] Hefele a. a. O. II² 53 ff.

wurden aufgestellt. Ein Kanon (36) zählt die zu den „göttlichen Schriften" gehörigen Bücher auf, die in der Kirche gelesen werden dürfen; über die Bestätigung dieses Kanons soll man jedoch die transmarinische Kirche noch befragen. An den Gedächtnistagen der Märtyrer dürfen auch deren Akten verlesen werden. In Karthago wurden unter dem Episkopate des Aurelius vom Jahre 394 an (nach der von Hippo 393) 20 Synoden gehalten, die schon in alter Zeit eigens numeriert waren, und deren Beschlüsse für die kirchliche Disziplin vielfach von großer Bedeutung geworden sind[1].

9. Die Kirche in Spanien und Gallien. Der Priscillianismus.

Literatur. — Gams, Die Kirchengesch. von Spanien. Bd I. Regensburg 1862. Vic. de la Fuente, Hist. eccles. de España. 2. ed. 6 Bde. Madrid 1873—1875. Leclercq, L'Espagne chrétienne. Paris 1905 (Bibl. de l'enseignem. de l'hist. ecclés.). — Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule. Bd I—II. Paris 1894—1900; 2e éd. Bd I Paris 1907. Gallia christiana, ed. Paris 1715 ff; nouv. ed. 1870 ff. Guettée, Histoire de l'église de France. 12 Bde. Paris 1847—1856. Launay, Histoire de l'église gauloise depuis les origines jusqu'à la conquête franque (511). Paris 1906. Martino, Ausone et les commencements du christianisme en Gaule. (Thèse.) Alger 1906. Monchamp, Deux réunions conciliaires en Gaule en 346 (Acad. de Belgique, Bull. de la classe des lettres 1905, 638 ff). Vacandard, St Victrice évêque de Rouen („Les Saints"). Paris 1903. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands. Bd I. 2. Aufl. Leipzig 1898.

Zum Priscillianismus. Quellen: Priscilliani quae supersunt, maximam partem . . . ed. G. Schepss (Corp. script. eccles. lat. XVIII). Vindob. 1889: dazu Schepß, Priscillian, ein neu aufgefundener latein. Schriftsteller des 4. Jahrh. Würzburg 1886. Synode von Saragossa bei Mansi, Conc. Coll. III 633 ff (Hefele, Konziliengesch. I, 2. Aufl., 744); andere Synoden bei Hefele a. a. O. II 306 ff. Sulpic. Sev., Chron. 2, 46—51; Dial. 3, 11 ff. Orosii Commonit. ad Augustin. de erroribus Priscill. et Origen., inter Opp. August. Bd VIII (Migne, Patr. lat. 31, 124 ff). August., De haer. c. 30; Ep. 36 ad Casulan. Hieron., De vir. ill. c. 121. Leo M., Ep. 15 ad Turribium. Dierich, Die Quellen zur Gesch. Priscillians. Breslau 1897. Künstle, Eine Bibliothek der Symbole und theolog. Traktate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgotischen Arianismus aus dem 6. Jahrhundert, in Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengesch. I 4, Mainz 1900; Antipriscilliana. Dogmengeschichtl. Untersuchungen u. Texte aus dem Streit gegen Priscillians Irrlehre. Freiburg 1905. Morin, Un traité priscillianiste inédit sur la Trinité, in Revue Bénéd. 1909, 255 ff. — Literatur: Mandernach, Gesch. des Priscillianismus. Trier 1851. Paret, Priscillianus, ein Reformator des 4. Jahrhunderts. Würzburg 1890. Hilgenfeld, Priscillian und seine neu entdeckten Schriften, in Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1892, 1—84. Michael, Priscillian und die neueste Kritik, in Zeitschr. f. kathol. Theol. 1892, 692—706. Merkle, Der Streit über Priscillian, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1896, 630—649; Prudentius und Priscillian, ebd. 1894, 77—125. Hartberger, Priszillians Verhältnis zur Heiligen Schrift, in Bibl. Zeitschr. 1910, 113—129. Chapman, Priscillian, the Autor of the Monarchian Prologues to the Vulgate Gospels, in Revue Bénéd. 1906, 335 ff. Babut, Priscillien et le Priscillianisme, in Bibl. de l'École des Hautes Études. Sciences histor. et philos. CLXIX. Paris 1909; Paulin de Nole et Priscillien, in Revue d'hist. et de littér. relig. 1910, 97—130 252—275. Bardenhewer, Patrologie[3] 371 f.

1. Die Zahl der Christen war im Anfang des 4. Jahrhunderts in den Provinzen der Länder Spanien und Gallien weniger groß als in den übrigen

---

[1] Hefele, Konziliengesch. II[2] 65 ff passim.

Mittelmeerländern. Von der Zeit Konstantins an breitete sich jedoch in diesen Gegenden das Christentum in der erfreulichsten Weise aus. In Gallien wurde im Laufe des 4. Jahrhunderts eine große Zahl neuer bischöflicher Sitze errichtet, die ebensoviele Mittelpunkte für die christliche Missionstätigkeit bildeten; das gleiche gilt wohl auch für Spanien. In beiden Ländern entwickelte sich auch jetzt die Metropolitanverfassung im Anschluß an die Zivilprovinzen, in welche die Länder eingeteilt waren. Noch in der vorkonstantinischen Zeit wurde in Elvira (ca 300) ein spanisches Konzil abgehalten, an dem 19 Bischöfe aus allen Provinzen der Halbinsel teilnahmen und das mehrere für die Entwicklung der Kirchenzucht wichtige Kanones erließ[1]. Unter den Vätern des Konzils befand sich auch der Bischof Hosius von Corduba (Cordova), der im arianischen Streite später eine führende Rolle spielte. Er ist der bedeutendste unter den spanischen Kirchenfürsten des 4. Jahrhunderts. Unter der Regierung des Kaisers Konstantius wurde der arianische Kampf auch in die spanischen Kirchen hineingetragen; der arianische Bischof Potamius von Olisipo (Lissabon) ist der Verfasser der zweiten sirmischen Glaubensformel. Die extreme Partei der Luciferianer fand gleichfalls Anhang unter den Gläubigen Spaniens; der Bischof Gregor von Eliberis in der Provinz Bätika (Elvira bei Granada) war neben Lucifer von Cagliari der hervorragendste Führer jener Bewegung. Er ist wahrscheinlich der Verfasser von zwei Homiliensammlungen, die an alttestamentliche Stellen anschließen[2]. Gegen die Novatianer schrieb der Bischof Pacianus von Barcelona (um 360—390). Spanien hat den Ruhm, die bedeutendsten christlich-lateinischen Dichter hervorgebracht zu haben. Nachdem bereits Juvencus, ein spanischer Priester, um 330 eine Evangelienharmonie in Hexametern verfaßt hatte[3], erstand Ende des 4. Jahrhunderts der größte unter den lateinischen Dichtern des christlichen Abendlandes, Aurelius Prudentius (geb. 348 zu Saragossa), der in Hymnen das Lob Gottes und seiner Blutzeugen sang und in Lehrgedichten Gegner des christlichen Glaubens und Feinde der christlichen Sitte bekämpfte[4].

In Gallien, wo in den zahlreichen Städten eine blühende römische Kultur herrschte und wo im südöstlichen Teile des Landes besonders zahlreiche Bekenner des christlichen Glaubens wohnten, breitete sich das Christentum rasch aus in den Provinzen des Zentrums und des Nordens. Einzelne Hauptstädte, wie Autun, Trier, Köln, Reims, Paris, waren hier bereits in der vorkonstantinischen Zeit Sitze christlicher Bischöfe; die Zahl der Diözesen vermehrte sich nun in bedeutender Weise, und die christliche Kultur drang überall siegreich vor. In den arianischen Kämpfen war der Führer in der Verteidigung der wahren

---

[1] Ebd. I[2] 148 ff.

[2] Es sind die Tractatus Gregorii Eliberitani episcopi de epitalamio (über das Hohe Lied) und die unter dem Namen des Origenes überlieferten, von Batiffol (Paris 1900) herausgeg. Tractatus de libris SS. Scripturarum, die von andern für Novatian beansprucht wurden. Vgl. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur II 568 ff; Patrologie[3] 359 ff; Wilmart in Bull. de littér. ecclés. 1906, 233 ff; Revue Bénéd. 1909, 1 ff.

[3] Bardenhewer, Patrologie[3] 363.

[4] Ebd. 386 ff.

Lehre in Gallien der hl. Hilarius, seit etwa 350 Bischof von Poitiers († 366), der in mehreren Schriften (Hauptwerk De Trinitate) die Definition des nicänischen Konzils verteidigte und die geschichtliche Wahrheit über den arianischen Streit gegen die Fälschungen und Entstellungen der Arianer in Schutz nahm. Auch auf exegetischem Gebiete hat Hilarius in der abendländischen Theologie eine bahnbrechende Tätigkeit entwickelt[1]. Sein Hauptgegner war Saturnin, Bischof und Metropolit von Arles. Derselbe bewirkte, daß nach dem gallischen Konzil von Biterrä (Béziers) im Frühjahr 356 Hilarius von Konstantius nach Kleinasien verbannt wurde. Allein zu Anfang des Jahres 360 ward ihm die Rückkehr in seine Diözese gestattet, und nun konnte er auf dem gallischen Konzil von Paris (361), dem mehrere Provinzialsynoden vorausgegangen waren, fast den gesamten Episkopat Galliens auf dem Boden der nicänischen Definition vereinigen. Saturnin wurde seiner Würde entsetzt, und die wahre kirchliche Lehre ging siegreich aus dem Streite hervor.

Als Hilarius aus der Verbannung zurückgekehrt war, kam zu ihm nach Poitiers ein Aszet, Martinus, der aus Pannonien stammte, zuerst als Soldat, dann viele Jahre als Anachoret gelebt hatte und der mit großer Verehrung gegen den Vorkämpfer für die kirchliche Orthodoxie erfüllt war. Derselbe siedelte sich zwei Stunden von Poitiers entfernt auf einem kleinen Landgut an und fand bald Genossen seines beschaulichen Lebens, die sich in seiner Nähe niederließen. Aus dieser Anachoretenkolonie entstand das Kloster Ligugé (Locociagense). Martinus, dessen strenges aszetisches Leben ihm weithin den Ruf großer Heiligkeit eingebracht hatte, wurde um 372 Bischof von Tours und der Apostel Galliens († 397 oder 400). Auf den zahlreichen Reisen, die er in kirchlichen Angelegenheiten unternahm, verkündete er besonders unter der keltischen Landbevölkerung das Christentum und zerstörte die Heiligtümer der heidnischen Gottheiten. Sein Wirken war mit dem größten Erfolge gesegnet, und im 6. Jahrhundert bezeichneten mehrere gallische Bischöfe in einem Briefe ihn als einen von der göttlichen Vorsehung gesendeten und mit der apostolischen Gnade ausgerüsteten Glaubensboten[2].

2. In den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts wurden die Kirchen in Spanien und den angrenzenden Teilen Galliens in Aufregung versetzt durch die Häresie des Priscillianismus. Ein Ägypter namens Markus aus Memphis soll in Spanien gnostisch-manichäische Lehren ausgebreitet und eine

---

[1] Bardenhewer, Patrologie³ 348 ff. Largent, St Hilaire („Les Saints"), Paris 1906. Girard, St Hilaire, Angers 1905. Beck, Die Trinitätslehre des hl. Hilarius, in Forsch. zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. III 2—3, Mainz 1903. Feder, Studien zu Hilarius von Poitiers I, Wien 1910 (aus den Sitzungsber. der österr. Akad. der Wissensch.).

[2] Greg. Tur., Hist. Franc. 9, 39. — Hauptquelle: Sulpic. Sev., Vita S. Martini, ed. Halm, Vindob. 1866. S. die Literatur in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VIII² 934, Art. „Martin von Tours", von Schröbl. Regnier, St Martin („Les Saints"), Paris 1907. Babut, Paulin de Nole, Sulpice Sévère, St Martin; recherches de chronologie, in Annales du Midi 1908, 18 ff; St Martin de Tours, in Revue d'hist. et de littér. relig. 1910, 466 ff 513 ff; 1911, 44 ff. Jullian, Notes gallo-romaines. La jeunesse de St Martin, in Revue des études anciennes 1910 260—280.

vornehme Frau Agape und einen Rhetor Elpidius dafür gewonnen haben. Ein Schüler des letzteren war der reiche und gebildete Priscillian, der wegen seines strengen Lebens großes Ansehen genoß; er wurde das Haupt der nach ihm benannten Sekte. Seine Beredsamkeit, Gewandtheit und Aszese verschafften ihm auch Anhänger unter den Geistlichen; ja sogar zwei Bischöfe schlossen sich ihm an, Instantius und Salvianus. Zuerst erhob sich Bischof Hyginus von Corduba gegen die Sekte, nachher auch ein spanischer Bischof Itacius, der bald mit Hydatius (Idatius) von Emerita (Merida), bald mit Ithacius von Ossanoba (Sossuba) identifiziert wird und der in heftiger und gewalttätiger Weise auftrat. Man berief 380 eine Synode nach Saragossa, die durch Verurteilung der Häupter der weiteren Verbreitung der Partei zu steuern suchte, insbesondere gläubigen Personen das Fernbleiben von Konventikeln gebot, das Fasten am Sonntag, das Umhergehen mit bloßen Füßen und das eigenmächtige Lehren seitens der Laien untersagte. Itacius, der die Beschlüsse bekannt geben und vollziehen sollte, tat es mit ungestümem Eifer. Die Priscillianisten, denen sogar Bischof Hyginus, ihr früherer Gegner, beigetreten war, unterwarfen sich nicht, wurden vielmehr nur hartnäckiger und setzten den Priscillian als Bischof von Avila ein. Itacius wandte sich an Kaiser Gratian und erwirkte ein Verbannungsedikt gegen Priscillian und seine Anhänger. Dadurch bedrängt, gingen die Häupter der Partei nach Italien, um durch Papst Damasus und Ambrosius von Mailand wie durch Bestechung am Kaiserhofe Gratians Edikt rückgängig zu machen. Bei dem Papste und bei Ambrosius setzten sie nichts durch; desto mehr aber wirkte Priscillians Geld bei dem einflußreichen Macedonius, der die Zurücknahme des Ediktes und den Befehl der Rückgabe der den Priscillianisten entrissenen Kirchen erlangte. Itacius mußte sogar aus Spanien fliehen, und von Trier aus wollte man ihn dorthin zurückführen, um ihn vor Gericht zu stellen. Aber durch Gratians Ermordung und die Herrschaft des Usurpators Maximus erhielt die Sache 383 eine andere Wendung. Itacius brachte in Trier dem neuen Kaiser seine Klage vor, der sie annahm und den Anlaß willkommen fand, Eifer für die Rechtgläubigkeit zu zeigen, um so die Bischöfe zu gewinnen, weshalb er auch 384 eine Synode zu Bordeaux anordnete. Instantius ward abgesetzt; da appellierte Priscillian an den Kaiser. Die Sache kam an den Hof zu Trier, wo beide Teile erscheinen mußten. Itacius zeigte sich als blinden Eiferer, dem schon anhaltendes Studieren und Fasten verdächtig war. Damals weilte zu Trier der hl. Martin, Bischof von Tours. Er war mit der Verhandlung der Sache vor einem weltlichen Gerichte unzufrieden, ebenso mit der von einem Bischofe vorgebrachten peinlichen Anklage, so sehr auch er die Priscillianisten verabscheute; er bat aber in seiner Milde den Kaiser, das Leben der Unglücklichen zu schonen, und erlangte von demselben das Versprechen, es solle kein Blut vergossen werden. Aber nach seiner Abreise ward Maximus, ohnehin nach den reichen Gütern der Angeklagten lüstern, wieder umgestimmt; er übertrug dem Präfekten Evodius, einem Manne von unbeugsamer Gerechtigkeit, die Untersuchung, die dieser den bestehenden Gesetzen gemäß nach der Anklage auf böse Zauberkünste (maleficium) führte und die das Erkenntnis der Schuld der Angeklagten zur Folge hatte. Maximus sprach darauf das Todesurteil aus und ließ es an Priscillian und einigen

seiner Anhänger mit dem Schwerte vollstrecken (385), während den Instantius u. a. die Verbannung traf. Das Verfahren der bischöflichen Ankläger ward scharf mißbilligt, sowohl vom hl. Martin als von Ambrosius und vom Papste Siricius, bei dem Maximus sich unter Übersendung der Akten entschuldigte; es war gegen die geistliche Herzensmilde, auf den Tod anderer hinzuwirken, Todesurteile zu provozieren; der gallische Bischof Theognist u. a. trennten sich darum von der Gemeinschaft des Itacius. Zwar billigte eine Synode zu Trier dessen Verfahren und bewog den Kaiser Maximus zu weiteren Schritten gegen die Priscillianisten in Spanien; aber Itacius wurde nachher (389) abgesetzt, und Martinus, der wiederum in Trier erschien, erwirkte, daß wenigstens von einem ferneren blutigen Einschreiten in Spanien Umgang genommen ward; um dies zu erreichen, hatte er eine kurze Zeit mit den Itacianern Gemeinschaft gehalten, was er nachher bereute. Unter den Bischöfen gab es Meinungsverschiedenheiten darüber, ob und wann die weltliche Gewalt gegen Ketzer die Todesstrafe anzuwenden habe.

Der Tod des Priscillian und seiner Freunde konnte die Sekte nicht unterdrücken; die Hingerichteten wurden als Märtyrer verehrt, darunter auch die vornehme Aquitanierin Euchrotia. In Galicia machte die Partei große Fortschritte, und noch spätere Synoden mußten deren Verdammung wiederholen. Auf der Synode zu Toledo (400) kehrten zwei Bischöfe der Priscillianisten, Symphosius und Diktinius, welch letzterer unter dem Titel „Wage" (Libra) ein Moralhandbuch geschrieben hatte, in die Kirche zurück; die Mehrzahl aber blieb getrennt und vermehrte sich seit dem Eindringen der Sueven und Vandalen in Spanien (410). Um 415 erbat der Priester Orosius den Beistand Augustins zu deren Bekämpfung. Mehrere Traktate wurden gegen die Sekte veröffentlicht, so um die Mitte des 5. Jahrhunderts durch die beiden Bischöfe Pastor und Syagrius aus Galicia[1]. In den Jahren 446 und 447 wurden noch Synoden gegen die Sekte zu Astorga, Toledo und in Galicia abgehalten, wie auch Papst Leo gegen sie zu Hilfe gerufen ward. Da diese spanische Sekte oft unter der Mönchsaszese sich verbarg, so betrachtete man anderwärts die aus Spanien kommenden Mönche mit großem Argwohn. So erging es dem Mönche Bachiarius, der über den Glauben und von der Wiederaufrichtung der Gefallenen an Januarius schrieb; da man ihn in kein Kloster aufnehmen wollte, verfaßte er zu seiner Rechtfertigung ein Glaubensbekenntnis. Auf der zweiten Synode von Braga 563 wurden 17 Kanones gegen die Lehren und Gebräuche der Priscillianisten festgestellt; nach derselben schwindet ihr Name aus der Geschichte.

3. Über die Lehre der Priscillianisten bestehen Meinungsverschiedenheiten, und es ist selbst nach der Publikation der von Priscillian verfaßten Schriften nicht leicht, dieselbe genau zu zeichnen. Es steht außer Zweifel, daß den separatistischen Tendenzen Priscillians und seiner Anhänger, die getrennt von den übrigen Gläubigen ihre eigenen Konventikel hielten, häretische Anschauungen zu Grunde lagen. Es waren besonders gnostisch-dualistische Ideen, welche die aszetische Richtung der Priscillianisten beeinflußten; auch die astrologischen Anschauungen derselben weisen auf

[1] Vgl. bes. Künstle, oben S. 454.

solche hin. Man begreift deshalb leicht, daß ihre Gegner ihnen gnostische und manichäische Irrlehren vorwarfen. Nach den Gegenschriften der Bekämpfer des Priscillianismus lehrte dieser ein Lichtreich, das von dem Urquell durch Emanation von Kräften (Äonen) in mehrfachen Stufen sich entwickelt, ihm gegenüber ein Reich der Finsternis (Chaos), aus dem alle finstern Mächte hervorgehen, der Satan als böses Urwesen an der Spitze; von ihm ist die niedere Welt gebildet. Die Engel und Menschenseelen stammen aus der göttlichen Substanz; die Seelen wurden vom Lichtreich zur Bekämpfung der finstern Mächte ausgesandt, aber von diesen hinabgezogen und in Leiber eingeschlossen, die nach den zwölf Zeichen des Tierkreises gebildet und dem Einfluß der zwölf Geister unterworfen sind, die in den zwölf Gestirnen wohnen. Diesen stehen aber zwölf himmlische Mächte gegenüber, dargestellt unter den Namen der zwölf Patriarchen. Die finstern Mächte dienten aber unbewußt dem Plane der Gottheit, da die himmlischen Seelen das Reich der Finsternis in seinem eigenen Sitze vernichten sollen. Der Mensch vereinigt in sich die höhere und die niedere Welt, Himmel und Erde, und stellt nach Seele und Leib die Welt im kleinen dar. Vermöge der in der Natur des Leibes liegenden Abhängigkeit bleibt er dem Einflusse der Gestirne und ihrer Nötigung unterworfen, bis es der gottentstammten Seele durch die Gemeinschaft mit der höheren Region gelingt, sich davon zu befreien. Zur Befreiung der Seele erschien, nachdem die zwölf Patriarchen nicht ausreichend waren, der Erlöser auf Erden mit einem himmlischen Leibe, der dem gewöhnlichen menschlichen scheinbar ähnlich war; er, der höchste Äon, wirkte durch seine Lehre und durch sein symbolisches, nur scheinbares Leiden, wodurch er den Schuldbrief (Kol 2, 14) vernichtete, vermöge dessen die Seele dem siderischen Einflusse unterstellt war. Danach verbarg sich hinter dem ethischen Dualismus des Priscillian, der den scharfen Gegensatz zwischen der Welt und dem Reiche Gottes hervorhob, ein metaphysischer, der zwei ewige Prinzipien, ein gutes und ein böses, zum Ausgangspunkt hatte. Die Schriften des Häretikers lassen die Möglichkeit dieser Auffassung zu. Durch die Wiedergeburt soll nun der innere Mensch wieder zur Gemeinschaft der göttlichen Substanz umgebildet werden, aus der er stammt, und hier sind die zwölf himmlischen Mächte ebenso tätig wie die entgegengesetzten und feindlichen bei der Geburt des äußeren Menschen. Alle „Söhne der Verheißung" (Röm 9, 8. Gal 4, 28) sind gleich Christus von Weibern geboren, aber empfangen vom Heiligen Geiste. Die Befreiung von der Knechtschaft des Bösen und die Erlösung geschieht durch Aussterben des Menschengeschlechtes, weshalb zwar der fleischliche Verkehr gestattet, aber Verhinderung der Zeugung geboten ist; die Ehe und der Fleischgenuß ist verboten. Das Alte Testament ward streng vom Neuen geschieden und allegorisch erklärt; zu beiden kamen apokryphe Schriften, z. B. ein Lobgesang Christi bei dem Gange auf den Ölberg (Mt 26, 30). Am Weihnachtsfeste und am Sonntage ward gefastet; die Mysterien wurden mit Ausschweifungen begangen, die Materie verachtet und die Auferstehung geleugnet. Priscillian wollte Papst Damasus gegenüber mit den herkömmlichen Glaubensformeln seine Orthodoxie bekennen; allein seine Trinitätslehre erinnert an Sabellianismus und seine Auffassung von der Menschwerdung an Apollinarismus. Es ward eine esoterische und eine exoterische Lehre unterschieden, und es galt für erlaubt, erstere mit Lüge und Meineid zu verbergen, den katholischen Glauben zu heucheln. Eine Lüge zu einem „heiligen" Zweck, wie zur Fortpflanzung der Geheimlehre, wurde gestattet und nur den „Erleuchteten" (den Gliedern der Sekte) gegenüber Wahrhaftigkeit verlangt. Da einige katholische Geistliche glaubten, man dürfe sich eine ähnliche Verstellung erlauben, um den Priscillianisten wahre Aussagen über ihre Lehre zu entlocken, verfaßte Augustin 395 dagegen seine treffliche Schrift „Über die Lüge" an Consentius.

10. Die rechtliche Lage der Kirche im christlichen Römerreiche.

Quellen. — Codex Theodosianus cum commentariis Gothofredi, ed. Ritter. 6 Bde. Lips. 1737—1745. Corpus iuris civil. Iustinian., edd. Mommsen, Krüger et Schöll. 3 Bde. Berol. 1892—1895. Pitra, Iuris eccles. Graecorum historia et monumenta. 2 Bde. 4°. Romae 1864—1869. Die Kirchenhistoriker, Eusebius und seine Fortsetzer (oben S. 21 f).

Literatur. — Thomassin, Vetus et nova ecclesiae disciplina. 3 Bde. Par. 1688 und oft neu gedruckt. Planck, Gesch. der christl.-kirchl. Gesellschaftsverfassung. Bd I. Hannover 1803. Riffel, Geschichtl. Darstellung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche. Bd I. Mainz 1836. Niehues, Gesch. des Verhältnisses zwischen Kaisertum und Papsttum im Mittelalter. Bd I. 2. Aufl. Münster 1877. Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts. Bd I: Das Kirchenrecht in Gallien von Konstantin bis Chlodovech. Straßburg 1878. Seuffert, Konstantins Gesetze u. das Christentum. Würzburg 1891. Hasselt, Church and State in the fourth Century, in American Cathol. Quart. Review 1909, 283—313. Die größeren Lehrbücher des Kirchenrechts (oben S. 40).

1. Seit der Bekehrung Konstantins, noch mehr aber seit Theodosius d. Gr. ging das römische Reich nach und nach in ein christliches über; das Kaisertum und das christliche Priestertum erschienen nicht mehr wie früher als unversöhnliche Gegensätze, und die Kirche erlangte dadurch große und bedeutende Vorteile. Sie hatte einen rechtlich gesicherten Bestand, den Schutz der Staatsgewalt, der als eine der wichtigsten Aufgaben der christlichen Kaiser erschien und sich auf die Personen wie auf den zeitlichen Besitz erstreckte[1]. Die Staatsgesetze erhielten mehr und mehr ein christliches Gepräge, sie schlossen sich den Kanones inniger an, und diese letzteren wurden auch weltliche Gesetze. Beide Gewalten gingen Hand in Hand und erkannten die beiderseitigen Gesetze an. Die Kirche gewann einen hervorragenden Einfluß auf das politische und soziale Leben, der heilsam und veredelnd nach den verschiedensten Richtungen hin wirkte. Sie konnte so das Los der Sklaven und der Gefangenen mildern, auf die Beseitigung barbarischer Unsitten, der Gladiatorenkämpfe[2], der unsittlichen Schauspiele, des Aussetzens und Tötens der Kinder[3], der allzu großen Ausdehnung der väterlichen Gewalt, der grausamen Strafarten sowie auf Verbesserungen im Ehe- und Familienrechte hinarbeiten, wenn auch letzteres noch nicht alsbald den christlichen Anforderungen entsprach. Schon Konstantin d. Gr. führte Milderungen im Strafprozesse ein, verbot 315 die Brandmarkung auf der Stirn sowie die Strafe der Kreuzigung; auch sollten den verurteilten Verbrechern die Beine nicht gebrochen werden[4].

---

[1] Constant. M., Ep. ad Melchiad. Maxim., Ep. ad Siricium, bei Schönemann, Epist. Rom. Pont., Gotting. 1796, 201 419 f.

[2] Cod. Theod. XV, 11, 1.

[3] Um das Aussetzen und Töten der Kinder zu verhüten, wies Konstantin selbst aus seinem Vermögen den Unterhalt solcher Kinder an (Cod. Theod. XI, 27, 1 de alim.). Ausgesetzte, überhaupt Findelkinder sprach ein Gesetz vom 19. März 412 (Mansi, Conc. Coll. VI, 458) dem Finder als Eigentum zu, wenn durch Zeugen die Nichtreklamation erhärtet und das Zeugnis vom Bischof unterschrieben ward. Nach dem Konzil von Vaison (442) can. 9 sollte sie der Finder nach zehn Tagen behalten.

[4] Von der Milderung des Strafprozesses und der Beschränkung der Strafmittel handeln Cod. Theod. IX, 3, 1 f, tit. 40, 2; VIII, 15, 1. Sozom., Hist. eccles. 1, 7 8. Am-

Die Bischöfe konnten frei die Gefangenen besuchen, besonders am Mittwoch und Freitag, die Freigebung minder belasteter Verbrecher an kirchlichen Festtagen erwirken, bei den Richtern für die Gefangenen Fürsprache einlegen, wie überhaupt für die hilflosen Personen, die Witwen, Waisen und Armen Sorge tragen[1]. Die kirchliche Armenpflege erhielt eine allseitig freie Entfaltung[2]; die Freilassung der Sklaven in den Kirchen wurde vielfach begünstigt und die Freigelassenen unter den Schutz der Kirche gestellt[3]. Der Feindseligkeit der Juden gegen die Christen wurden Schranken gesetzt und den ersteren verboten, christliche Sklaven zu halten, da die von Christus Erlösten nicht den Propheten- und Gottesmördern unterstehen dürften; christliche Sklaven der Juden sollten die Freiheit erhalten, ihre Besitzer aber mit Geld bestraft werden[4]. Schon 321 verordnete Konstantin die allgemeine Feier des Sonntags, nur sollten noch Feldarbeit und die Freilassung der Sklaven an diesem Tage gestattet sein; knechtische Arbeiten aber wurden nachher ebenso wie gerichtliche Verhandlungen für den Sonntag verboten[5]. Bereits Konstantin gab den einzelnen Legionen christliche Geistliche mit einem Kultuszelt[6] und machte so den Anfang der Militärseelsorge.

2. Wichtig war vor allem die Anerkennung der von jeher in der Kirche geübten bischöflichen Gerichtsbarkeit[7]. Die Kirche hielt an der Regel fest, kein Katholik dürfe bei Strafe des Bannes seine Rechtssache vor einen andersgläubigen Richter bringen und kein Geistlicher bei Strafe des Amts-

---

brosius von Mailand erwirkte von Theodosius I. ein Gesetz, das den Vollzug der Todesstrafe und der Güterkonfiskation bis zum dreißigsten Tage nach gefälltem Urteil zu verschieben gebot, um so Übereilungen zu verhüten und der Begnadigung Raum zu lassen. Später sollte in der Quadragesima keine Leibesstrafe mehr angewendet werden (Cod. Theod. IX, 35, l. 4 5).

[1] Die Rechte der Bischöfe bezüglich der Gefangenen sind verzeichnet Cod. Theod. tit. 38 de indulg. crim. l. 3 4 6—8; XI, 3, 7; Cod. Iust. I. 4, 3 22 23, jene bezüglich der personae miserabiles ebd. I, 4, 22 27—30 33.

[2] Ratzinger, Gesch. der kirchl. Armenpflege[2] 100 ff.

[3] Möhler, Verm. Schriften II 54 ff. Schon 316 ward zugestanden, daß Sklaven rechtsgültig in den Kirchen in Gegenwart der Kirchenvorsteher freigelassen würden (Cod. Theod. IV, 7, 1. Sozom. a. a. O. 1, 8 f). Die Bischöfe Afrikas baten 401 den Kaiser Honorius, die Freilassung in der Kirche auch für Afrika zu gestatten (Cod. eccles. Afr. c. 64 82. Hefele, Konziliengesch. II[2] 82 84), was nachher allgemein galt. Cod. Iust. I. 15, 1 2 de his qui in eccles. manumitt. Wer die in der Kirche Freigelassenen wieder der Freiheit beraubte, ward auch kirchlich bestraft.

[4] Das Verbot, daß Christen Sklaven der Juden seien (Euseb., Vita Const. 4, 27. Cod. Theod. XVI, 8 [9], 1 f [a. 315]; Lex Honor. et Theod. II [a. 417]) schärften später viele Konzilien ein, z. B. Aurel. III (538), can. 13; IV, can. 30; Matiscon. 581, can. 16.

[5] Das Gebot der Sonntagsfeier Cod. Theod. II, 8, 1; Cod. Iust. III, 12, 3; Euseb., Vita Const. 4, 8, wo auch von der Verehrung des Freitags die Rede ist; Leo I., L. 11 Cod. Iust. III, 12 de feriis; Theod. Lect., L. I, c. 14. Vgl. Cod. Theod. XV, 5, 2 (a. 386); l. 15 (a. 425); Cod. Iust. a. a. O. l. 11 (a. 469).

[6] Sozom. a. a. O. 1, 8. Vgl. Künstle, Zwei Dokumente zur altchristl. Militärseelsorge, Freiburg 1900.

[7] Hergenröther, Kathol. Kirche und christl. Staat 511—516. Kober, Die Gefängnisstrafe gegen Kleriker und Mönche, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1877 I 3 ff. S. besonders Iust., Nov. 79 83 86 123, c. 8 22 f; 137, c. 1; 125, c. 21.

verlustes einen andern vor einem weltlichen Richter belangen[1]. Konstantin erkannte nicht bloß die kirchliche Gerichtsbarkeit auf rein geistlichem Gebiete an, sondern bestimmte auch 321 durch ein Gesetz, selbst nach Beginn der bürgerlichen Rechtsstreites könne das weltliche Gericht von den Parteien verlassen und das bischöfliche als Schiedsgericht angerufen werden; ja ein Gesetz von 331 zwang die eine Partei, der andern vor das bischöfliche Gericht zu folgen, das diese angerufen. Andere Kaiser trafen wieder andere Anordnungen; Honorius und Arkadius machten den Kompromiß der Parteien zur Bedingung des Einschreitens in Sachen der Laien und erklärten, in religiösen Dingen hätten die Bischöfe zu entscheiden, in weltlichen die ordentlichen Richter. Die Geistlichen blieben unter bischöflicher Jurisdiktion, und als der Tyrann Johannes sie den weltlichen Richtern unterstellte, hoben Theodosius II. und Valentinian III. 425 diese Verfügung wieder auf. Als letzterer wiederum 452 den Kompromiß der Parteien für bürgerliche Rechtssachen der Kleriker forderte, nahm Majorian das Gesetz zurück. Die Bischöfe waren nach den Gesetzen von Konstantius und Valentinian I. nur dem Gerichte von ihresgleichen unterstellt.

Eine Folge der innigen Verbindung zwischen Kirche und Staat war auch die, daß Verbrechen gegen erstere, insbesondere die Häresie, als Verbrechen gegen die bürgerliche Gesellschaft erschienen. Das römische Recht sprach die Sätze aus: „Was gegen die göttliche Religion gesündigt wird, das gereicht allen zur Unbill“, und: „Es ist ein weit schwereres Verbrechen, die göttliche als die irdische Majestät zu beleidigen“; daher ward die Ketzerei dem Hochverrat immer mehr gleichgestellt. Von diesem Standpunkte aus erließen Konstantin gegen die Donatisten und Arianer, Theodosius I. gegen alle Häretiker, Theodosius II. gegen die Nestorianer, Marcian gegen die Monophysiten besondere Strafedikte; man brachte in Bezug auf Irrlehrer ältere Gesetze gegen Apostasie und Sakrilegium zur Anwendung. Gegenüber Sekten, die, wie die Manichäer, als eine Pest der ganzen Gesellschaft erschienen, ward auch die Todesstrafe verhängt. Manche Bischöfe, wie der hl. Augustin, erklärten sich gegen die Bestrafung der Sektierer durch die weltliche Gewalt; aber Augustin kam nach mehrfachen Erfahrungen über die Gewalttätigkeiten der Circumcellionen und die Notwendigkeit einer staatlichen Zurückweisung der häretischen Umtriebe wie einer ausreichenden Beschirmung der Katholiken ebenfalls auf die gegenteilige Überzeugung seiner Amtsgenossen zurück. Die Väter nahmen gemeinhin an, daß es gerecht sei, die Verbrechen gegen Gott, die dem Mord und dem Ehebruche nicht nachstanden und in der Schrift mit ihnen verglichen wurden, an denjenigen zu bestrafen, die durch die Taufe Glieder der Kirche geworden waren, während sie an Ungläubigen den Zwang in Sachen des Glaubens mißbilligten; letztere standen außerhalb der Kirche (1 Kor 5, 12), erstere waren Rebellen in ihrem Schoße. Gregor von Nazianz erklärte sich nachdrücklich gegen die den Apollinaristen gewährte Freiheit der religiösen Zusammenkünfte, desgleichen

---

[1] Daß Kleriker einander nicht beim weltlichen Gerichte belangen, fordert schon die Synode von Hippo 393, can. 9. Spätere gallische und spanische Konzilien erließen Kanones in dem gleichen Sinne.

Johannes Chrysostomus. Ausrottung der Häresie forderten die Kirchenväter mittels strenger Gesetze, während sie das Hinschlachten der Häretiker in Masse verurteilten[1].

Ein besonderes Vorrecht der geweihten Kultusstätten war das Asylrecht, das zum Teil auch die heidnischen Tempel besessen hatten[2]. Dasselbe wurde durch die kaiserliche Gesetzgebung anerkannt und von den Bischöfen, namentlich von Chrysostomus, entschieden verteidigt; ein dagegen gerichtetes Edikt des Arkadius von 398 kam nicht zum Vollzug; sein Urheber, der mächtige Eunuch Eutropius, sah sich zuletzt selbst genötigt, in die Kirche zu flüchten. Honorius und Arkadius bestätigten dieses Asylrecht 414 auf Ansuchen der Väter von Karthago; Theodosius II. dehnte es 431 auch auf die Umgebungen der Kirche aus. Die Päpste und die Synoden hielten es aufrecht, boten aber die Hand zu heilsamen Beschränkungen, namentlich bezüglich solcher Personen, die sich einer Verletzung der Kirche und bestimmter Verbrechen (Hochverrat, Mord usw.) schuldig gemacht hatten[3]. Im ganzen wirkte es sehr wohltätig und hinderte oft den Vollzug übereilter und ungerechter Urteile wie die Ausbrüche persönlicher Rache und blinder Wut; es erhöhte die Achtung vor der Heiligkeit der Gotteshäuser und vor der Kirche, die den Verfolgten Schutz gewährte und eine mildere Behandlung verbürgte. Hier trat den wild erregten Leidenschaften eine höhere sittliche Macht entgegen, vor der sie sich beugen mußten, und die äußere physische Gewalt fand hier eine an eine höhere Sphäre mahnende Schranke.

3. Besondere Vorrechte wurden dem Klerus gewährt, und das kirchliche Vermögen wurde durch eigene Bestimmungen geschützt. Die Geistlichen wurden (313—320) von der Übernahme der so lästigen Munizipalämter sowie von persönlichen Dienstleistungen entbunden, erhielten die sog. Personalimmunität, wozu nach und nach auch die wenigstens teilweise Steuerfreiheit sich gesellte[4]. Ebendeshalb suchte aber auch die bürgerliche Gesetzgebung den Eintritt in den geistlichen Stand, besonders für die reicheren Klassen, zu erschweren, wie schon seit Konstantin I. 320 und Valentinian I. 364 geschah. Diese Praxis wurde jedoch häufig verschieden gehandhabt. Theodosius I. setzte als Bedingung den Verzicht auf das Privatvermögen, die Abtretung der Güter oder Stellung eines Stellvertreters fest. Im 5. Jahrhundert ward die Befreiung von Steuern auf das rein kirchliche Einkommen und die Testierfreiheit auf das Privatvermögen beschränkt. Militärpflichtige wurden von dem

---

[1] Cod. Theod. II (407), l. 4. Cod. Iust. I, 5 de haer.; Authentica de statu et cens. zu lex 19 ebd., sowie Sozom., Hist. eccles. 7, 12; Theodoret., Hist. eccles. 5, 16.

[2] Cod. Theod. IX, 45, l. 1 2 4 6. August., Ep. 115 (al. 230) 113 250. Paulin., Vita Ambros. n. 34. Socr., Hist. eccles. 6, 5; 7, 33. Sozom. a. a. O. 8, 7. Chrysost., Hom. in Eutrop. n. 3 (Migne, Patr. gr. 52, 394). Über das Conc. Carthag. IV vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 77.

[3] Papst Gelasius (Fragm. 39, ed. Thiel, Epist. Rom. Pontif. 504) redet von seiner an die Bischöfe erlassenen iussio, ut eos, qui ecclesias violasse perhibentur, accessu earum iudicent esse indignos (c. 11, C. XVII, q. 4). Ebd. Fragm. 40: Ab ecclesiarum aditu arceantur, qui in ecclesiae sanctuariis constitutum per vim abstraxerunt (ebd. c. 10). Vgl. Fragm. 41—44, S. 505—507 (c. 32, C. XVII, q. 4).

[4] Über die Personalimmunität des Klerus vgl. Cod. Theod. XVI, 2, 1 2; Euseb., Hist. eccles. 10, 7; Sozom. a. a. O. 1, 9; Symmach., Ep. 10, n. 54.

Eintritt in den geistlichen Stand ausgeschlossen[1]. Betreffs der Sklaven waren geistliche und weltliche Gesetze darüber in Einklang, daß sie nicht ohne Erlaubnis ihrer Herren in Klöster oder in den Klerus aufzunehmen seien[2]. Die Rechtsnachteile, welche die römischen Gesetze für Zölibatäre und Kinderlose bestimmten[3], wurden zu Gunsten des katholischen Klerus schon von Konstantin I. aufgehoben.

Die Vorteile der Kirche bezüglich des Vermögensrechtes waren sehr bedeutend[4]. Konstantin gab nicht nur den Christen die früher konfiszierten Güter zurück, sondern beschenkte sie auch mit neuen, gab ihnen außerdem die Güter heidnischer Tempel und ließ ihnen reiche Getreidespenden zufließen[5]; bei Ausschreibung einer allgemeinen Steuer ward die katholische Kirche davon befreit, nicht so die heidnischen Tempel und die Gemeinden der Häretiker. Konstantin gestattete ferner 321, daß die Kirchen Vermächtnisse annehmen dürften, und erleichterte die Feststellung letztwilliger Verfügungen zu Gunsten frommer Zwecke. Ebenso wurden Testamente und Legate zu Gunsten der Kirche von den sonst gesetzlichen Abzügen befreit[6]. Die einzelnen Kirchen wurden als rechtsfähige Subjekte anerkannt[7]. Gegen das Kirchengut sollte nur eine sehr lange Verjährung (30, 40, 100 Jahre) geltend gemacht werden können[8]. Den ordentlichen Abgaben blieben aber auch in der Regel die Kirchengüter unterworfen; gegen Erbschleicherei erließ Valentinian ein Gesetz[9]; hie und da traten Beschränkungen der Erwerbs- und Verfügungsfreiheit der Kirche ein, die aber meist von untergeordneter Bedeutung waren[10]. Mit schweren geistlichen und weltlichen Strafen wurden diejenigen belegt, die fromme Vermächtnisse nicht an die Kirche ablieferten[11].

Außerdem genossen die Bischöfe das größte Ansehen und den Vorrang vor den weltlichen Beamten; sie wurden mit äußerem Glanze ausgestattet

---

[1] Über die Verbote des Eintritts in den Klerus für Reiche, Beamte und Militärpflichtige vgl. Cod. Theod. XVI, 2, 3 17 32 43; XIII, 1, 11; Iust., Nov. 123, c. 17.

[2] Cod. Theod. XIV, 3, 11. Innoc. I., Ep. 2, n. 14. Leo M., Ep. 4, c. 1. Conc. Tol. I. (400) can. 10. Gelas., Ep. 14, c. 14; Ep. 20—22, ed. Thiel S. 370 f 386 f.

[3] Euseb., Vita Const. 4, 26. Sozom., Hist. eccles. 1, 9.

[4] Lesne, Histoire de la propriété ecclésiastique en France. I: Epoques romaine et mérovingienne, Paris 1910.

[5] Euseb., Hist. eccles. 10, 5 6; Vita Const. 1, 41 f; 2, 20 24 f 48 f; 4, 29 32 55. Lactant., De mort. persec. c. 48. Theodoret., Hist. eccles. 4, 4. Sozom. a. a. O. 5, 5.

[6] Über die Befreiung von außerordentlichen Lasten vgl. Cod. Theod. XI, 1, 1. Über Vermächtnisse an die Kirche und Befreiung von den Abzügen der Quarta Falcidia und Trebelliana vgl. Euseb., Vita Const. 4, 26; Cod. Theod. XVI, 2, 4; Cod. Iust. I. 2, 1 de ss. eccles.; l. 49 ebd. 1, 3 de episc. et cler.; Nov. 131, c. 12.

[7] L. 13 26 Cod. Iust. I. 2; l. 20 41 53—56 ebd. I, 3; Nov. 5, c. 4; 54, c. 2; 123, c. 30 37; 131, c. 6 9.

[8] L. 23 Cod. Iust. I. 2 de ss. eccles.; Nov. 9; 111, c. 1; 131, c. 6. Gelas. (494), Ep. 17 ad Episc. Sicil., ed. Thiel S. 381 f.

[9] Valentinian I. (370): Ecclesiastici viduarum ac pupillorum domus non adeant.

[10] Braun, Das kirchl. Vermögen von den ältesten Zeiten bis auf Justinian, Gießen 1860, bes. S. 58 ff.

[11] Konzil von Vaison 442, can. 4.

und hoch geehrt[1]. Dem Despotismus der Beamten konnten die Bischöfe oft erfolgreich entgegenwirken und durch ihr persönliches Ansehen besonders verehrte Mönche auch auf den Hof Einfluß gewinnen. Erfolgreich war oft die Verwendung hervorragender Bischöfe, wie die des Flavian von Antiochien für diese Stadt (387) bei Theodosius I. Die Bischöfe waren frei von väterlicher Gewalt, von Eidesleistung und Zeugnisabgabe, hatten die Mitaufsicht über die Verwaltung der städtischen Güter, eine gewisse Kontrolle über die weltlichen Beamten; sie konnten den weltlichen Arm gegen Widerspenstige anrufen, wie die Synode von Aquileja 381 gegen die arianischen Bischöfe Palladius und Sekundianus, gegen die Photinianer und den Gegenpapst Ursinus, ferner die afrikanischen Bischöfe 397 gegen Bischof Cresconius taten, der seine Kirche verlassen und eine fremde usurpiert hatte[2]; sie konnten auch gegen die mächtigsten Personen Zensuren verhängen, wie solche Ambrosius, Synesius, Gelasius und Symmachus aussprachen[3].

Wie die kirchlichen Kanones von der weltlichen Gesetzgebung, so wurden auch viele weltliche Gesetze von der Kirche aufgenommen; geistliches und weltliches Recht gingen Hand in Hand und ergänzten sich vielfach. Es entstanden 1) kirchliche Rechtssammlungen, zuerst nach der Zeitfolge, dann nach dem Inhalt geordnet, welche die Beschlüsse der allgemeinen und der Partikularsynoden enthielten, dann auch Dekretalen der Päpste und kanonische Briefe der Väter, von denen im Abendlande die Sammlung des Abtes Dionysius Exiguus († 536) die verbreitetste war; 2) kaiserliche Gesetze in Kirchensachen in den weltlichen Rechtsbüchern, insbesondere im Kodex Theodosius' II. 440, im Kodex des Justinian 534 und in den zahlreichen Novellen, die darauf folgten; 3) gemischte Sammlungen (Nomocanones), in welchen geistliche und weltliche Gesetze in Kirchensachen verbunden waren, wie eine solche Johannes Scholastikus († 577 als Bischof von Konstantinopel) um 560 verfaßte, die nachher von mehreren überarbeitet ward. Im Orient hatte das kaiserliche Recht noch größeren Einfluß als im Abendlande, obschon auch hier die Kirche, selbst unter germanischen Herrschern, sich desselben bediente. Afrika, Spanien, Gallien hatten ihre besondern Kanones meistens auf Synoden festgestellt, die nach und nach auch durch Aufnahme in beliebte Sammlungen weitere Verbreitung und Annahme fanden; die Entscheidungen, welche die Päpste, auch im Orient die alexandrinischen und dann die konstantinopolitanischen Patriarchen erließen, wurden ebenfalls wichtige Rechtsquellen[4].

---

[1] Chrysost., In Act. Ap. hom. 3. Ambros., Ep. 40 53. Theodor. Lect., Hist. eccles. 1, 6. Theophan., Chronogr. 169 f 352 f, ed. Bonnae. Conc. Arel. I., can. 7.

[2] Über die Synoden von 381 und 397 vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 34 f 67.

[3] Ambros., Ep. 51. Paulin., Vita Ambros. n. 24. Theodoret., Hist. eccles. 5, 17. Synes., Ep. 58 ad Episc. adv. Andronic. (Migne, Patr. gr. 66, 1400 f).

[4] Assemani, Biblioth. iur. or. civ. et can. (5 Bde), Romae 1762 f. Phillips, Kirchenrecht IV, § 168 ff, S. 12 ff. Maaßen, Gesch. der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendlande, Graz 1870. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900. Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima, Oxonii 1906 ff. Über Justinians kirchliche Gesetze vgl. Brandis, Die christl. Gesellschaft I (1856) 129 ff. Rohrbacher, Histoire universelle de l'église catholique, deutsch von Rump IX 71—74. Eine Sammlung von aneinander gereihten Kanones setzt das Konzil von Chalcedon voraus (Hefele a. a. O. II² 461 493 498 503 f). Das Conc. III. Tolet. can. 1 erklärte ausdrücklich: die De-

4. Diese enge Verbindung der Kirche mit dem weltlichen Reiche brachte aber auch manche und bedeutende Nachteile. Abgesehen von den vielen Scheinbekehrten, die alle am Kaiserhofe noch nicht ausgetilgten Laster des Heidentums mit hereinbrachten, war es von größtem Schaden, daß das Staatsleben vielfach nur äußerlich vom Christentum durchdrungen ward, die altheidnische Idee von der staatlichen Allgewalt wie die Lust des Vielregierens fortwährend lebendig blieb. Mit der Erlangung der äußeren Freiheit verlor die Kirche sehr viel an Freiheit der Bewegung in ihrem Innern und mußte sehr weitgehende Einmischungen der Staatsgewalt in ihr Gebiet erdulden. Dazu trugen vieles bei: die Dankbarkeit der von der Verfolgung befreiten Christen gegen die ersten christlichen Kaiser, die bei der Neuheit dieses Verhältnisses oft eine überschwengliche war; die Berufungen der Sektierer an die Fürsten und die Forderungen des Schutzes für kirchliche Interessen; der Knechtssinn und die Schwäche vieler Hofbischöfe und der Orientalen überhaupt; die der Kirche freigebig gemachten Schenkungen und die ihr gewährten Vorrechte, wofür der Staat wieder Gegenleistungen beanspruchte; die Abhängigkeit, in welche die Synoden, zumal in der arianischen Zeit, gerieten. Die Synoden, für die der Staat die Kosten bestritt, die öffentlichen Posten zur Verfügung stellte und für äußere Sicherheit sorgte, wurden meistens durch die Kaiser berufen; diese nahmen dann durch bevollmächtigte Staatsbeamte oder auch persönlich daran Anteil und bestätigten deren Beschlüsse, die sodann als Reichsgesetze proklamiert wurden, um deren Beobachtung zu sichern. Dazu kam der Einfluß, den die weltlichen Herrscher mit verschiedenen Mitteln frühzeitig auf die Besetzung der Bistümer gewannen, so daß oft kaiserliche Ernennung an die Stelle der Wahl durch Klerus und Volk trat oder auch nur eine Scheinwahl statthatte, wie es bei dem Stuhle von Konstantinopel und den wichtigsten Bischofssitzen des Orients geschah. Es waren zudem noch keine scharfen Grenzlinien zwischen beiden Gewalten gezogen, die auf einmal nach langem Kampfe sich verbündet und eng miteinander verkettet sahen. Theoretisch erkannten zwar die Kaiser die Verschiedenheit der beiden Gewalten an[1], aber praktisch vergaßen sie dieselbe nur zu oft, zumal da der Hang zum Theologisieren in Konstantinopel übermächtig geworden[2] und das religiöse Interesse mit dem politischen meist zu innig verknüpft war. Die Schutzpflicht ward oft in ein Bevormundungsrecht umgewandelt; der „Bischof (Aufseher) des Äußeren"[3] wurde, manchmal auch wider

---

kretalen Roms mit den alten Kanones sollen Gültigkeit haben. Letzteren schreibt auch Iust., Nov. 131, c. 1 Gesetzeskraft zu.

[1] Iust., Nov. 6. Gelas., Ep. 8 ad Anast. Imp., Praef. (c. 10, d. 96). Leo M. (c. 21, C. XXIII, q. 5).

[2] Greg. Nyss., Or. de deitate Filii (Opp. III 466). Greg. Naz., Or. 20, n. 1 f; Or. 21, n. 26; Or. 27 33.

[3] Der Name ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός (bei Euseb., Vita Const. 4, 24) wird gedeutet: 1) τῶν ἐκτὸς ἀνθρώπων in dem Sinne, der Kaiser habe für das Heil der Außerkirchlichen zu sorgen, damit auch sie sich bekehren; wer Bischof ist, der ist es über Personen (Möhler-Gams, Kirchengesch. I 580. Ritter, Handbuch der Kirchengesch. I⁶ 258, Nr 1); 2) τῶν ἐκτὸς πραγμάτων, wofür die Überschrift bei Eusebius, die freilich gegen den Kontext nicht entscheidend ist, und c. 44 angeführt werden (Alzog, Kirchengesch. I 260). Konstantin wollte sein Amt als Wächter, Beschützer und Verteidiger der Kirche

Willen, Bischof des Innern, und der vielen frommen Kaisern gegebene Ehrentitel eines „Priesters und Königs“[1] zu vielen Anmaßungen von minder frommen Herrschern mißbraucht. Konstantin I. sah sich zu vielen Einmischungen in das kirchliche Gebiet, zuerst von den Donatisten, dann von den Arianern, aufgefordert und bewies eine sehr schwankende Haltung, immer bedacht, den äußeren Frieden zu wahren, und dabei unbewußtes Werkzeug einer verwegenen Partei. Konstantius und Valens entwickelten die härteste Tyrannei zu Gunsten des Arianismus; unter Arkadius herrschte durch den Einfluß der Kaiserin Eudoxia am byzantinischen Hofe die größte Willkür; Theodosius II. erkannte zwar die Rechte der Kirche, zumal in Glaubenssachen, im allgemeinen an, aber er trat auch oftmals, wie in seinem Festhalten an der Räubersynode, der kirchlichen Freiheit entgegen. Spätere Herrscher erlaubten sich sogar Glaubensgesetze zu geben (Encykliken, Antiencykliken, Henotikon, Justinians Edikte, die Ekthesis und der Typus), und die weltliche Gesetzgebung erstreckte sich im Orient bald auf alle Hauptpunkte der kirchlichen Disziplin, wie insbesondere auf die Besetzung der Bistümer, die Zahl der Geistlichen an den Kirchen, die Bedingungen zum Eintritt in den Klerus, den Wandel und die Lebensweise der Kleriker und Mönche. Oft wurden auch im Orient mißliebige Bischöfe gewaltsam vertrieben oder durch Synoden von willfährigen Prälaten abgesetzt.

Aber niemals hat die Kirche solche Eingriffe der weltlichen Gewalt in ihr inneres Gebiet als normal und gerechtfertigt betrachtet; sie hat von Anfang an dagegen durch ihre Vertreter sich nachdrücklich verwahrt. Ein Hosius von Corduba rief dem Kaiser Konstantius zu: „Mische dich nicht in kirchliche Dinge ein und sende uns hierüber keine Weisungen zu, sondern erlerne sie lieber von uns. Dir hat Gott das Reich verliehen, uns die Angelegenheiten der Kirche anvertraut. Und sowie der, welcher dir das Reich wegnimmt, der Anordnung Gottes widersteht, so fürchte du deinerseits, dich eines schweren Verbrechens schuldig zu machen, wenn du die Sachen der Kirche an dich ziehst.“ Desgleichen sprachen sich Athanasius von Alexandrien, Liberius von Rom, Hilarius von Poitiers, Lucifer von Cagliari oft in den schärfsten Worten gegen den Despotismus dieses Kaisers aus[2]. Basilius von Cäsarea leistete ebenso dem tyrannischen Valens Widerstand, und zu Edessa fragte der Priester Eulogius den Präfekten Modestus: „Hat etwa der Kaiser mit dem Kaisertum zugleich auch das Priestertum erhalten?“[3] Ambrosius von Mailand vertrat entschieden die kirchliche Freiheit, machte selbst gegen Theodosius I. die

---

nach außen andeuten und schied von den äußeren Dingen die inneren *(τὰ εἴσω τῆς ἐκκλησίας)*, die er als den eigentlichen Wirkungskreis der ordinierten Bischöfe, seiner Mitknechte, ansah. Vgl. Socr., Hist. eccles. 1, 9.

[1] *Ἱερεὺς καὶ βασιλεύς* heißt Theodosius II. in der Synode Flavians (Mansi, Conc. Coll. VI, 734) und Marcian im Konzil von Chalcedon act. sess. VI, auch bei Leo M., Ep. 115, c. 1; Ep. 156, c. 3 6; Ep. 162, c. 1. So auch spätere Kaiser.

[2] Hosius bei Athan., Hist. Arian. n. 41. Athan. a. a. O. n. 51 52. Episc. Aeg. bei Athan., Apol. c. Arian. c. 7 8. Liberius bei Theodoret., Hist. eccles. 2, 16. Hilar. Pictav., Lib. ad Const., bes. 1, n. 2 6, und Lib. c. Const. Lucifer Calar., bes. Lib. de regibus apostaticis.

[3] Theodoret. a. a. O. 4, 15 16 (17 19). Niceph. Call., Hist. eccles. 11, 23. Greg. Naz., Orat. 43.

Kirchengesetze geltend und erregte die Bewunderung dieses großen Herrschers; nicht minder erhob er sich mit bischöflicher Standhaftigkeit gegen die Befehle der Kaiserin Justina[1]. In gleicher Weise zeigte Johannes Chrysostomus gegenüber dem oströmischen Kaiserhofe die Festigkeit, die sein Amt erheischte. Der hl. Augustin, Leo d. Gr. sowie der große Gregor sprechen es oft aus: dazu habe Gott den Kaisern und Königen die Gewalt gegeben, daß sie ihm und seinem Reiche dienen, den Zweck der Kirche fördern, sie beschützen und erhöhen[2]. Als Arkadius im Orient gewaltsam in kirchlichen Streitigkeiten einschritt, tadelte ihn sein Bruder Honorius, indem er hervorhob: wenn über eine religiöse Sache unter den Bischöfen Zwist entsteht, so muß ein bischöfliches Gericht entscheiden; „diesem steht die Erklärung der religiösen Dinge zu, uns ziemt frommer Gehorsam“[3]. Am besten erfaßte Kaiser Marcian seine Stellung zur Kirche; er erklärte alle den Kanones widersprechenden kaiserlichen Gesetze für ungültig, und auf der Synode von Chalcedon riefen die Bischöfe unter Zustimmung der kaiserlichen Kommissäre: „Gegen die Kanones darf kein weltliches Gesetz (Pragmatikon) gelten!“ Auch Kaiser Leo I. ehrte die kirchliche Autorität und wollte in ihrem Kreise ihr nicht vorgreifen; er fand darum auch in der Kirche gleich Marcian hohes Lob, wie es sich auch Jovian, Valentinian I. und Theodosius I. erwarben, die sich auf ihr Schützeramt beschränken wollten[4]. Valentinian I. erklärte 375 in seinem Edikt an die Bischöfe Asiens zur Bestätigung der illyrischen Synode, es dürfe niemand sagen: „Wir folgen der Religion des Kaisers, der das Land regiert“, indem man nicht auf denjenigen achte, der über das, was sich auf das Seelenheil bezieht, uns Gebote gegeben, vielmehr müsse man nach dem Evangelium (Mt 22, 21) dem Kaiser geben, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist; Bischöfe dürften nicht die kaiserliche Würde mißbrauchen, und an der Schuld derjenigen, welche diese zum Vorwand nehmen, wolle er keinen Teil haben[5].

Wo immer die weltliche Gewalt etwas forderte, was dem christlichen Glauben und Gewissen zuwiderlief, indem sie damit weit über ihr Gebiet hinausgriff, da fanden sich Bischöfe, die ihr das Wort der Apostel entgegenhielten, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen. Der Grundsatz von der Verschiedenheit der beiden Gewalten war aus dem Geiste des Christentums hervorgegangen; kam er nicht stets in voller Reinheit zur Anwendung, so war dies

---

[1] Theodoret., Hist. eccles. 5, 13 17 f. Sozom., Hist. eccles. 7, 25. Rufin., Hist. eccles. 11, 18. Ambros., Ep. 20, n. 19; Ep. 51, n. 5 f; De obitu Theod. n. 34. Auch die späteren Griechen, wie Georg. Hamart., Chron. 476—479; Niceph. Call. a. a. O. 12, 41; Georg. Cedr., Synopsis histor. 1, 559, heben noch die Taten und Worte des Ambrosius, besonders den Satz: Purpura imperatores, non sacerdotes facit (c. 21, C. XXIII, q. 8), hervor.

[2] Chrysost., De verb. Isai. 6 hom. 5, n. 1 (Migne, Patr. gr. 56, 68); In 2 Cor. hom. 15, n. 5; De sacerd. 3, 1 (Migne a. a. O. 61, 59; 48, 641). Greg. Naz., Or. 17, n. 8, ed. Maur. S. 322 f. August., Ep. 185 (al. 50) ad Bonif. n. 19; C. Cresc. 3, 51; De civ. Dei 5, 24. Leo M., Ep. 156, c. 3; Ep. 157, c. 1; Ep. 184, c. 1. Greg. M., Ep. l. 3, n. 65.

[3] Honor., Ep. 1 ad Arcad. Ähnlich Conc. Rom. bei Mansi, Conc. Coll. VIII 250; Ennod., Ep. l. 9, n. 30 (Gallandi, Biblioth. XI 122).

[4] Marcian., In Leon. ep. 73 76. Conc. Chalc. act. sess. III IV VI (vgl. can. 2 3 bei Mansi a. a. O. VII 98).

[5] Theodoret. a. a. O. 4, 7 (8).

der Fehler der Menschen. Gleichgültigkeit gegen die kirchlichen Interessen auf seiten der weltlichen Herrscher wäre ebenso Torheit als Rechtsverletzung gewesen; daß der Schutz derselben oft in Bevormundung ausartete, war nur Gewaltmißbrauch, niemals Recht. Im Abendlande konnte die Kirche sich viel freier entfalten als in dem mehr zentralisierten und mehr an den Despotismus gewöhnten Orient; ein heilsames Gegengewicht gegen die staatliche Obmacht bildete der römische Stuhl, der unbeirrt auch in schwerer Bedrängnis die Rechte und Pflichten des geistlichen Amtes aufrecht hielt[1].

11. Die Ausbildung der kirchlichen Verfassung von der konstantinischen Zeit bis um die Mitte des 5. Jahrhunderts.

Literatur. — Die Werke von Thomassin, Planck und Löning s. oben S. 460. Phillips, Kirchenrecht. Bd II, Regensburg 1846; Bd V, ebd. 1857. R. v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts I, Graz 1886, 403 ff. Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. Bd I. Berlin 1869. Maaßen, Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen. Bonn 1853. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des 4. Jahrhunderts, in Kirchengesch. Studien V 4, Münster i. W. 1901. Babut, La plus ancienne décrétale. Paris 1904.

A. Die Diözese.

1. Die Grundlage für die kirchliche Verfassung blieb auch unter der veränderten äußeren Lage der Kirche die Diözese mit dem Bischof als dem obersten kirchlichen Vorsteher derselben. Die Zahl der Diözesen entsprach im allgemeinen derjenigen der römischen civitates und der entsprechenden Verwaltungsbezirke; nur in jeder Stadt, nicht aber in kleinen Dörfern und Flecken sollte ein Bischof sein; letzteres Verbot[2] war in Afrika und im Orient nicht mehr durchzuführen, wo es bereits Bischöfe an ganz unbedeutenden Orten gab[3]. Mit Zustimmung der Provinzialsynode konnte aber ein Bischof seinen etwa zu ausgedehnten Sprengel teilen und die Metropoliten, vor allem der Papst, neue Bistümer errichten[4]. Die Bischöfe durften sich Koadjutoren annehmen, wie Augustin Koadjutor des Valerius von Hippo war, Makarius Koadjutor des Maximus von Jerusalem; aber sie durften sich keinen Nachfolger bestellen[5]. Der Übergang von kleineren auf größere Bistümer war im allgemeinen untersagt; doch wurden bei triftigen Gründen Ausnahmen zugelassen, allerdings oft auch das Verbot ohne Grund übertreten, zumal im

---

[1] Friedberg, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche I, Tübingen 1872.

[2] Conc. Sard. can. 6.

[3] Zu Conc. Sard. can. 6 vgl. Leo M. (446), Ep. 12, c. 10, ed. Ballerini S. 667.

[4] Über Teilung der Diözesen vgl. Thomassin., Vet. et nova Eccles. disc. I, c. 54. Über Beschränkung der Errichtung neuer Bistümer vgl. Conc. Carth. 390, can. 5; 407, can. 4 5. Die Verwesung erledigter Stühle durch einen andern Bischof (intercessor, interventor) sollte nicht über ein Jahr dauern (Conc. Carth. VI [401], can. 9).

[5] Betreffs der Koadjutoren, auch dispensatores (Greg. M., Ep. l. 11, n. 47, ed. Maurin. II 1135), vgl. Thomassin. a. a. O. II, 2, c. 55 f. Über das Verbot an die Bischöfe, Verwandten das Bistum zu hinterlassen (Can. apost. 76, al. 75) oder sich einen Nachfolger zu bestellen, vgl. Conc. Antioch. 341, can. 23; Hilar. Pap., Ep. 7 8, ed. Thiel S. 140 f.

Orient[1]. Eine Stadt konnte den Bischofssitz auch verlieren, z. B. wegen Mißhandlung und Tötung des Bischofs, wie dies Papst Gelasius bezüglich der Stadt Squillace in Unteritalien aussprach, wo nacheinander zwei Bischöfe getötet worden waren[2]. Kranke und altersschwache Bischöfe erhielten entweder Gehilfen aus ihrem Klerus (Koadjutoren), oder sie sollten durch einen Nachbarbischof die ihrem Amte eigenen Handlungen verrichten lassen.

Die alte Wahlordnung der Bischöfe blieb im ganzen bestehen: die Wahl durch die Mitglieder der Gemeinde dauerte noch längere Zeit fort; doch verlangten mehrere Kanones von Synoden des 4. Jahrhunderts, daß bei der wichtigen Handlung eine größere Anzahl von Bischöfen zugegen sei[3]. Diese leiteten mit dem Klerus der vakanten Diözese die Vornahme der Neubestellung eines Oberhirten. Der Wahlmodus war nicht einheitlich geregelt. Es wählten 1) Klerus und Volk den Bischof, den der Metropolit oder überhaupt die Bischöfe der Provinz nach kanonischer Prüfung bestätigten, oder 2) letztere schlugen drei Männer vor, aus denen sie einen von Klerus und Volk wählen ließen; bisweilen 3) präsentierten wiederum Volk und Klerus den Bischöfen drei Geistliche zur Auswahl[4]. Oft rief das Volk durch Akklamation mit Zustimmung des Klerus einen Geistlichen oder selbst einen Laien zum Bischof aus[5]. Aber da jetzt das bischöfliche Amt reiche Einkünfte und Ehren brachte, irdische Interessen oft zur Wahl von Unwürdigen führten und nicht selten Parteiungen ausbrachen[6], so wurde allmählich der Einfluß der Laien bei der Wahl mehrfach beschränkt, oft nur ein Kreis von hervorragenden Gemeindegliedern (Optimaten) beigezogen[7]; die eigentliche Wahl fiel stets dem Klerus zu. Oft ernannten auch die Synoden und im Orient die Kaiser den Bischof. Nach dem nicänischen Konzil sollten mindestens drei Bischöfe der Provinz mit schriftlicher Einwilligung der andern bei der Wahl sein und die Weihe nach Genehmigung des Metropoliten vornehmen, bei letzterer womöglich alle Bischöfe anwesend sein. Streitige Wahlen

---

[1] Über das Verbot der Translationen vgl. Can. apost. n. 13 14; Conc. Nicaen. can. 15; Chalc. can. 5; Antioch. can. 21; Sard. can. 1 2 11; Innoc. I., Ep. a. 402, c. 13; Hilar., De syn. 465, ep. 16, ed. Thiel S. 166. Konstantin lobte den Eusebius von Cäsarea, als er wegen der alten Regel die Versetzung nach Antiochien ausschlug (Euseb., Vita Const. 3, 61 62). Im Orient wurde dies wenig beachtet; schon Sokrates (Hist. eccles. 7, 35 36) verteidigte die Translationen mit vielen Beispielen. Ober, Die Translation der Bischöfe im Altertum, in Archiv f. kath. Kirchenrecht LXXXVIII (1908) 209 ff u. mehr. Forts.

[2] Gelas., Ep. 36—38, ed. Thiel S. 449—452.

[3] Conc. Arelat. 314, can. 20. Nicaen. 325, can. 4. Antioch. 341, can. 16. Laodic. can. 12.

[4] Staudenmaier, Gesch. der Bischofswahlen, Tübingen 1831. Funk, Die Bischofswahl im christl. Altertum und im Anfang des Mittelalters, in Kirchengesch. Abhandlungen I 28 ff.

[5] Beispiele von Akklamationen bei der Wahl des Ambrosius (Paulin., Vita S. Ambros. n. 6) und Synesius von Ptolemais (Synes., Ep. 105).

[6] Über Leidenschaften bei der Wahl vgl. Greg. Naz., Or. 43, n. 28 37, ed. Par. S. 793 799 (in Cäsarea). Chrysost., De sacerd. 1, 3; 4, 1 f; In Hebr. hom. 34. Siric., Ep. 2, c. 5. Leo M., Ep. 12, c. 5 init.

[7] Über die Beschränkung der Teilnahme des Volkes vgl. vielleicht Conc. Laod. can. 13; der Kanon ist undeutlich. Leo M., Ep. 10, c. 6: Teneatur subscriptio clericorum, honoratorum testimonium, ordinis consensus et plebis.

entschied der Metropolit mit Beirat der Synode. Die Weihe eines Bischofs sollte innerhalb dreier Monate[1] durch drei Bischöfe erfolgen[2]. In Rom wählten der Klerus mit dem Volk den römischen Bischof, wobei die Bischöfe der Nachbarschaft ihre Zustimmung gaben und dem Gewählten die Konsekration erteilten. Im 4. und 5. Jahrhundert suchten öfters auch die Kaiser einen bestimmenden Einfluß zu gewinnen und gaben besonders bei strittigen Wahlen die Entscheidung. Nach der zwiespältigen Wahl des Jahres 418, bei der Eulalius und Bonifatius von zwei entgegenstehenden Parteien gewählt wurden, erließ Kaiser Honorius ein Dekret, daß in Zukunft bei ähnlichen Fällen eine Neuwahl stattfinden solle. Papst Felix III. († 492) bezeichnete selbst seinen Nachfolger; Papst Symmachus (498—514) verbot Abmachungen über die Wahl bei Lebzeiten des Papstes[3]. Bei den Gefahren für die Reinerhaltung des in den Verfolgungen so glänzend bewährten Episkopates, wie sie der Reichtum und der äußere Glanz, die Verlockungen der Hofeinflüsse, die Umtriebe der Häretiker und die Leidenschaften der Menge mit sich brachten, war die größte Vorsicht nötig, um Unwürdige von demselben auszuschließen, was freilich nicht in allen Fällen gelang. Hie und da wurde auch Gewalt angewendet, um widerstrebende Geistliche zu weihen, was besonders verboten werden mußte[4]. Bischöfe, die ihr Amt nicht antreten wollten, wurden exkommuniziert; solche, die ihre Gemeinden nicht aufnahmen, sondern zurückwiesen, sollten ihre Ehre und ihr Amt behalten, aber sich nicht in die Verwaltung des Bistums einmischen, da man nicht mit Gewalt sie den Gläubigen aufnötigen wollte[5].

---

[1] Conc. Chalc. can. 25.

[2] Über Prüfung und Bestätigung der Wahl vgl. Conc. Nicaen. can. 4; Antioch. can. 19; Sard. can. 6; Laod. can. 12. Den can. 4 des nicänischen Konzils erneuerte Siricius (In Conc. Rom. 386, can. 2). Vgl. Conc. Arelat. II, can. 5 6 54; Innoc. I., Ep. ad Victric. c. 1; Cod. eccles. Afr. c. 13; Conc. Tolet. IV, can. 19. Die ohne Teilnahme des Metropoliten und der Provinzbischöfe erfolgte Wahl des Armentarius für Embrun ward 439 zu Riez für nichtig erklärt (Hefele, Konziliengesch. II² 289 f). Den Konsens des Metropoliten forderte Hilarius (Ep. 16, ed. Thiel S. 166). Ohne Einwilligung des Primas, in Italien also des Papstes, sollte keine Bischofsweihe vorgenommen werden (Siric., In Conc. Rom. 386, can. 1). Vgl. Conc. Carth. 387 ad 390, can. 12; Leo I., Opp. III 448; Innoc. I., Ep. ad Victric. (Mansi, Conc. Coll. III 1033).

[3] Wurm, Die Papstwahl, ihre Geschichte und Gebräuche (Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft), Köln 1902. Holder, Die Designation der Nachfolger durch die Päpste (Dissert.), Freiburg i. d. Schweiz 1892. Sägmüller, Die Ernennung des Nachfolgers durch die Päpste Ende des 5. und Anfang des 6. Jahrh., in Tüb. Theol. Quartalschr. 1903, 91—108. Vgl. unten III. Abschnitt, § 7.

[4] Beispiel von gewaltsamer Ordination: Bassian, durch Memnon von Ephesus zum Bischof von Evazä geweiht (Conc. Chalc. act. sess. XI. Hefele a. a. O. II² 286 f 473 f). Das erste Konzil von Orange 441, can. 21 bestimmte: „Haben zwei Bischöfe einen dritten wider dessen Willen geweiht, so sind sie abzusetzen.“

[5] Über zurückgewiesene und nicht zur Ausübung des Amtes gelangte Bischöfe vgl. Can. apost. n. 37 (35) bei Hefele a. a. O. I² 811 f; Conc. Antioch. 341, can. 17 18. Die Gemeinden sollten nicht zur Aufnahme gezwungen (Conc. Aurel. V [549], can. 11; Paris. III [577], can. 8), dagegen Geistliche, die in ein vakantes Bistum sich eingedrängt, auch wenn die ganze Gemeinde sie gewählt, abgesetzt werden, falls ihnen nicht die Provinzialsynode zur Seite steht (Conc. Antioch. can. 16).

Die besondern Funktionen des Bischofs waren: 1) die Ausübung des Lehramts, namentlich in öffentlichen Vorträgen, welche Priester nur mit seiner Erlaubnis und Bevollmächtigung halten durften[1]; 2) die Vornahme der Weihe, die in den höheren Graden ihm ausschließlich zufiel[2]; 3) die Visitation seines Sprengels[3], die im Abendlande frühzeitig schon mit der 4) Erteilung der Firmung verbunden wurde[4]; 5) die Bereitung und Weihe des Chrismas[5]; 6) die Aufnahme der Büßer, die nur in seiner Verhinderung und mit seiner Vollmacht von den Priestern vorgenommen werden durfte[6]; 7) die Benediktion der Jungfrauen[7]; 8) die ganze gesetzgebende, richterliche und vollziehende Gewalt[8]. Er gab den reisenden Geistlichen und Laien Gemeinschaftsbriefe, besetzte die geistlichen Ämter, bestrafte die kirchlichen Verbrechen und Vergehen und leitete die gesamte kirchliche Verwaltung. Ihm ward deshalb besonders die Pflicht, bei seiner Herde zu weilen (Residenzpflicht), eingeschärft; er sollte sich nicht über drei Wochen aus seinem Sprengel entfernen[9]. Darum wurden auch die Reisen der Bischöfe an das Hoflager beschränkt und von der Genehmigung der höheren Obern abhängig gemacht, in Italien von der des Papstes[10]. Dieselben sollten sich nicht lange in einer fremden Stadt aufhalten, um nicht etwa durch ihre Predigten einen minder gelehrten Bischof in Mißachtung zu bringen; wohl aber konnten sie, wenn ihre Kirche in fremden Sprengeln Güter hatte, zeitweise (drei Wochen lang) dort verweilen[11]. Festgehalten ward an der alten Regel, kein Bischof dürfe außerhalb seines Sprengels Amtsfunktionen vornehmen, noch fremde Kleriker weihen, die er nicht bei sich aufnehme, in welchem Falle immer noch Befragen ihres eigenen Bischofs erforderlich war[12]. Mißbrauch der Weihegewalt ward oft mit Verlust des Ordinationsrechtes bestraft[13]. Vom

---

[1] Hilar., De Trin. 6, 2. Gaudent. Brix., Serm. 16 (Migne, Patr. lat. 20, 955). Greg. M., Ep. l. 1, n. 34. Vita S. Caesar. Arel. c. 2 13 (Migne a. a. O. 67, 1007).

[2] Gelas. (494), Ep. 14, c. 6, ed. Thiel S. 365 f.

[3] Chrysost., In Tit. hom. 2; De sacerd. 3, 18. August., Ep. 56. Possidius, Vita S. Augustini c. 12. Sulpic. Sever., Vita S. Mart. c. 11 f; Dial. 2, 3 9. Conc. Bracar. II (572), can. 1 2 (wo dem visitierenden Bischof von jeder Kirche in honorem cathedrae zwei solidi zu nehmen erlaubt wird).

[4] Hieron., Adv. Lucif. c. 9 (Migne a. a. O. 23, 165).

[5] Gelas. (494), Ep. 14, c. 6, S. 365. Conc. Carth. 390, can. 3. Hippon. 393, can. 34. Tolet. 400, can. 20. Nach dem Konzil von Vaison 442, can. 3 sollten Priester und Diakonen auf dem Lande von ihrem Bischofe die geweihten Öle sich erbitten und entweder selbst abholen oder durch Subdiakonen abholen lassen.

[6] Conc. Carth. 390, can. 4. Hippon. 393, can. 30.

[7] Conc. Carth. 390, can. 3. Hippon. 393, can. 34.

[8] Conc. Antioch. can. 9. Chalc. can. 8 9. Basil., Ep. 161, c. 2; Ep. 206, S. 309. Zu Conc. Sard. can. 11 vgl. Basil., Ep. 139, c. 3; Ep. 243, c. 5, ed. Par. S. 232 376; Conc. Lugd. III (583), can. 5, wonach der Bischof Weihnachten und Ostern in seiner eigenen Kirche feiern soll. [9] Conc. Sard. can. 11 12.

[10] Conc. Sard. can. 7—9. Carth. 397 et 400, can. 12. Zosim., Ep. 1, n. 4. Hilar., Ep. 8, c. 3; Ep. 7, n. 3. Gelas., Fragm. 7 11—13, ed. Thiel S. 486 489 f.

[11] Conc. Sard. can. 11 12.

[12] Conc. Antioch. can. 13 22. Sard. can. 3. Carth. 390, can. 11. Rom. 402, can. 15. Innoc. I., Ep. ad Victric. c. 8.

[13] Simplicius entzog 475 (Ep. 1, ed. Thiel S. 175) einem Bischof die von ihm mißbrauchte Weihebefugnis und bedrohte 482 (Ep. 14, S. 201 f) den Erzbischof Jo=

Bischof ward vor allem musterhafter Wandel gefordert; er sollte nicht mit Frauen allein sein, überall gutes Beispiel geben. Die ihm erwiesene Ehrfurcht äußerte sich in verschiedenen Ehrenbezeigungen[1].

2. Unter den bischöflichen Beamten zur Verwaltung der Diözese ragte namentlich der Archidiakon hervor, dem bald eine ausgedehnte Gerichtsbarkeit, die Aufsicht über die niederen Kleriker und die Stellvertretung des Bischofs oblag. Cäcilian von Karthago ward bereits mit diesem Namen bezeichnet; unter Gregor von Nazianz finden wir den Evagrius Pontikus so genannt. Chrysostomus hatte den Archidiakon Johannes abgesetzt, der nachher sein Ankläger wurde. Serapion, später Bischof von Heraklea, soll in dieser einflußreichen Stellung durch hochfahrendes Benehmen den Bischof bei vielen verhaßt gemacht haben. In Alexandrien nahm Euthalius als Archidiakon des Dioskorus eine hervorragende Stelle im Klerus ein[2]. Leo d. Gr. nannte dieses Amt das vornehmste und tadelte es entschieden, daß Anatolius von Konstantinopel den Aëtius desselben entsetzte und es dem Andreas verlieh; Anatolius gab auch dem zum Priester geweihten Aëtius das Amt zurück[3]. Überhaupt wollten die Archidiakonen, die viel einflußreicher und geehrter waren als die Priester, nicht gerne mit Aufgeben dieses Amtes sich zu Priestern weihen lassen; später jedoch waren viele Archidiakonen Priester. Bloß der Bischof konnte sie absetzen, gewöhnlich nur in richterlichem Verfahren. Oft erhielten sie auch von höheren Hierarchen bestimmte Vollmachten. Als der Bischof von Volterra die Güter seiner Kirche verschleuderte, übertrug Papst Gelasius dem Archidiakon Justin und dem Defensor Faustus die Obsorge für dieselben. Auf Synoden vertraten die Archidiakonen häufig ihre Bischöfe oder waren mit der Handhabung der Geschäftsordnung und den Eröffnungs- und Einleitungsakten betraut, wie z. B. Fulgentius 499 auf der Synode des Symmachus[4]. Oft mußte den Diakonen noch eingeschärft werden, daß sie sich nicht über die Priester erheben, nicht im Presbyterium sitzen, nicht ohne bischöfliche oder priesterliche Erlaubnis die Taufe oder die Kommunion spenden dürfen[5].

---

hannes von Ravenna, der einen Priester seiner Kirche wider Willen zum Bischof ordiniert, mit derselben Strafe.

[1] Chrysostomus redet die Bischöfe an *δέσποτα τιμιώτατε*, bisweilen auch *καὶ εὐλαβέστατε* (Ep. 25—27 30 88 109 112; bei Migne, Patr. gr. 52, 626 628 654 f 657 667 669). Basilius hat: *ἀδελφὲ τιμιώτατε* (z. B. Ep. 91, S. 476), bei dem Papste Damasus und bei Athanasius: *τιμιώτατε πάτερ* (Ep. 66 70, S. 424 f 433). Cölestin ist bei Cyrill. Alex., Ep. 11 (Migne a. a. O. 77, 89) *ὁσιώτατος καὶ θεοφιλέστατος πατήρ*, Patriarch Theophilus bei Synes., Ep. 67, ed. Par. S. 1429: *σεβασμιώτατος πατήρ*.

[2] Über den Archidiakon vgl. Sozom., Hist. eccles. 6, 30; 8, 19; Socr., Hist. eccles. 6, 15; Theodor. Lect., Hist. eccles. 2, 33. Vgl. Schröder, Die Entwicklung des Archidiakonats bis zum 11. Jahrhundert, Augsburg 1890; Sägmüller, Die Entwicklung des Archipresbyterats und Diakonats bis zum Ende des Karolingerreiches, Tübingen 1898.

[3] Leo M., Ep. 111—113 117 127.

[4] Gelas., Fragm. 23, ed. Thiel S. 496 f. Synode des Papstes Symmachus ebd. S. 641. Greg. M., Ep. l. 1, n. 19—20; l. 2, n. 18—20.

[5] Die Statuta eccles. Afr. c. 57 (Ballerini, Opp. Leon. III 662): Diaconus ita se presbyteri ut episcopi ministrum noverit. Vgl. Konzil von Angers 453, can. 2; Gelas., Ep. 14, c. 7 8, S. 366.

Archipresbyter (bei den Griechen Protopresbyter und Protopapas) hieß seit dem 4. Jahrhundert der seiner Weihe nach älteste Priester, der den Vorsitz im Priesterkollegium hatte und bei Verhinderung des Bischofs den Gottesdienst in der Hauptkirche hielt. In Alexandrien wird unter Theophilus ein solcher Erzpriester, namens Petrus, erwähnt, in Konstantinopel unter Chrysostomus der greise Arsacius, der auch sein Nachfolger (404—405) ward. Später erhielten im Orient auch jüngere Priester den Titel von Erzpriestern, wenn sie bedeutenderen Kirchen vorstanden. Auch die römische Kirche, wie die meisten des Abendlandes, hatte ihre Archipresbyteri. Kaiser Justinian erwähnt sie zugleich mit den Archidiakonen[1]. Gegen das Institut der Chorbischöfe ward namentlich im Orient, jedoch im ganzen nicht mit großem Erfolge, angekämpft; sie blieben sehr zahlreich, wenn auch ihre Befugnisse vielfach beschränkt wurden. In Afrika finden sie sich nicht, wohl aber in den andern Ländern der lateinischen Kirche[2]. Die Synode von Riez 439 ließ dem abgesetzten Bischof von Embrun den Rang eines Chorbischofs. Die Befugnisse derselben übertrug man im Orient häufig den Periodeuten (Visitatoren, Circuitoren), die als spezielle Kommissäre entsendet wurden[3]. Dazu begann man, für die Landgemeinden eigene (Pfarr-) Priester aufzustellen, die größere Vorrechte als die Priester in der Bischofsstadt erhielten, namentlich regelmäßig die Taufe und andere Sakramente spenden durften; ihre Kirchen (Pfarrkirchen) erhielten eigenes Einkommen und hatten nur die Abhängigkeit von der bischöflichen Kirche teils durch die Verweisung an den Bischof für einzelne Funktionen, teils durch bestimmte kleine Abgaben zu bekunden[4].

Die wachsenden Bedürfnisse der kirchlichen Verwaltung, besonders in den Hauptstädten mit ihren zahlreichen Kirchen, die oft sehr großes Vermögen besaßen und an denen sehr viele Kleriker angestellt waren, brachten seit dem 4. Jahrhundert eine beträchtliche Vermehrung der kirchlichen Ämter mit sich, zumal im Orient. Doch waren diese kirchlichen Beamten oft keine Kleriker, und dieselben finden sich bloß an

[1] Über den Archipresbyter vgl. Socr., Hist. eccles. 6, 9; Sozom., Hist. eccles. 8, 12; Syn. ad Querc. bei Phot., Biblioth. cod. 59. Konzil von Tours 567, can. 16 (Erzpriester auf dem Lande); von Auxerre 578, can. 20; von Paris 615, can. 11. Iust., Nov. 122, c. 3 (Archidiakonen und Protopresbyter). Thomassin., Vet. et nova Eccles. disc. I, II, c. 3, n. 1 f; c. 4.

[2] Gillmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient (Veröffentl. aus dem kirchenhist. Seminar München), München 1903. Parisot, Les chorévêques, in Revue de l'Orient chrét. 1901, 157 ff mit Forts. Bourrain, Les chorévêques en Orient, in Revue augustinienne 1903, 402 ff 531 ff. Bergère, Etude historique sur les chorévêques (Thèse), Paris 1905. Zeiller, Le chorévêque Eugraphus. Notice sur le chorépiscopat en Occident au Ve siècle, in Revue d'hist. eccles. 1906, 27 ff.

[3] Conc. Nic. can. 8. Antioch. can. 10. Laod. can. 57 (Periodeuten). Basilius (Ep. 53 54, bei Migne, Patr. gr. 32, 396 f. Vgl. Pitra, Iuris eccles. Graec. historia et monum. I 607 f) nennt alle ihm untergebenen Bischöfe Chorbischöfe (vgl. Ep. 142 290 291, bei Migne a. a. O. 592 1028 f). Er hatte im ganzen 50 Bischöfe unter sich. Theodoret von Cyrus (Ep. 113, bei Migne a. a. O. 83, 1316) erwähnt 80 ihm unterstehende παροικίας. Ob darunter Sprengel von Chorbischöfen oder (was wahrscheinlicher) Pfarreien zu verstehen sind, ist streitig.

[4] Über Landpfarrer, parochiarum presbyteri, vgl. Conc. Antioch. can. 8. Chalc. can. 17. Innoc. I., Ep. ad Decent. Imbart de la Tour, Les paroisses rurales du IVe au XIe siècle, Paris 1900.

den bischöflichen Kirchen der großen Städte. Da gab es 1) Syncellen, Haus- und Tischgenossen, Ratgeber und Kanzler des Bischofs, zuerst nur Zeugen seines Wandels und seiner Schritte, häufig seine Nachfolger, bald mit einem bestimmten Amte betraut. Nachher gab es zwei und mehrere, von denen der erste Protosyncellus hieß[1]. 2) Ökonomen für die Verwaltung des Kirchenvermögens, meist Priester, schon im 4. Jahrhundert bestellt; ihre Anstellung wurde durch das Konzil von Chalcedon (can. 26) allgemein vorgeschrieben. In Konstantinopel stand später einer mit dem Titel „Großökonom" an der Spitze[2]. 3) Ekdikoi, Defensoren, Anwälte für kirchliche Rechtssachen, auch vor weltlichen Gerichten, bald Laien bald Geistliche, öfters Priester, zugleich Wahrer der kirchlichen Privilegien (Konservatoren), bisweilen auch mit der Aufsicht über niedere Kleriker beauftragt. Auch in Rom hatten die Päpste Defensoren, die verschiedene Ämter versahen und mit Kommissionen und Gesandtschaften betraut wurden[3]. Es gab 4) Notare (Exzeptoren) für Abfassung kirchlicher Aktenstücke, im Orient meist Diakonen, deren Vorstand häufig der Archidiakon war, auch Primicerius der Notarien genannt, wie zu Chalcedon Aëtius[4]; in Rom wurden die Primicerii der Defensoren und der Notare im Lateranpalast hohe Beamten[5]; ferner 5) Archivare (χαρτοφύλακες), welche die wichtigeren Urkunden aufzubewahren hatten, ebenfalls häufig Diakonen; ein solcher war z. B. jener Thomas II. gewesen, der 667 bis 669 Patriarch von Konstantinopel war[6]. Zur Aufbewahrung und Obsorge der heiligen Gefäße dienten 6) die Skeuophylakes, Sakristane, Kustoden; schon unter Julian wird ein Priester und Skeuophylax Theodor von Antiochien angeführt; dieses Amt bekleideten, bevor sie den Bischofsstuhl von Byzanz bestiegen, Flavian, Macedonius II. und Timotheus[7]. Verwandt war das erst später zu größerer Bedeutung gelangte und auch mit Gerichtsbarkeit ausgestattete Amt 7) des Sacellarius oder Schatzmeisters (Thesaurar), das an der Hauptkirche der byzantinische Patriarch Thomas I. (606—610) vor seiner Erhebung bekleidete[8]. 8) Mansionare (Prosmonarien) hießen die als Wächter einzelner Kirchen deputierten Kleriker, gewöhnlich Priester[9]. Auch gab es 9) Kanzler, die von den Syncellen verschieden waren, sicher zur Zeit des Kaisers Heraklius. Überhaupt wurden die verschiedenen Verrichtungen, die in der alten

---

[1] *Σύγκελλος*, contubernalis. Anastasius war Syncellus des Nestorius; vgl. Vales., In Evagr. 1, 2. Über Syncellen des Dioskorus vgl. Mansi, Conc. Coll. VI 1019 1030 f. Johannes II. von Konstantinopel war Syncellus seines Vorgängers Timotheus; ihm folgte 520 wieder sein Syncell Epiphanius (vgl. Mansi a. a. O. VIII 491). Im Abendlande wurde öfter die Annahme solcher concellanei oder contubernales den Bischöfen vorgeschrieben.

[2] Über *οἰκόνομοι* vgl. Basil. M., Ep. 237 (al. 264), c. 1, ed. Par. S. 855; Ep. 285 (al. 229), S. 1021.

[3] Über *ἔκδικοι* vgl. Conc. Chalc. can. 2 23. In Rom war Tutus 485 Defensor; über Defensoren unter Gregor s. Greg. M., Ep. l. 5, n. 29; l. 11, n. 38 39; l. 8, n. 14; l. 10, n. 10.

[4] Über *νοτάριοι* vgl. Euseb., Hist. eccles. 7, 29. Vales., In Socr. 5, 22.

[5] Keller, Die 7 römischen Pfalzrichter (Kirchenrechtl. Abhandl. von Stutz XII), Stuttgart 1905.

[6] Über *χαρτοφύλακες* vgl. Beurlier, Le Chartophylax de la grande église de Constantinople, in Compte rendu du 3e Congrès scient. des cathol., Bruxelles 1894, Sciences histor. 252 ff.

[7] Über *σκευοφύλακες* vgl. Sozom., Hist. eccles. 5, 8. Theodor. Lect., Hist. eccles. 2, 12 14. Evagr., Hist. eccles. 3, 52.

[8] Über *σακελλάριοι* vgl. Hergenröther, Photius I 194, Nr 143.

[9] Über *προσμονάριοι* vgl. Conc. Chalc. can. 2. De Rossi, Roma sotterr. III 527 ff.

Kirche den Priestern, Diakonen und Subdiakonen, bisweilen auch niederen Klerikern, aufgetragen waren, nach und nach zu bestimmten Ämtern gestaltet, da auch die Zahl der Geistlichen an den größeren Kirchen sehr gewachsen war. Auch die Kopiaten oder Fossarier wurden zum Klerus gerechnet, obwohl sie keine Weihe erhielten, und ihre Zahl in Alexandrien und Konstantinopel gesetzlich normiert; sie hatten die Toten, besonders die Armen, zu begraben[1]. Ähnlich waren die zumal in Alexandrien zahlreichen Parabolanen, eine zur Krankenpflege bestimmte Bruderschaft, auch Leibwache der ägyptischen Patriarchen, dem Klerus beigezählt[2]. Die Psalten oder Sänger, deren Amt meistens als bloßer Dienst, nicht als Weihe galt, konnten in Afrika auch von bloßen Priestern, selbst ohne Vorwissen der Bischöfe, aufgestellt werden[3]. Die Hermeneuten waren nach Epiphanius Dolmetscher oder Übersetzer, die dem des Lateinischen oder Griechischen unkundigen Volke die biblischen Lektionen und die Predigten übersetzten[4]. Für den katechetischen Unterricht gab es Katechisten (Katecheten, Lehrer der Katechumenen), meist Priester oder Diakonen, seltener Lektoren[5].

B. Die Patriarchen und Metropoliten.

3. Drei größere Metropoliten — später Patriarchen genannt — nahmen zur Zeit des nicänischen Konzils die ersten Stellen in der Hierarchie ein, die von Rom, Alexandrien und Antiochien, deren höhere Autorität nicht auf die Bedeutung ihrer Städte, sondern auf den Apostel Petrus zurückgeführt ward[6]. Während das gesamte Abendland seinen besondern Vorsteher oder Patriarchen in dem römischen Bischof verehrte, hatte der Orient mehrere hervorragende Obermetropoliten[7]. Der Erzbischof von Alexandrien, der erste im Orient, regierte die Kirchen von Ägypten, Thebais und Libyen, ordinierte hier

---

[1] Über die Kopiaten vgl. Cod. Theod. XIII, 1, 1; XVI, 2, 15. Ihre Zahl ward 418 für Alexandrien auf 600 festgesetzt (ebd. XVI, 2, 42 43), später für Byzanz auf 960 statt 1100 (Cod. Iust. I. 2, 4). Pseudo-Hieronymus (De septem ordin. [Opp. X 157 f]) sieht in den fossarii den untersten Ordo des Klerus. Vgl. de Rossi, Roma sotterr. III 533 ff.

[2] Über die Parabolanen (von *παραβάλλεσθαι τὴν ζωήν* s. *ψυχήν*) vgl. Cod. Theod. VII, 20, 12. Iust., Nov. 3.

[3] Über die Psalten s. Conc. Laod. can. 15 24. Chalc. can. 14. Statuta eccles. Afric. c. 98.

[4] Über die Hermeneuten vgl. Epiph., Expos. fidei n. 21.

[5] Über die Katechisten vgl. August., De catech. rud. c. 1.

[6] Vgl. das sog. Gelasianische Bücherdekret bei Mansi, Conc. Coll. VIII 158.

[7] Zu Conc. Nicaen. can. 6 vgl. Thomassin., Vet. et nova Eccles. disc. I, I, c. 3, n. 5. Phillips, Kirchenrecht § 69, S. 34—44. Maaßen, Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen, Bonn 1853. Hefele, Konziliengesch. I² 388 ff. Hagemann, Die römische Kirche, Freiburg 1864, 590 ff. Der Name Patriarch war früher ein Ehrentitel für einen wie immer ausgezeichneten Bischof (Greg. Naz., Or. 42, n. 23) und wurde in sehr weitem Sinne gebraucht (Basil. M., Ep. 159, ed. Maur. S. 258). Theodosius II. nennt so 450 den römischen Bischof (Leo M., Ep. 68). Sokrates (Hist. eccles. 5, 8) sagt von can. 2 des Conc. Constantinop. I: *πατριάρχας κατέστησαν διανειμάμενοι τὰς ἐπαρχίας*. Der Name *ἀρχιεπίσκοπος* war ebenso früher ein Ehrenname, zunächst dem römischen Bischofe (von Theodoret [Ep. 116], von der Synode von Chalcedon, Kaiser Marcian und Anatolius [Leo M., Ep. 98 100 101 110]) erteilt, wie auch dem alexandrinischen (Epiph., Haer. 68, 1. Conc. Chalc. act. sess. IV. Pitra a. a. O. I 534), dann allen Metropoliten, für die auch der Name *ὁ πρῶτος* oder *κεφαλὴ τῆς ἐπαρχίας* (Conc. Sard. can. 6) bestand. Auch die Heiden hatten einen *ἀρχιερεὺς ἑκάστης ἐπαρχίας* (Euseb., Hist. eccles. 8, 14).

alle Bischöfe und setzte sie mit bestimmt normierten Gewalten ein, so daß sie in allem von ihm abhängig blieben [1]. Der Sprengel des Antiocheners umfaßte noch mehr Provinzen, so Kilikien, Isaurien, Syrien, Phönikien, Arabien, Mesopotamien und Osrhoëne, früher vielleicht auch Cypern, das sich während der arianischen Wirren davon losgerissen haben soll, jedoch 431 zu Ephesus diese frühere Abhängigkeit in Abrede stellte. In diesem Sprengel ordinierte der Patriarch nur die Metropoliten, diese dann die einzelnen Bischöfe. Erst im 5. Jahrhundert suchte Johannes von Antiochien die Weihe der einzelnen Suffraganbischöfe an sich zu bringen, was Theodoret als Verletzung der Rechte der Metropoliten beklagte [2]. Außerdem ragten noch drei andere Metropoliten im Orient hervor, die später Exarchen hießen [3]: die von Cäsarea in Kappadokien, von Ephesus in Kleinasien und von Heraklea in Thrakien. Der Erzbischof von Cäsarea stand der Diözese von Pontus vor, einem Komplex von acht (später dreizehn) Provinzen (Galatien, Bithynien, Kappadokien, Pontus Polemoniakus, Helenopontus, Paphlagonien, Kleinarmenien und anfangs auch Großarmenien). Der Bischof von Ephesus hatte zehn, dann zwölf Provinzen unter sich (Asia, Lydien, Pamphylien, Hellespont, Pisidien, Lykaonien, beide Phrygien, Lykien, Karien), der von Heraklea sechs (Europa, Thrakien, Hämimontium, Rhodope, Niedermösien, Skythien) [4]. Diese fünf Diözesen (Ägypten, Antiochien, Pontus, Ephesus, Thrakien) entsprachen zusammen dem Gebiete der politischen Präfektur des Orients, zu der auch Palästina gehörte, dessen Bischöfe unter dem Metropoliten von Cäsarea Stratonis standen, einschließlich des Bischofs von Älia oder Jerusalem.

Da inzwischen Jerusalem prachtvolle Kirchen erhalten hatte und den Ruhm der ältesten Mutterkirche bewahrte, so erhielt es zu Nicäa (can. 7) einen Ehrenvorzug, jedoch „unbeschadet der Rechte des Metropoliten“ von Cäsarea. Infolgedessen suchten die dortigen Bischöfe ihre Macht und ihr Ansehen zu erhöhen. Aber noch mehr trat dieses Bestreben bei den Bischöfen der Kaiserstadt

---

[1] Über Alexandrien vgl. Le Quien, Oriens christ. II 329 f.

[2] Über Antiochien vgl. Le Quien a. a. O. 669 f; über das von den Bischöfen Cyperns bestrittene Ordinationsrecht Antiochiens s. Hefele a. a. O. II² 207 f, wo auch weitere Literatur verzeichnet ist. Die Erinnerung an das ursprüngliche Triumvirat der Patriarchen und die spätere Erhebung von Byzanz bewahrte noch im 12. Jahrhundert Niketas von Nikomedien (bei Anselm. Havelb., Dial. adv. Graecos 3, 7. Migne, Patr. gr. 188, 1217 f).

[3] Bei Greg. Naz., Or. 43, n. 72 heißt Basilius ἔξαρχος, aber in einem allgemeineren Sinne, ebenso wie στρατηγός, noch nicht „Exarch der Pontischen Diözese“. Es gab auch Exarchen der Provinzen = Metropoliten (Conc. Sard. can. 6. Le Quien a. a. O. I 4 f). Im allgemeinen vgl. I. Morinus, Exercitationum eccles. libri 2. De patriarchar. et primat. origine et antiqua censurarum in cleros praxi diss. I, Par. 1626. Mamachi, Originum et antiquitatum christ. libri 2. Thomassin. a. a. O. c. 9 f, nebstdem von Protestanten: Ianus, De orig. patr. christ. diss. II. Viteb. 1714. Bingham, Origines Eccles. or the Antiquities of the Christian Church III 408. Ziegler, Pragmatische Gesch. der kirchl. Verfassungsformen, Leipzig 1798. Wiltsch, Kirchl. Geographie und Statistik I 67 ff.

[4] Über Ephesus vgl. Theodoret., Hist. eccles. 5, 28. Le Quien a. a. O. I 663 f; über Cäsarea Theodoret. a. a. O. 6, 9. Le Quien a. a. O. I 334 f, über Heraklea ebd. I 1091 f.

Konstantinopel hervor. Sie waren ursprünglich Suffragane des Stuhles von Heraklea, lockerten aber während der arianischen Kämpfe diesen Verband immer mehr und suchten sich das Übergewicht über die Metropole zu verschaffen. Begünstigt vom Kaiserhofe, konnten sie bald noch Größeres erreichbar finden. So kam es zu dem dritten Kanon der 381 in Konstantinopel versammelten Synode, der zwar dem Bischofe der Reichshauptstadt noch keine höhere Jurisdiktion zuerkannte und die Diözesen von Pontus, Ephesus und Thrakien in ihren Rechten beließ, aber ihm einen Ehrenvorrang, und zwar unmittelbar nach dem Bischof von Altrom, zusprach, weil Konstantinopel die neue Roma sei. Stillschweigend ward die Abhängigkeit von der Metropole Heraklea beseitigt, die Leitung des thrakischen Sprengels in die Hauptstadt verlegt, die Bahn zu einer Machterweiterung nach Analogie des römischen Papstes gebrochen, der altherkömmliche Ehrenvorrang von Alexandrien und Antiochien vernichtet. Antiochien fühlte sich unfähig, diesen Ansprüchen Widerstand zu leisten, Alexandrien erkannte die Neuerung nicht an; Rom hielt folgerichtig an der alten Regel fest, ließ nur die dogmatischen Beschlüsse dieses Konzils gelten und verwarf die kirchlich nicht gerechtfertigte Rangerhöhung des byzantinischen Bischofs. Vorerst wollte man der Neuerung nur im Orient Geltung verschaffen. Da viele orientalische Bischöfe wegen der Anliegen ihrer Diözesanen oder aus Ehrgeiz längere Zeit in Byzanz verweilten, bildete sich um den Bischof der Kaiserstadt eine stehende Synode (Endemusa), der oft vom Kaiser die Schlichtung von Streitigkeiten unter Bischöfen übertragen ward und auf der, wie selbstverständlich schien, der Ortsbischof den Vorsitz führte. Schon Bischof Nektarius (381—397) hielt eine von vielen Bischöfen besuchte Synode dieser Art (394), um den Streit der arabischen Bischöfe Gebadius und Agapius über den Stuhl von Bostra zu entscheiden. Sein Nachfolger Johannes Chrysostomus ordnete, meist von den dortigen Bischöfen eingeladen, viele kirchliche Angelegenheiten des ephesinischen Sprengels, was nachher den Klerus der Kaiserstadt zu der Behauptung führte, der Bischof derselben habe auf die Leitung dieser Provinzen ein altes Recht. Bischof Attikus (406—425) suchte diese Obmacht zu befestigen und erwirkte von dem schwachen Theodosius II. ein Gesetz, wonach in den drei Exarchaten kein Bischof mehr gewählt werden sollte ohne Genehmigung der Synode von Konstantinopel. Dies suchte schon sein Nachfolger Sisinnius (426—427) durchzuführen; allein noch erhob sich im Orient dagegen Widerstand; dieser mußte jedoch immer schwächer werden, da die Bischöfe der drei Exarchate, der Residenz näher und an Mitteln ärmer, dem von dem kaiserlichen Ansehen unterstützten Bischofe der Hauptstadt nicht gewachsen waren und sich bald daran gewöhnten, seine stehende Synode zu besuchen[1]. So entwickelte sich immer mehr in der Anschauung und in der Praxis des Orients die kirchliche Einteilung von fünf Patriarchaten: Rom (für das Abendland), Alexandrien, Jerusalem, Antiochien, Konstantinopel, mit der autokephalen Provinz Cypern.

Im Orient hatte sich vor dem Konzil von Nicäa eine gewisse Obergewalt des Bischofs der Hauptstadt (Metropolit) in den einzelnen Provinzen über die

---

[1] Vgl. Hergenröther, Photius I 25 ff 45 53 ff.

andern Bischöfe derselben herausgebildet; die kirchliche Einteilung in Provinzen hatte sich dort an die politische Einteilung angeschlossen (s. oben S. 294 f). Das nicänische Konzil ging von dieser Sachlage aus, um Vorschriften über die Ordinationen der Bischöfe und über das kirchliche Gerichtswesen zu treffen. Es schuf somit nicht erst die kirchlichen Provinzen, sondern es fand dieselben bereits vor. Spätere Synoden[1] kamen diesem Bestreben, die kirchliche Einteilung in Patriarchate und Metropolitansprengel mit der bürgerlichen Einteilung des griechischen Reiches in Einklang zu bringen, sehr entgegen. Da nun die politischen Grenzen der Provinzen öfters wechselten, entstanden vielfach Streitigkeiten zwischen den bis dahin anerkannten Metropoliten und den Bischöfen der Hauptstädte neu geschaffener Provinzen. Als Kaiser Valens Kappadokien in zwei Provinzen teilte, hatte der hl. Basilius von Cäsarea mehrfache Kämpfe mit dem Bischof Anthimus von Tyana, der Hauptstadt der neuen Provinz, zu bestehen, weil er letzterem die kirchliche Obergewalt über die Bischöfe dieser Provinz nicht zugestehen wollte[2]. Auf Anfrage des Bischofs Alexander von Antiochien verwarf auch Papst Innozenz I. im Jahre 415 den Grundsatz, daß die kirchliche Einteilung der Metropolitansprengel sich stets nach den weltlichen Provinzen zu richten habe[3].

4. Im Abendlande war der römische Bischof der einzige Patriarch, daher er auch „Oberhaupt des Okzidents" und „Vorsteher der abendländischen Kirche" genannt ward[4]. Ihn nahm das nicänische Konzil zum Maßstab für die Gewalt der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien. Natürlich läßt sich in den Amtshandlungen der Päpste die Unterscheidung zwischen ihrer obersten Primat- und ihrer Patriarchalgewalt nicht streng durchführen; letztere war durch die erstere gestützt, die eine wirkte auf die Entfaltung der andern ein, oft flossen beide zusammen, indem der Bischof von Rom in den Kirchen des Abendlandes, die meistens von diesem Stuhl aus gegründet waren[5], zugleich als Papst und Patriarch handelte. Es wurden von ihm Stellvertreter mit übertragenen höheren Gewalten, und zwar mit dem Titel von Apostolischen Vikaren, eingesetzt. Dieses römische Patriarchat erstreckte sich über Italien und die anliegenden Inseln, über Afrika, Gallien, Spanien, Britannien, Germanien sowie über die Provinzen des östlichen und westlichen Illyrikum, umfaßte sonach acht Zivildiözesen, drei von den vier Präfekturen der konstantinischen Einteilung. Die illyrischen Provinzen (Makedonien, Achaia, Kreta, Thessalien, Alt- und Neu-Epirus, dann beide Dakien, Mösien, Dardanien, Prävalitana) waren die äußerste Grenze des westlichen Patriarchats, das hier auf die östlichen Gebiete stieß. Da Kaiser Gratian 379 sie seinem Mitregenten Theodosius abtrat, kamen sie zum morgenländischen Reiche, und seitdem suchten die Byzantiner in denselben Einfluß zu gewinnen und sie bald

[1] Vgl. z. B. Conc. Antioch. 341, can. 9.
[2] Basil. M., Ep. 74—78. Greg. Naz., Orat. 43, n. 58.
[3] Innoc. I., Ep. 18 ad Alex. Antioch. c. 2.
[4] Der Papst wird ὁ κορυφαῖος τῶν ἐκ τῆς δύσεως genannt bei Basil. M., Ep. 239 (Migne, Patr. gr. 32, 893, c. 2).
[5] Innoc. I., Ep. 25 ad Decent. n. 2 (ed. Coustant, Ep. Rom. Pont. 856).

auch kirchlich dem Bischofsstuhle ihrer Kaiserstadt zu unterwerfen[1]. Um bei der politischen Veränderung die Gerechtsame des römischen Bischofs besser wahren zu können, bestellte Papst Damasus den Bischof der Hauptstadt Thessalonich (Ascholius, † 388) als seinen Vikar für Illyrikum, ebenso Siricius dessen Nachfolger Anysius. Anastasius I. gab dem Erzbischofe von Thessalonich als Apostolischem Vikar das Recht, die dortigen Angelegenheiten in seinem Namen zu untersuchen und zu entscheiden. Innozenz I. bestätigte 402 demselben die von seinem Vorgänger verliehenen Privilegien, wozu auch das Recht gehörte, daß die Bischöfe dieses Sprengels nur von ihm oder auf seinen Auftrag geweiht werden sollten; er bestätigte 412 den Rufus von Thessalonich abermals in diesen Vorrechten, was Bonifaz I. 419 erneuerte.

In den europäischen Gebieten der Zivildiözesen des abendländischen Reiches gab es, abgesehen von dem päpstlichen Vikariate in Thessalonich und dem zu Anfang des 5. Jahrhunderts geschaffenen Vikariate von Arles für Südgallien[2], keinen Bischofsstuhl, dem eine Mehrzahl von Kirchenprovinzen untergeordnet blieb. In Nordafrika hingegen behielt der Bischof von Karthago seine hergebrachte Stellung als Primas der dortigen Provinzen bei. Jedoch entwickelte sich die Stellung desselben gegenüber Rom nicht in der gleichen Weise, wie es mit dem orientalischen Patriarchen der Fall war; es erhielt sich immer über alle wichtigeren Fragen ein reger Verkehr zwischen dem römischen Bischof und Nordafrika.

Die Metropolitanverfassung war im 4. Jahrhundert im Abendlande nur für Afrika völlig organisiert, allein nicht im gleichen Sinne wie im Orient. Nordafrika war seit Konstantin in sechs Provinzen eingeteilt: das prokonsularische Afrika, Numidien, die Byzacena, die Tripolitana und beide Mauretanien. Die der Weihe nach ältesten Bischöfe, Senioren, „Bischöfe des ersten Stuhles", Primaten genannt, vertraten bis gegen Ende des 6. Jahrhunderts die Stelle der Metropoliten; der Primas hatte oft seinen Sitz auf einem unbedeutenden Dorfe oder einem Landgut. Diese Primaten bestätigten die Provinzialbischöfe, beriefen Synoden und nahmen Appellationen der Geistlichen an. Im prokonsularischen Afrika war der Erzbischof von Karthago Primas; er hatte aber auch eine Obergewalt über alle übrigen afrikanischen Provinzen, daher er aus ihnen die Plenarsynode berief, die Primaten bestätigte, von ihrer Entscheidung Berufungen annahm, allgemeine Vorschriften an die Bischöfe erließ und die Provinzen visitierte. Der Einfluß Roms machte sich bei verschiedenen Anlässen geltend. Um 313 kamen die Bischöfe Eunomius und Olympius, von Rom gesandt, nach Karthago, um die Rechtmäßigkeit des Cäcilius bekannt zu geben; die Synode zu Cella nahm 418 ihre Kanones aus den Dekreten des Papstes Siricius von 386; Leo d. Gr. gab mit voller Autorität Vorschriften über die Weihen und entschied in Sachen mehrerer Bischöfe Afrikas.

---

[1] A. Octaviani, De veteribus finibus Romani Patriarch., Neap. 1828. Schelstrate, Antiq. eccles. illustrata II, Romae 1692 u. 1697, 305 f 442 f. Le Quien a. a. O. II 5 f. Siehe die Literatur oben S. 441.

[2] Schmitz, Der Vikariat von Arles, in Histor. Jahrb. 1891, 1 ff 245 ff. Siehe unten Abschn. II, § 9.

In Italien waren die Päpste anfangs die einzigen Metropoliten gewesen; auf den römischen Synoden finden wir hauptsächlich die Bischöfe von Mittel- und Süditalien, aber auch Vertreter des Episkopates aus Norditalien. Hier entwickelte sich im 4. Jahrhundert Mailand als Metropole einer Kirchenprovinz. Zum Metropolitansprengel des Mailänder Bischofs gehörte Norditalien (Italia annonaria) und Rhätia I mit dem Bischofssitz Chur. Zu Anfang des 5. Jahrhunderts entstand dann der Metropolitansitz von Aquileja, der bedeutendsten Stadt des nordöstlichen Teiles von Italien. Zu dieser Kirchenprovinz gehörten Rhätia II (mit Augsburg), Norikum, Savia und Pannonia I. Bald danach nahmen auch die Bischöfe von Ravenna und von Salona (Spalato in Dalmatien) den Rang von Metropoliten ein.

In Gallien und in Spanien entwickelte sich die Metropolitanverfassung gegen Ausgang des 4. und im Anfange des 5. Jahrhunderts im Anschluß an die Bestimmungen, die im Orient über die Stellung der Metropoliten getroffen worden waren, und zugleich mit der häufigeren Abhaltung von Synoden. Für Südgallien bestellte 417 Papst Zosimus den Bischof Patroklus von Arles als päpstlichen Vikar und unterstellte ihm die Provinz Vienne und die beiden von Narbonne. Allein die Einrichtung war anfänglich vielem Wechsel unterworfen und konnte sich erst später mehr befestigen. Die Wirren der Völkerwanderung hinderten vielfach die Entwicklung einer geordneten kirchlichen Provinzialeinteilung.

C. Der römische Primat.

5. Die zentrale Stellung der römischen Kirche und ihrer Bischöfe, die in der unzweideutigsten Weise während der vorkonstantinischen Epoche praktisch hervorgetreten war, begann nun auch in der kirchlichen Gesetzgebung und in der Normierung der kirchlichen Verfassung sich zu äußern. Abgesehen von dem tatsächlichen autoritativen Eingreifen der Päpste in wichtigen kirchlichen Fragen, besonders im arianischen Streite, gegenüber Bischöfen der verschiedensten Rangstufen wie gegenüber Synoden in allen Teilen der Kirche (s. oben S. 395 ff), wurde auch von dem Konzil von Sardika durch einen eigenen Kanon (3) der römische Stuhl als Appellationsinstanz für die durch eine Synode verurteilten Bischöfe erklärt. Hervorzuheben ist die Begründung, welche die Konzilsväter beifügen: Um den hl. Petrus zu ehren, soll von den Bischöfen, welche die Angelegenheit untersucht haben, an den römischen Bischof Julius geschrieben werden, und wenn dieser entscheidet, daß das Urteil aufs neue gefällt werde, so soll dasselbe erneuert werden, und er bestelle die Richter[1]. Bei dem großen Ansehen, das die Synode von Sardika genoß, wurde diese in den arianischen Wirren getroffene Anordnung allgemeines Kirchengesetz, um so mehr, als dieselbe bloß die kanonistische Formulierung eines bereits tatsächlich gehandhabten Vorrechtes des römischen Stuhles war. Dies geht hervor aus den Worten des Briefes, den Papst Julius an die arianische Partei auf der Synode von Antiochien 341 schrieb, daß nämlich, selbst wenn die angeklagten Bischöfe schuldig waren, vor der gewaltsamen Absetzung nach alter Gewohnheit

[1] Hefele, Konziliengesch. I² 560. Vgl. oben S. 400.

zuerst an den römischen Bischof geschrieben werden mußte, damit von hier der Gerechtigkeit gemäß entschieden würde[1]. Was die Stellung der Päpste zu den Synoden überhaupt betrifft, so war zwar, nach der damaligen Entwicklung des kirchlichen Rechtes, die Berufung eines allgemeinen Konzils durch den Papst oder die ausdrückliche Bestätigung der Beschlüsse eines solchen nicht erfordert, um der Synode Rechtskraft zu verleihen[2]. Allein das steht fest in der Anschauung der Kirche jener Zeit, daß es ohne eine Beteiligung des römischen Bischofs in irgend einer Form ein allgemeines Konzil gar nicht geben kann. Damit die Leitung der allgemeinen Kirche in rechtskräftiger Weise geführt werden könne, ist die Mitwirkung des römischen Stuhles notwendig, während das Fehlen einer Mitwirkung von seiten irgend eines andern Bischofs jener Leitung nicht im Wege steht.

Die Autorität der Päpste wurde von Damasus in dem ersten Teil des sog. Gelasianischen Dekretes über die Bücher der Heiligen Schrift[3] nicht durch Beschlüsse von Synoden, sondern durch das Wort Christi gestützt: „Die ganze über den Erdkreis verbreitete katholische Kirche ist ein einziges Brautgemach Christi; aber die Kirche von Rom ist den andern Kirchen übergeordnet, und zwar nicht durch Beschlüsse von Konzilien, sondern durch das Wort unseres Herrn und Heilandes im Evangelium, welcher ihr den Primat verliehen hat, indem er sprach: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen.“[4] Dieser Stellung entsprechend, gab Papst Siricius Entscheidungen in kirchlichen Fragen für die spanische Kirche, die mit bindender Kraft als kanonische Aussprüche (Dekretalen) erteilt wurden; ferner sandte der gleiche Papst die Beschlüsse der von ihm berufenen römischen Synode an die Kirchen von Nordafrika mit der Anweisung, sich danach zu richten. Der römische Primat fand eine immer klarere Ausprägung in der kirchlichen Verfassung[5].

D. Die Synoden.

Literatur. — Hefele, Konziliengesch. I, Einleitung. Abhandlungen von Funk, Kneller, Blötzer oben S. 387 und unten A. 3. Schwartz, Die Entstehung der Synoden in der alten Kirche. (Diss.) Leipzig 1898; Die Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts, in Histor. Zeitschr. 1909, 1 ff. Art. Conciles (von Forget) im Dictionnaire de théologie catholique III 636 ff. Th. Dolan, The Papacy and the first Councils of the Church. St Louis 1910.

6. Die großen dogmatischen Kämpfe des 4. Jahrhunderts veranlaßten die häufige Berufung von Synoden, die teils allgemeinen teils lokalen Charakter

---

[1] Athan., Apolog. c. Arian. c. 21 ff. Bernadakis, Les appels au pape dans l'église grecque jusqu'à Photius, in Echos d'Orient VI (1903) 30 ff 118 ff 249 ff. Siehe oben S. 397.

[2] Vgl. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen I 39 ff 87 ff; Blötzer, Der Heilige Stuhl und die ökumenischen Synoden, in Zeitschr. für kathol. Theologie 1887, 67 ff; Kneller, Papst und Konzil im ersten Jahrtausend, ebd. 1903, 1 ff 391 ff. S. unten D.

[3] Siehe oben S. 440.

[4] Mansi, Conc. Coll. VIII 158. Vgl. Greg. Naz., Carmen de vita sua (Migne, Patr. gr. 37, 1063), der die römische Kirche πρόεδρος τῶν ὅλων nennt. Ambros., In Ps. 40, n. 30 (Migne, Patr. lat. 14, 1082): Ubi Petrus, ibi Ecclesia. Vgl. Hieron., Ep. 15 ad Damasum (von 376).

[5] Über den Namen „Papst“ (Papa) vgl. Labanca, Del nome Papa nelle chiese cristiane, in Atti del Congr. internat. degli Orient. III, 2, Firenze 1902, 47—101.

hatten. Durch das oft wiederholte Zusammenkommen der Synoden und zugleich durch eigene Bestimmungen auf diesen bildete sich das Synodalrecht weiter aus; das Institut der Bischofszusammenkünfte erhielt eine große Bedeutung und wurde das hauptsächliche Organ für die kirchliche Gesetzgebung. Die schon früher (oben S. 296) in manchen Gegenden gebräuchlichen regelmäßigen Synoden der Bischöfe einer Provinz oder auch eines größeren Gebietes erhielten sich fort und wurden allgemein vorgeschrieben. So verordnete das Konzil von Nicäa (can. 5), daß die Provinzialsynode jährlich zweimal stattfinden solle, zur Untersuchung der Angelegenheit derer, die von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wurden [1]. Diese Verordnung wurde auf der Synode von Antiochien (341) wiederholt [2] und hatte wohl besonders für den Orient Geltung. In Rom fanden regelmäßig Synoden italienischer Bischöfe unter Vorsitz des Papstes statt. Die afrikanischen Provinzen hatten Plenarsynoden sämtlicher Bischöfe dieser Gebiete unter dem Vorsitze des Bischofs von Karthago. Nach einem Beschlusse des Konzils von Hippo 393 (can. 5) sollten sie jährlich abgehalten werden; doch wurde dies als für viele Bischöfe zu lästig vom Konzil von Karthago 407 (can. 1) dahin abgeändert, daß nur dann, wenn ein Bedürfnis für ganz Afrika vorliege, eine solche Plenarsynode an einem passenden Orte abgehalten werden solle [3]. Allein zur Erledigung wichtiger und schwieriger Fragen wurden seit Anfang des 4. Jahrhunderts auch außergewöhnliche Bischofsversammlungen berufen. So veranlaßte Kaiser Konstantin, zur Beilegung der donatistischen Wirren, die in Rom unter Papst Miltiades abgehaltene Synode italienischer und gallischer Bischöfe vom Jahre 313 sowie die im folgenden Jahre in Arles veranstaltete Versammlung (oben S. 446 f). Letztere wurde von Augustinus [4] als plenarium ecclesiae universae concilium bezeichnet, war jedoch nur eine abendländische Synode, die nie die Autorität eines allgemeinen Konzils erhielt [5]. Auch die nach der großen Verfolgung abgehaltene Synode von Ankyra vereinigte Bischöfe mehrerer Provinzen Kleinasiens und Syriens, so daß sie als ein Generalkonzil der kleinasiatischen und syrischen Kirche bezeichnet werden kann [6]. Zur Beilegung des arianischen Streites berief dann Kaiser Konstantin im Einverständnis mit Papst Sylvester das allgemeine Konzil von Nicäa vom Jahre 325 (oben S. 387), auf dem die Legaten des Papstes den Vorsitz führten, zu denen sehr wahrscheinlich Hosius von Corduba gehörte. Die Autorität dieses ersten allgemeinen Konzils war in der ganzen Kirche eine sehr große; es war die feierlichste Äußerung des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes [7]. In den arianischen Wirren wurden dann noch zahlreiche Synoden gehalten, von denen die von Sardika im Jahre 343 als allgemeine berufen worden war, tatsächlich aber diesen Charakter nicht erhielt. Das Konzil von Konstantinopel vom Jahre 381, das später das Ansehen eines allgemeinen Konzils erhielt, war eine Generalsynode des Orientes, berufen von Kaiser Theodosius (oben S. 423 f). So erscheint das synodale Institut mit dem Siege des Christentums im Römerreich als eines der wichtigsten Organe im kirchlichen Leben und es nahm in seinen verschiedenen Gestaltungen feste Normen an.

---

[1] Hefele, Konziliengesch. I² 386 ff. Vgl. Canon. apost. 38.
[2] Hefele a. a. O. I² 519. [3] Ebd. II² 56 100. [4] Ep. 43, c. 7.
[5] Hefele a. a. O. I² 201 ff. [6] Ebd. 219 ff. [7] Ebd. 282 ff.

12. Der Klerus im 4. bis 5. Jahrhundert. Ausbildung, Disziplin und Unterhalt der Kleriker.

Quellen. — Zahlreiche Kanones der Synoden bei Hefele, Konziliengesch. Bd I u. II (s. das Register unter „Kleriker"). Apostolische Konstitutionen und Kanones und verwandte Schriften: Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum. 2 Bde. Paderb. 1905; Die Apostolischen Konstitutionen. Rottenburg 1891; Das achte Buch der Apostol. Konstitutionen und die verwandten Schriften auf ihr Verhältnis neu untersucht. Tübingen 1894. Testamentum D. N. Jesu Christi, ed. Ign. Ephr. II. Rahmani. Mog. 1899. Funk, Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften. Mainz 1901. Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima. Oxon. 1906 ff. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Leipzig 1900. Braun, De sancta Nicaena synodo. Syrische Texte, in Kirchengeschichtl. Studien IV, 3, Münster i. W. 1898; dazu Harnack in Texte und Untersuch., Neue Folge IV, 1, Leipzig 1899. Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 319 ff. Nau, Littérature canonique syriaque inédite, in Revue de l'Orient chrét. 1909. 1—49 113—130.

Literatur. — Die oben S. 460 angeführten Werke; dazu König, Der kathol. Priester vor 1500 Jahren. Breslau 1890. Seidl, Der Diakonat in der kathol. Kirche. Regensburg 1844. Reuter, Der Subdiakonat, dessen Entwicklung und liturgisch-kanonistische Bedeutung. Augsburg 1890. Marcault, Essai historique sur l'éducation des clercs dans l'église depuis N.-S. Jésus-Christ. Paris 1904. Saltet, Les réordinations. Étude sur le sacrement de l'ordre. Paris 1907. Duchesne, Origines du culte chrétien. 5e éd. Paris 1909. Allard, Le clergé chrétien au milieu du 4e siècle, in Revue des quest. histor. LVIII (1895) 5—40. — Laurin, Der Zölibat der Geistlichen. Wien 1880. Funk, Zölibat und Priesterehe im christl. Altertum, in Kirchengeschichtl. Abhandlungen I 122 ff. Lea, An Historical Sketch of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church. 2. Ed. Boston 1885. Vacandard, Les origines du célibat ecclésiastique, in Études de critique et d'hist. relig. I, Paris 1905, 71—120. Granjon, Aperçu historique sur le mariage des prêtres dans l'église d'Occident jusqu'au concile de Trente. Paris 1901. — Stutz, Die Verwaltung und Nutzung des kirchl. Vermögens in den Gebieten des weströmischen Reiches. Berlin 1894. Rivet, Le régime des biens de l'église avant Justinien. Paris 1891. Weber, A History of Simony in the Christian Church from the Beginning to the Death of Charlemagne. (Diss.) Baltimore 1909.

1. Trotz der reichen Entwicklung der kirchlichen Verfassung blieb die Hierarchie des eigentlichen Klerus die gleiche, die sie in der vorkonstantinischen Zeit gewesen war. Im Orient rechnete man zum eigentlichen Klerus, dem die klerikalen Weihen erteilt wurden, außer Bischöfen, Priestern und Diakonen ebenfalls die Subdiakonen und die Lektoren; im Abendlande außerdem die Akolythen, Exorzisten und Ostiarier. Die übrigen, besonders im Orient zahlreichen Kirchenämter (s. oben S. 474 f) waren keine Weihegrade (ordines); sie wurden einfach durch Anstellung, bisweilen aber auch mit kirchlichen Riten, verliehen. Die höheren Weihen jedoch wurden nach apostolischem Brauche durch Handauflegung (Cheirotonie) mit Gebet um Mitteilung des Heiligen Geistes erteilt[1]. Im Orient und in Afrika ward seit dem 3. Jahrhundert außerdem noch bei der Bischofsweihe das Evangelienbuch auf das Haupt des zu Weihenden gelegt[2]. Dort

---

[1] Morin., De eccles. ordinationibus, Par. 1655. Über die χειροτονία vgl. Const. apost. 8, 16. Basil. M., Ep. 53 188, c. 10.

[2] Chrysost. bei Phot., Biblioth. cod. 277 (Migne, Patr. gr. 104, 276): Hom. de legislatore (ebd. 56, 402). Phot., Amphil. q. 165 (ed. Par.); q. 164, § 3 (S. 250, ed. Athen.).

wie auch in Spanien läßt sich keine Salbung nachweisen; in der römischen Kirche erwähnt sie aber schon Leo d. Gr.[1] Bei der Priesterweihe legten nebst dem Bischofe auch die anwesenden Priester dem Weihekandidaten die Hände auf. Eine Salbung der Hand war weder im Orient noch in Rom gebräuchlich; in den gallischen Kirchen tritt sie zuerst auf. Die Diakonen wurden durch bloße Handauflegung des Bischofs geweiht, die Subdiakonen, damals noch nicht zu den Majoristen gerechnet, erhielten ihre Weihe nicht wie Diakonen und Priester im Sanktuarium vor dem Altare, sondern außerhalb desselben ohne Handauflegung. Alle niederen Weihen wurden bloß durch die Darreichung der Zeichen des Berufes, der Instrumente, erteilt, unter entsprechenden Gebeten nach dem gallikanischen Ritus. Den Subdiakonen gab man die heiligen Gefäße, den Akolythen Leuchter, den Exorzisten das Exorzismenbuch, dem Lektor ein Lektionarium, dem Ostiarius die Kirchenschlüssel[2]. In der griechischen Kirche hatten die Subdiakonen auch die Türen der Frauen zu bewachen[3]. Für die Ordinationen galten meistens bestimmte Zeiten[4]; Fasten und Gebet waren als nähere Vorbereitung vorgeschrieben. Die Ordination wurde als Sakrament anerkannt und mit der Taufe verglichen und war gleich dieser unwiederholbar[5].

Bei der Ordination der Geistlichen, zumal der Priester, hatte das Zeugnis des Volkes immer noch sein Gewicht; häufig rief das Volk: Du bist würdig![6] Von der Weihe schloß man aus: 1) Angehörige fremder Diözesen; 2) solche, die einer Sekte angehört, oder 3) öffentliche Buße getan, überhaupt sich eines schweren Verbrechens schuldig gemacht hatten; insbesondere 4) diejenigen, die sich selbst verstümmelten (nicht aber die in einer Krankheit von Ärzten oder auch gewaltsam von den Barbaren Verschnittenen); 5) die zweimal verheiratet waren (Bigamie); 6) die Neophyten, die erst vor kurzem den Glauben angenommen hatten (überhaupt Laien von den höheren Stufen), obschon in einzelnen Fällen, wie bei Ambrosius und Nektarius, Ausnahmen gemacht wurden; 7) die Ungebildeten, denen das nötige Wissen fehlte; 8) die am Körper Verstümmelten, des Gebrauchs der Sinne Beraubten, die schwer Kranken, die leiblich Mißgestalteten; 9) die der Freiheit Beraubten, insbesondere die Sklaven, solange ihre Herren nicht einwilligten und ihnen die Freiheit gaben; 10) die in weltlichen Ämtern Stehenden und zur Rechenschaftsablage daraus Verpflichteten; 11) diejenigen, die nach der Taufe Kriegsdienste getan hatten; 12) die Dämonischen (Energumenen). Von den höheren Weihen sollten auch ausgeschlossen sein 13) diejenigen, die nicht zuvor ihre Hausgenossen zu katholischen Christen gemacht. Auch wurde 14) der Mangel des gesetzlichen Alters als Hindernis für die Weihe betrachtet. Gemeinhin forderte man für den Bischof 35 (in einigen Gegenden 45), für den Priester 30 (auch bloß 25) Jahre.

---

[1] Leo M., Serm. 59, c. 6, ed. Ballerini S. 228.

[2] Über die Form der Ordination vgl. Statuta eccles. Afric. (sog. karthag. Synode von 398) can. 90—93 (Opp. Leon. III 666 f, ed. Ballerini). Duchesne, Origines du culte chrétien[5] 349 ff. [3] Conc. Laod. can. 22.

[4] Für die Bischofsweihe nahm man gerne Apostelfeste (Const. apost. 8, 4). Priester und Diakonen wurden an Sonntagen (Leo M. [444], Ep. 6, c. 6; Ep. 9, c. 1) oder an Quatembertagen geweiht (Gelas., Ep. 14, c. 11).

[5] Für die Sakramentalität des Ordo vgl. Theodoret. Cyr., In Num. 11, 1 f, q. 18 (ed. Sirmond, Par. 1642, 151). August., C. Parm. 2, 13.

[6] Über die Prüfung und das Zeugnis des Volkes vgl. Conc. Hippon. 393, can. 20. Nicaen. can. 2 6 10. Leo M., Ep. 10, c. 6; über die Eigenschaften des Bischofs vgl. Greg. Nyss., Ep. 17 (Migne, Patr. gr. 46, 1061 f).

2. Die Kleriker wurden meistens nach den Lehrvorträgen der Bischöfe gebildet und eingeübt, bisweilen auch in Klöstern unterrichtet; viele traten aber auch erst nach vollendeten höheren Studien in den geistlichen Stand ein. Im Orient bestand die alexandrinische Katechetenschule bis auf Cyrillus fort; neben ihr blühte eine Zeitlang die von Pamphilus in Cäsarea (Palästina) begründete, dann die von Rhinokorura; Antiochien, Edessa, Nisibis hatten ihre berühmten, allerdings seit dem 5. Jahrhundert von Häresien infizierten Schulen. Für die Bildung des Klerus war im Abendlande besonders Augustin tätig, der in seiner bischöflichen Wohnung jüngere Kleriker wissenschaftlich und aszetisch ausbildete[1]. In Rom wurde die Schola cantorum, in der die niederen Kleriker vereinigt waren, eine Bildungsschule für den höheren Klerus. Viele ausgezeichnete Männer behandelten in eigenen Schriften die Pflichten des geistlichen Standes und das Ideal des neutestamentlichen Priestertums, suchten aber zugleich auch durch eigenes Beispiel die Kandidaten für dasselbe zu begeistern und zu erziehen[2].

3. Für Bischöfe, Priester und Diakonen war wegen der Erhabenheit ihrer Verrichtungen, wegen der größeren Freiheit für den Dienst Gottes und der Mitmenschen, sowie wegen des Beispiels der Enthaltsamkeit, das sie allen geben sollten, das ehelose jungfräuliche Leben durchaus entsprechend, kam darum immer mehr in Aufnahme und wurde auch durch Gesetze vorgeschrieben. Da viele Gläubigen als Aszeten lebten und daher freiwillig die Enthaltsamkeit vom ehelichen Leben übten, so konnten die Christengemeinden ohne Schwierigkeit aus ihnen die Mitglieder des Klerus nehmen, zumal gerade solche, die sich besonders den geistigen Dingen widmeten, enthaltsam waren. Aus Mangel an würdigen Unvermählten wurden jedoch anfangs immer auch noch Ehemänner geweiht, die sich aber in der Regel von ihren Frauen enthielten. Nach Empfang einer höheren Weihe durfte kein Geistlicher mehr heiraten bei Strafe der Absetzung; dieses kirchliche Gesetz bestand allgemein Anfang des 4. Jahrhunderts. Wir ersehen es aus dem can. 10 des Konzils von Ankyra (vom Jahre 314), das eine Ausnahme zuläßt für die Diakonen, die vor ihrer Weihe ausdrücklich erklärt hatten, daß sie heiraten müßten. Auch das Konzil von Neocäsarea (314—325) bestimmt ausdrücklich, daß ein Priester, der nach seiner Weihe heiratet, aus dem Klerus auszustoßen ist (can. 1). Im Orient blieb der Zölibat in dieser Form bestehen, daß die Bischöfe, Priester und Diakonen nicht heiraten durften; doch blieb ihnen, falls sie vor der Weihe in die Ehe getreten waren, die Fortsetzung des ehelichen Lebens gestattet. Dies wurde, nach Berichten späterer Historiker, auf Antrag des ägyptischen Bischofs Paphnutius

---

[1] August., Serm. 355, n. 2. Possid., Vita August. c. 2 3. Siric., Ep. 1 ad Him. n. 13. Chrysost., De sacerd. 6, 7. A. Theiner, Gesch. der geistl. Bildungsanstalten, Mainz 1835, 1—26. Hefele, Beitrag zur Kirchengesch. I 127 ff.

[2] Schriften über den geistlichen Stand: 1) Chrysost., *Περὶ ἱερωσύνης λόγοι ζ′* (Migne, Patr. gr. Bd 48), oft einzeln ediert, wie Lips. 1825. 2) Greg. Naz., Or. apol. de fuga (ed. Alzog, Frib. 1858 1869; deutsch von Arnoldi, Mainz 1826). Vgl. Carm. de se ipso et de episc. v. 156 f 371 393 f. 3) Ephraem. Syr., Serm. de sacerd. (Opp. gr. III 1 f). 4) Ambros., De officiis ministr. libri 3, ed. Krabinger, Tubing. 1857. 5) August., De doctr. christ., Prolog., und Epist., ed. Maur. II III. 6) Hieron., Ep. ad Nepotian.; Ep. ad Pammach.

durch die Synode von Nicäa bestätigt[1]. Diese verbot auch den Klerikern, verdächtige Frauenspersonen (Syneisakten, Agapeten) in ihrem Hause zu haben; nur Mutter, Schwester, Tante oder über jeden Verdacht erhabene Personen sollten bei ihnen sich finden, auch der Schein eines sündhaften Umgangs vermieden werden[2]. Im Okzident war man in der Disziplin am strengsten, im Anschluß an die Bestimmung der Synode von Elvira (s. oben S. 349 f); mehrere afrikanische, spanische und gallische Synoden setzten die Strafe der Absetzung für Geistliche der höheren Weihen fest, die mit ihren Frauen noch Umgang pflegen würden; später weihte man für diese Grade nur Unvermählte oder Witwer. Die Päpste, insbesondere Siricius und Innozenz I., schärften das Zölibatsgesetz nachdrücklich ein, und Leo I. dehnte es auch auf die Subdiakonen aus, obschon sie noch zu den niederen Ordines zählten, was nachher viele Synoden wiederholten[3]. So bildete sich im Abendlande seit dem 4. Jahrhundert die kirchliche Gesetzgebung allgemein dahin aus, daß die vor Empfang der höheren Weihen Verehelichten als Kleriker den ehelichen Umgang nicht fortsetzen, und die bei Empfang jener Weihen Unverehelichten nicht heiraten durften.

Außerdem wurde den Geistlichen eingeschärft, daß sie keine weltlichen Geschäfte, keine Kriegsdienste übernehmen, nicht Kaufmannschaft, nicht Wucher, überhaupt kein Geschäft, das schmutzigen Gewinn bringe, betreiben dürften[4]. Sie sollten nicht ohne Erlaubnis der Bischöfe und deren Empfehlungsbriefe reisen, überhaupt ihre Diözese und ihre Kirche ohne wichtige Gründe nicht verlassen, auch nicht an zwei Kirchen zugleich eine Anstellung haben[5]. In der Regel wurde jeder Ordinierte gleich an eine bestimmte Kirche und an einen bestimmten Dienst gebunden (relative Ordinationen); es war verboten, Geistliche ohne ein festes Kirchenamt zu weihen (absolute Ordinationen)[6]. In diesem

---

[1] Daß der Zölibat d. h. die volle Ehelosigkeit, für die höheren Kleriker als das Entsprechendste angesehen und vielfach geübt wurde, auch im Orient, ergibt sich aus zahlreichen Zeugnissen. Vgl. Euseb., Demonst. evang. 1, 8 9 (Migne, Patr. gr. 22, 76 f 81: *τοῖς ἱερωμένοις . . . ἀνέχειν λοιπὸν σφᾶς αὐτοὺς προσήκει τῆς γαμικῆς ὁμιλίας*). Hieron., C. Iovin. 1, 34: Sacerdoti, cui semper pro populo offerenda sunt sacrificia, semper orandum est; si semper orandum est, ergo semper carendum est matrimonio. Vgl. Ep. 48 ad Pammach.; C. Vigil. c. 2. Epiph., Haer. 59, 4; Expos. fidei c. 21. Chrysost., In 1 Tim. hom. 10, n. 1 2 (Migne a. a. O. 62, 549 f). Greg. Naz., Or. 43, n. 62 (ebd. 36, 576 f); Or. 37, n. 10 (ebd. 493 f). Cyrill. Hieros., Catech. 12, n. 15 (ebd. 33, 757). Die Erzählung bei Socr., Hist. eccles. 1, 11, und Sozom., Hist. eccles. 1, 23 (vgl. Gelas. Cyz., Hist. Conc. Nic. 2, 32; Hist. trip. 2, 14), zu Nicäa sei gegenüber dem gestellten Antrag, den schon vor der Weihe vermählten Geistlichen den Gebrauch der Ehe förmlich zu verbieten, auf Vorschlag des ägyptischen Bischofs Paphnutius beschlossen worden, es genüge die alte Regel, daß kein unvermählt Geweihter eine Ehe schließen dürfe, wird von manchen angezweifelt, dagegen von andern zugegeben und verteidigt. Vgl. dazu Hefele, Konziliengesch. I² 431 ff.

[2] Achelis, Virgines subintroductae, Leipzig 1901. Vgl. Sickenberger, in Bibl. Zeitschr. III 44 ff.

[3] Siric. (386), Ep. 1 ad Himer. c. 7 9. Innoc. I., Ad Victr. 404, c. 9. Syn. 402, can. 3. Conc. Carth. 390, can. 2; 401, can. 4. Leo M., Ep. 14, c. 4.

[4] Conc. Nicaen. can. 17. Laod. can. 4. Chalc. can. 3 7. Carth. 348, can. 13. Hippon. 393 can. 15 22.

[5] Conc. Chalc. can. 10 20. [6] Ebd. can. 6.

sollten sie verbleiben und überall durch ein gutes Beispiel sich auszeichnen, auch äußerlich die Würde ihres Standes zeigen, selbst in der Kleidung außerhalb der Kirche. Als Zeichen der Demut sollten sie von aller Kleiderpracht[1] sich enthalten.

Klagen gegen Geistliche sollten keine Personen übeln Rufes, keine Freigelassenen oder Sklaven derselben, nicht Exkommunizierte und Häretiker erheben dürfen. Nach afrikanischen Kanones sollten über einen Priester sechs, über einen Diakon drei, über einen Bischof aber zwölf Bischöfe richten. Auch im Orient fand man drei Bischöfe ungenügend, um über einen Bischof zu urteilen, und forderte eine Synode von Bischöfen; nach der Provinzialsynode bildete der Obermetropolit die weitere Instanz; abgesetzte Bischöfe konnten sich nach Rom wenden, und wenn dieser Stuhl eine neue Untersuchung nötig fand, konnten dazu benachbarte Bischöfe beauftragt oder auch auf Verlangen des abgesetzten Bischofs römische Geistliche delegiert werden; im griechischen Reiche bildete auch die stehende Synode von Konstantinopel eine höhere Instanz, die man angehen konnte. Schiedsrichterliche Entscheidungen kamen häufig vor. Niedere Kleriker appellierten vom Bischof an die Provinzialsynode, dann an den Primas oder Patriarchen; aber auch der römische Stuhl nahm ihre Appellationen an, wie Gregor d. Gr. die des Anastasius von Isaurien und des Johannes von Chalcedon[2].

So groß der Priestermangel war, so wollten die Diakonen sich häufig nicht zu Priestern weihen lassen; eine afrikanische Synode von 419 bestimmte deshalb, daß, wer sich weigere, eine vom Bischof ihm zugedachte höhere Würde zu übernehmen, auch sein früheres Amt verliere[3]. Wer dagegen seine Kirche ohne Grund verließ und in einer andern Aufnahme und Anstellung fand, sollte samt dem ihn aufnehmenden Bischof den kanonischen Strafen verfallen; wer vom geistlichen Stande abfiel und Kriegsdienste nahm, wurde mit Absetzung und Exkommunikation bestraft[4].

4. Bereits war das Kirchenvermögen bedeutend gewachsen. Die Geistlichen lebten zwar an manchen Orten noch von Handarbeit[5], aber in der Regel erhielten sie auch besondere kirchliche Einkünfte von dem Bischofe aus den ihm zur Verfügung stehenden Massen. Es kamen zu den Oblationen und Zehnten, zu deren Entrichtung die Väter die Gläubigen ermahnten[6], zu den freiwilligen Gaben, die teils wöchentlich an den Altar oder in die Wohnung des Bischofs gebracht, teils monatlich in die Kirchenkasse gelegt wurden, noch Vermächtnisse und Stiftungen aller Art, auch Getreidespenden und sonstige Zuschüsse vom

---

[1] Hieron., Ep. ad Nepot. n. 9.

[2] Conc. Chalc. can. 21; vgl. can. 9 17. Carth. 390, can. 6 20. Hippon. 393, can. 8. Conc. Afric. 419, can. 128 129. Constantinopol. 362, can. 6 u. 394. Sard. can. 3—5.

[3] Conc. Afric. can. 31 (Hefele a. a. O. II² 128).

[4] Über die Strafen für das Verlassen der Kirche und den Eintritt in fremden Dienst vgl. Conc. Nicaen. can. 15 16; Sard. can. 19; Chalc. can. 20; Antioch. can. 3; Can. apost. n. 14 15.

[5] Conc. Carth. 398, can. 52 53.

[6] August., Comm. in Ps. 146. Chrysost., In Eph. hom. 15. Hieron., In Malach. c. 3.

Staate oder von den Gemeinden. Die Kirche besaß bewegliche und unbewegliche Güter. Der Bischof verwaltete und verteilte die einzelnen Einkünfte mit Beihilfe der Diakonen, später der Ökonomen[1]. In Italien wurde im 5. Jahrhundert das Kirchengut in vier Teile zerlegt: für den Bischof, für den Klerus, für die Kultusbedürfnisse (Kirchenfabrik) und für die Armen oder für Wohltätigkeitszwecke[2]. Ähnliche Teilungen kamen auch in Spanien und in Gallien auf. Das der ganzen Christengemeinde gehörende Vermögen wurde bald zerteilt, indem einzelnen Kirchen und einzelnen Geistlichen kirchliche Grundstücke zur Nutznießung zugewiesen wurden, erst auf bestimmte Zeit und widerruflich, dann auch dauernd[3]. Durch kirchliche Gesetze war man bestrebt, den Besitzstand der Kirchen zu wahren und für eine zweckentsprechende Verwaltung zu sorgen[4].

13. Ursprung und erste Entwicklung des Mönchtums.

A. Das orientalische Mönchtum bis um die Mitte des 5. Jahrhunderts.

Quellen. — Athan., Vita Antonii (Migne, Patr. gr. 26, 835 ff). Hieron., Vitae Pauli, Hilarionis, Malchi (Migne, Patr. lat. 23, 17 ff); verschiedene Briefe und Nekrologe (Epitaphien) bei Migne a. a. O. Bd 22. Rufin., Vitae patrum (Migne a. a. O. Bd 21). Pallad., Historia Lausiaca, ed. C. Butler, in Texts and Studies VI, 1—2, Cambridge 1898—1904. Theodoret. Cyr., Historia religiosa (Migne, Patr. gr. 82, 1283 ff). Die Vitae des hl. Pachomius in den Acta SS. Bolland., Maii III 25 ff; Amélineau in den Annales du Musée Guimet XVII, Paris 1889, 295 ff. Schriften und Regeln der Vertreter des ägyptischen Mönchtums s. Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 219 ff. Nau et Bousquet, Histoire de St Pacôme. Rédaction inédite des Ascetica, publ. avec une traduction de la version syriaque, in Patrol. orientalis V, 5, Paris 1908. Sinuthii Vita et opera omnia, ed. Leipoldt (Corp. script. christ. oriental. — Script. coptici). Paris 1905 f. Amélineau, Œuvres de Schenoudi. Texte copte et trad. franç. Bd I. Chalons-sur-Saône 1907 ff. Nau et Clugnet, Vie et récits d'anachorètes, in Revue de l'Orient chrétien 1902, 604 ff (mit mehr. Forts.). Budge, The Book of Paradise, being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert. The Syriac Texte ed. with an engl. Transl. 2 Bde. London 1904. Aszetische Schriften und Regeln des hl. Basilius d. Gr. (Bardenhewer a. a. O. 244 f). Die Kirchengeschichten von Sokrates, Sozomenus, Evagrius, Theodoret an verschiedenen Stellen. — Lucius, Die Quellen der älteren Gesch. des ägypt. Mönchtums, in Zeitschr. f. Kirchengesch. VII (1884—1885) 163—198. Amélineau, Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au 4e et 5e siècle, in Annales du Musée Guimet XXV.

---

[1] Über das bischöfliche Dispositionsrecht vgl. Conc. Antioch. can. 24 25; Gangr. can. 7 8.

[2] Die Dreiteilung der Kirchengüter (Fabrik, Bischof, Klerus) schreibt Theodorus Lektor (Hist. eccles. 2, 55; Migne, Patr. gr. 86, 212) der römischen Kirche zu. Papst Simplicius aber setzt 475 (Ep. 1, ed. Thiel S. 176) die von Gelasius (Ep. 14, c. 27; Ep. 15, c. 1; Ep. 16, c. 2. Fragm. 24 [c. 23, C. XII, q. 2], ed. Thiel S. 378 380 f 498) ausdrücklich besprochene Vierteilung voraus.

[3] In Konstantinopel führte der Ökonom Marcian unter Gennadius († 471) ein, daß die Kleriker der einzelnen Kirchen die dort dargebrachten Gaben erhielten, während früher alles an die Hauptkirche gekommen war (vgl. Theodor. Lect. a. a. O. 1, 13, S. 172 f). Im Okzident teilte man den einzelnen Klerikern Grundstücke zu.

[4] Über Verbote der Alienation von Gütern fremder Kirchen vgl. Conc. Carth. 401, can. 5; Cod. eccles. Afric. c. 33; Conc. Carth. 421, can. 9; Leo M., Ep. 17 ad ep. Sicil.; Hilar., Ep. 8, c. 5, n. 7, S. 146.

Paris 1894; vgl. Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, ebd. IV Paris 1895. Besse O. S. B., Les règles monastiques orientales antérieures au concile de Chalcédoine, in Revue de l'Orient chrétien 1899, 466—511. Contzen, Die Regel des hl. Antonius. (Progr.) Metten 1896. Preuschen, Palladius u. Rufinus. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums. Gießen 1897. Zöckler, Zur Quellenkritik der ältesten Mönchsgesch., in Theol. Literaturbl. 1898, Nr 9 u. 10.

Literatur. — Allgemeine Darstellungen s. oben S. 38, Nr 4. Leclercq, Art. Cénobitisme, im Dictionnaire d'archéol. chrét. et de liturgie II, Paris 1910, mit reichen Literaturangaben. Ordensregeln S. 11, Nr 7. Möhler, Gesammelte Schriften II, Regensburg 1840, 165 ff. Mangold, De monachorum originibus et causis. Marb. 1852. Zöckler, Askese und Mönchtum. Frankfurt a. M. 1897. Schiewitz, Das morgenländische Mönchtum. Bd I: Das Asketentum der drei ersten christl. Jahrh. und das ägyptische Mönchtum im 4. Jahrh. Mainz 1904. Preuschen, Mönchtum und Serapiskult. 2. Aufl. Gießen 1903. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Gesch. 7. Aufl. Gießen 1907. Lucius, Das mönchische Leben des 4. und 5. Jahrh. (Aus den Theol. Abhandlungen für Holtzmann.) Tübingen 1902. Besse O. S. B., Les moines d'Orient antérieurs au concile du Chalcédoine (451). Paris 1900. Callaey, Les origines de la vie monastique dans le christianisme, in Études franciscaines 1908, 38 ff 280 ff. Smith, Christian Monasticism from the fourth to the ninth Centuries. London 1892. Allies, The Monastic Life, from the Fathers of the Desert to Charlemagne. London 1896. Hannay, The Spirit and Origin of Christian Monasticism. London 1903. — Grützmacher, Pachomius und das älteste Klosterleben. Freiburg 1896. Ladeuze, Étude sur le cénobitisme Pakhômien pendant le 4e siècle et la première moitié du 5e. Louvain 1898. Marin, Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius. Paris 1898. Besse O. S. B., L'enseignement ascétique dans les premiers monastères orientaux, in Revue Bénéd. 1899, 14 ff 76 ff 159 ff. A. d'Alès, Les pères du désert d'après l'histoire lausiaque de Pallade, in Études CVIII (1906) 7 ff. Nau, Histoire des solitaires égyptiens, in Revue de l'Orient chrétien 1907—1909 (zahlr. Artikel). Watson, Palladius and Egyptian Monachisme, in The Church Quarterly Review LXIX (1907) 105 ff. Thopdschian, Die Anfänge des armenischen Mönchtums, in Zeitschr. f. Kirchengesch. 1904, 1 ff.

1. Auf der Grundlage des aszetischen Lebens, wie es sich in den Christengemeinden der drei ersten Jahrhunderte ausgebildet hatte, beeinflußt von besondern religiösen wie sozialen Faktoren, die namentlich im Orient sich geltend machten, entwickelte sich im 4. Jahrhundert das Mönchtum in verschiedenen Formen und erreichte sehr rasch eine Ausdehnung, die ihm eine große Macht auf die Entwicklung des kirchlichen Lebens sicherte[1]. Heimatland des Mönchtums wurde hauptsächlich Ägypten. Das dort vom hl. Antonius begonnene aszetische Leben fand im 4. und 5. Jahrhundert immer größeren Beifall und verbreitete sich nicht bloß in Ägypten selbst, sondern auch nach Palästina, Syrien, Mesopotamien und Kleinasien. Der heilige Einsiedler Antonius († 356, im Alter von 105 Jahren) hatte viele Jünger, die um ihn herum zu Phaium in der Thebais sich Einsiedlerzellen erbauten, woraus sich eine religiöse Genossen-

---

[1] Die verschiedenen Hypothesen über den Ursprung des Mönchtums, die in außerchristlichen Erscheinungen die Wurzeln des mönchischen Lebens suchen wollen, sind alle einseitig und unhaltbar. Die Literatur bis 1890 darüber ist zusammengestellt von U. Berlière, Les origines du monachisme et la critique moderne, in Revue Bénéd. 1891, 1—19 49—69). Vgl. noch Marzellière, Moines et ascètes indiens, Paris 1898.

schaft bildete. Seine Liebe zur Einsamkeit trieb ihn noch tiefer in die Wüste; am Fuße des Berges Kolzim am Roten Meere entstand ein neuer Verein dieser Art, ebenso durch eine Schwester des Antonius ein solcher von Frauen. Antonius wirkte nicht nur in der Verfolgung des Maximinus, sondern auch in der Arianerzeit nachdrücklich durch Wort und Beispiel, stand treu zu dem großen Athanasius und erzog viele ausgezeichnete Männer zu erhabener Frömmigkeit. In der Landschaft Nitria in Unterägypten stiftete Ammonius[1] gleichfalls Aszetengesellschaften, die in zerstreuten Zellen lebten, am Sonntage aber sich zum Gottesdienste versammelten; Makarius der Ältere (390) bevölkerte ebenso die Sketische Wüste mit Einsiedlern und erbaute durch seine Lehren und Schriften, worin ihm der jüngere Makarius (Politikus, † 394) nacheiferte[2]. Hilarion, aus Thabatha bei Gaza gebürtig, seit seinem fünfzehnten Jahre des großen Antonius Jünger, wählte sich die Wüste zwischen Gaza und Ägypten zum Wohnort und breitete das Eremitenleben in Palästina aus, wohin schon andere Schüler des Heiligen vorgedrungen waren. Er zog an 2000 Schüler zu sich und starb, von allen geliebt und bewundert, 371 im Alter von 80 Jahren[3]. Die Schüler dieser Meister des aszetischen Lebens waren Anachoreten. Dieselben wohnten jeder für sich in einer Hütte; sie hatten keine eigentliche Regel, sondern kamen nur zu religiösen Übungen zusammen.

2. Eine festere Gestalt und bestimmte Regeln erhielt das Mönchtum durch den hl. Pachomius. Dieser, 292 in der Oberthebais von heidnischen Eltern geboren, als Soldat 313 mit dem Christentum bekannt geworden, hatte sich zuerst dem alten Einsiedler Palämon angeschlossen; später (340) gründete er zu Tabennä in der Oberthebais eine religiöse Genossenschaft, die das erste eigentliche Kloster bildete (Koinobion genannt)[4]. Außerdem stiftete er noch acht andere Klöster und gab ihnen eine gemeinsame Regel. Das Hauptkloster hatte noch bei Lebzeiten des Pachomius 3000 Mönche, später 7000; in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts zählte das ganze Institut 50000. Alle Klöster standen in enger Verbindung und jedes unter einem Abt (Abbas, Archimandrit)[5]. Der Generalabt war Vorstand des ganzen Vereins und stellte zu gewissen Zeiten Visitationen in den Klöstern an. Die Mönche waren in verschiedene Klassen nach ihren Geschäften und Gewerben mit besondern Aufsehern eingeteilt und lebten meist vom Ertrage ihrer Handarbeiten, besonders des Korbflechtens, wozu ihnen das Schilfrohr des Nils diente, dann des Webens

---

[1] Über Ammonius oder Amun, der noch vor Antonius starb, vgl. Athan., Vita Antonii n. 60. Socr., Hist. eccles. 4, 23. Sozom., Hist. eccles. 1, 14.

[2] Socr. a. a. O. c. 23 24. Sozom. a. a. O. 3, 14. Stoffels, Die mystische Theologie Makarius' des Ägypters und die ältesten Ansätze christl. Mystik, Bonn 1908; Makarius der Ägypter auf den Pfaden der Stoa, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1910, 88—105 243—265.

[3] Risch, Essai historique sur St Hilarion et ses hameaux, Versailles 1902.

[4] Die Lauren (von *λαῦρος*, *λαύρα*, weiter Platz, Straße, vgl. Evagr. Schol., Hist. eccles. 1, 21) waren eine Art Dorf bildende Mönchshütten oder kleine Häuschen, in denen jeder für sich wohnte; die Klöster (*μοναστήρια*, *φροντιστήρια*, *μάνδραι*, monasteria, claustra) waren größere Häuser für das Zusammenleben (*ὁ κοινὸς βίος*, woher *κοινόβιον*, coenobium, daher Koinobiten, auch Synoditen).

[5] Von Mandra hieß der Abt (*ἀββᾶς*, *ἡγούμενος*) auch Archimandrit.

von Matten und Decken, des Schiff- und Ackerbaues[1]. Zweimal im Jahre kamen alle Vorgesetzten der einzelnen Klöster im Hauptkloster zusammen, wo über ihre Amtsführung berichtet und die Versöhnung aller mit Gott und unter sich gefeiert ward. Die Aufnahme in den Orden erfolgte nach strenger Prüfung (Noviziat) und nach geleistetem Gelöbnis, die Regel treu zu beobachten. Hie und da traten auch Priester ein, anfangs noch wenige. Der hl. Pachomius stiftete auch Nonnenklöster[2], die von den Mönchsklöstern aus mit dem Nötigen versorgt wurden, während jene wieder für diese arbeiteten. An der Spitze stand eine Vorsteherin, Mutter (Ammas), auch Äbtissin genannt[3]. Sie trugen einen Schleier, oft auch einen eigenen Kopfschmuck (Mitella). Die Schwestern des hl. Antonius und des hl. Pachomius waren ebenfalls Nonnen und standen Frauenklöstern vor[4], die bis zum Ende des 4. Jahrhunderts in Ägypten so zahlreich waren wie die Männerklöster. Die hl. Synkletia und ihre Schwester übten auf Witwen und Jungfrauen eine ähnliche Wirkung aus wie Antonius und Pachomius auf die Männer[5]. Ein anderer bedeutender Vertreter des ägyptischen Mönchtums war Schenute (Schnudi, Sinuthius), der 388 Vorsteher zweier von seinem Oheim gegründeten Klöster, eines Männer- und eines Frauenklosters, bei Atribis (Atripe) wurde. Er begleitete 431 Cyrill von Alexandrien nach Ephesus zum Konzil und starb 466[6]. Das Klosterleben breitete sich rasch von Ägypten nach Palästina aus, wo im 4. Jahrhundert zahlreiche Mönchs- und Nonnenklöster entstanden. Ein großer Förderer des Klosterlebens war hier der hl. Euthymius, der 398, schon Priester, nach Jerusalem kam, sich in der Laura von Pharan in der Nähe der Stadt niederließ, dann 420 eine neue Laura an der Straße nach Jericho gründete († 473)[7].

Dieses Ordensleben, bald als philosophisches und englisches Leben bezeichnet[8], fand von Ägypten und Palästina aus rasch in Syrien Aufnahme. Bei

---

[1] Um 396 hatte jedes ägyptische Kloster sein eigenes, von Mönchen erbautes Schiff. Palladius fand in dem Kloster Panopolis unter 300 Mönchen je 15 Gerber und Schneider, 7 Schmiede, 4 Zimmerleute, 12 Kameltreiber. Jedes Kloster hatte seinen eigenen Verwalter, der für die leiblichen Bedürfnisse aller sorgte und die gefertigten Arbeiten verwertete. Diese Verwalter standen unter einem am Hauptkloster angestellten Oberverwalter (*μέγας οἰκόνομος*). Was übrig blieb, wurde an Arme, Kranke usw. verteilt. Vgl. Hieron., Praef. in Reg. S. Pach.

[2] Nonnen = ascetriae, monastriae, monachae, sanctimoniales, castimoniales, dann nonnae (koptisch = castae).

[3] Pallad., Hist. Laus. c. 34 42.

[4] Antonius freute sich (nach Athan., Vita Antonii n. 54) *βλέπων τὴν ἀδελφὴν γηράσασαν ἐν παρθενίᾳ καὶ καθηγουμένην τε καὶ αὐτὴν ἄλλων παρθένων.*

[5] Vita S. Synclet., inter Opp. Athan. (Migne, Patr. gr. 28, 1488 f). Acta SS. Bolland. 15. Ian. S. 242 f.

[6] Leipoldt, Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Christentums, in Texte und Untersuchungen, N. F. X, 1, Leipzig 1903.

[7] Vailhé, St Euthyme le Grand, moine de Palestine, 376—473, in Revue de l'Orient chrét. 1907—1909 (zahlr. Art.). Génier, Vie de St Euthyme le Grand. Les moines et l'église en Palestine au 5e siecle, Paris 1909.

[8] Der Mönch war *ὁ τῶν ἀγγέλων βίον ἑλόμενος* (Basil., Serm. ascet. n. 2, bei Migne a. a. O. 31, 873), sein Leben *βίος ἀγγελικός, ἀγγελικὴ πολιτεία* (Offic. gr. bei Goar, Euchology. 468 472), *φιλοσοφία ὑψηλή* (Greg. Nyss., Or. catech. c. 18), *φιλοσοφία ἀληθής* (Chrys., De sacerd. 1, 3). *Χορὸς φιλόσοφος* nennt Gregor von

Edessa zeichneten sich die Mönche Julian, Daniel und Simeon aus; an sie schlossen sich Jakob von Nisibis, Marcian von Cyrus, Maro, Publius und viele andere hochgefeierte Mönche an. Von Syrien aus kam das Koinobitenleben nach Mesopotamien, Persien und Armenien. Bischof Eustathius von Sebaste war ein besonderer Förderer desselben. Es breitete sich immer mehr aus, nicht bloß in Wüsten und auf Bergen, sondern auch in bevölkerten Gegenden, obschon die strengeren Stifter der Einsamkeit stets den Vorzug gaben. Noch im 4. Jahrhundert entstanden blühende Klöster am Berge Sinai und in der Wüste Raithu nahe beim Berge Horeb[1]. In Kappadokien wurde der hl. Basilius († 379) gefeierter Ordensstifter. Schon früher hatte er die Klöster Ägyptens und des Orients besucht; als Priester stand er selbst einem Kloster in Cäsarea vor, entwarf für seine Schüler, sowohl Eremiten als Koinobiten, bestimmte Regeln, erbaute in den Wüsten des Pontus mehrere Klöster und förderte in ihnen mit allem Eifer eine strenge und geregelte Zucht[2]. Die Mönche sollten nichts ihr eigen nennen, weshalb Basilius ihnen auch Steuerfreiheit zu erwirken bemüht war[3]; sie sollten in Kleidung, Nahrung, Wohnung und Schlaf auf das Notwendige beschränkt sein[4], die Reinheit und Keuschheit vor allem pflegen[5], die Ohren stets offen halten zum Gehorsam, ihren eigenen Willen aufgeben und ganz ihrem Obern sich unterwerfen, wie die Heiligen sich Gott unterwarfen. Im Gehorsam fand Basilius das Wesentliche und Wichtigste des Mönchslebens, und durch ihn hatte sein Institut festen Bestand, so daß die Basilianer in der griechischen Kirche das geworden sind, was nachher in der lateinischen die Benediktiner. Es zeigte sich an vielen Orten und an verschiedenen Auswüchsen des Mönchtums, daß, wo der Gehorsam fehlte, keine wahre Zucht und keine Beharrlichkeit im Guten herrschte[6].

Nazianz (Or. 19, n. 16, ed. Par. S. 374) die Schar der Mönche, deren Wandel er beschreibt. Vgl. noch Greg. Naz., Or. 2, n. 5—7, S. 13 f; Chrysost., De sacerd. 3, 17; Sozom. a. a. O. 1, 12; Basil., Const. ascet., Prooem. (Migne, Patr. gr. 32, 1321).

[1] Sozom. a. a. O. 3, 14. Socr. a. a. O. 4, 23 f. Sozom. a. a. O. 1, 12 14; 3, 14; 6, 28—34. Hieron., Ep. 107 ad Laet.: De India, Perside, Aethiopia monachorum quotidie turmas suscipimus. Vgl. Peregrinatio S. Silviae (Aetheriae), ed. Geyer, Itinera Hierosolymitana saec. IV—VIII, Vindob. 1898.

[2] Socr. a. a. O. 4, 21. Greg. Naz., Or. 42, n. 34 f. Basil., Regul. fusius et brev.; Constit. monast.; Ep. 22 de perfect. vitae monast. (Migne, Patr. gr. 31, 322 f; 32, 288 f). [3] Basil., Ep. 284 (Migne a. a. O. 32, 1020).

[4] Über die Armut vgl. Basil., Serm. de renunc. saeculi n. 2; Serm. ascet. und sonst (Migne a. a. O. 31, 632 877 881 f; 32, 225 1140 1180).

[5] Ebd. 31, 873.

[6] Über den Gehorsam vgl. Basil., De renunc. saec. n. 2 3; Serm. ascet. n. 3, ed. Par. S. 876; Reg. fusius tract. q. 30 31, S. 993; Constit. monast. c. 19, S. 1388; c. 22 27, S. 1401 f 1407: Wie ein Instrument ohne den Künstler sich nicht bewegen kann, wie ein Glied nicht einen Augenblick vom Ganzen des Leibes zu trennen ist, so darf auch der Aszet nichts tun oder vollbringen gegen oder ohne das Urteil des Vorgesetzten. Reg. fus. q. 114, S. 1160 heißt es: Wenn etwas, was dem Gesetze Gottes entspricht oder nicht zuwider ist, befohlen wird, so ist dem Befehl wie einem Gebote Gottes zu gehorchen; ist aber das Befohlene dem Gebote Gottes zuwider oder zur Sünde führend, so hat man sich an Apg 5, 29 zu halten. Vgl. noch Reg. brev. q. 119 138 166 f, S. 1161 f 1173 f 1192 f. Daß nicht alle Mönche selig werden, zeigt Basil., De renunc. saec. n. 9 (Migne a. a. O. 31, 645).

3. Fortwährend erhielten sich noch Eremiten neben den Koinobiten[1]; die besseren von den ersteren ließen sich erst in einem Kloster bilden und begaben sich dann in ihre Einsamkeit, wo sie in Zellen, Höhlen, auch in Grabmälern wohnten (Memoriten) oder auch ohne Wohnstätte auf Bergen lebten, sich bloß von Kräutern nährend, während andere sich für ihre ganze Lebensdauer in enge Zellen einschlossen (Inklusen, Reklusen)[2]. Viele kamen so zu einem unglaublichen Grade von Abtötung, namentlich deren Haupt, der ältere Symeon († 459), der 30 Jahre lang auf einer 36 Fuß hohen Säule bei Antiochien stand, von unzähligen Menschen angestaunt, von Kaiser Theodosius II. hochgeehrt ward und ganze Nomadenstämme bekehrte[3]. Solche Beispiele fanden indessen seltener Nachahmung, und die erfahrensten Männer gaben mit Recht dem gemeinschaftlichen Leben vor dem der Eremiten den Vorzug. Dagegen gab es ungeordnete Mönchshaufen, die ohne Regel und ohne Unterwerfung unter einen Obern bettelnd umherzogen, oft das Fasten mit Völlerei vertauschten, einander heftig bekämpften, wildem Fanatismus bis zur Raserei und zum Selbstmorde sich hingaben oder auch in Häresie verfielen. Solcher Art waren in Ägypten die Sarabaiten, in Syrien die Remoboth, in Mesopotamien die Pubulatoren (*βοσκοί*, Weidende)[4]. Gegenüber solchen Ausschreitungen suchte man die regelmäßige Verfassung des Koinobitenlebens zu fördern, die Mönche unter die bischöfliche Aufsicht zu stellen, durch Belehrung und Gesetze auf sie einzuwirken. Auch die weltliche Gewalt beschäftigte sich viel mit dem Mönchtum. Valens erließ nicht nur 365 ein Gesetz gegen die dem Müßiggange ergebenen, den Staatslasten sich entziehenden, die Religion bloß vorschützenden Mönche, sondern suchte auch das Mönchtum überhaupt, weil es seinen Bestrebungen zu Gunsten des Arianismus entgegenwirkte, auszurotten, was aber bei der großen Verbreitung und der festen Grundlage desselben nicht gelang. Theodosius I. verbot 390 den Mönchen, sich in den Städten anzusiedeln, nahm aber 392 dieses Verbot zurück[5]. Von da an wurden in den

---

[1] Über die Vorzüge des Klosterlebens vor dem der Eremiten vgl. Basil., Reg. fus. q. 7 2.

[2] Von den inclusi, reclusi, *ἔγκλειστοι* (Goar, In Theophan. II 509, ed. Bonnae) sind die Kalybiten (von *καλύβη*, Hütte) nicht wesentlich verschieden.

[3] Über die Styliten vgl. Theodor. Lect., Hist. eccles. 1, 18; Evagr. Schol., Hist. eccles. 1, 13; 6, 28; Uhlemann, Symeon der erste Säulenheilige in Syrien, Leipzig 1846; Zingerle, Leben und Wirken des hl. Symeon Stylites, Innsbruck 1835; Delehaye, Les Stylites, in Compte-rendu du 3e Congr. scient. des cathol., Bruxelles 1895, Sciences histor. 191—232.

[4] Über Sarabaiten, Remoboth, *βοσκοί* vgl. Hieron., Ep. 18, al. 22, n. 15; Ambr., Serm. 65; Cassian., Collatio 18, 4 7; Chrysost., Ad Stagyr; Pallad., Hist. Laus. c. 31 33 39 95; Epiph., Haer. 86; Evagr. a. a. O. 1, 21; Socr. a. a. O. 6, 33; Isid. Pelus., Ep. l. 1, n. 314.

[5] Cod. Theod. XII 1, a. 365. Oros., Hist. eccles. 8, 33. Theodos. L. 1 2 de monach. in Cod. Theod. Justinian (Nov. 5, c. 1) wiederholte die Bestimmung des Conc. Chalc. can. 4, verordnete das dreijährige Noviziat (ebd. c. 2; Nov. 123, c. 35), verbot den Mönchen und Nonnen, ohne Erlaubnis und Segen der Oberen das Kloster zu verlassen, außerhalb desselben zu schlafen, das Gemeinleben aufzuheben, die Klausur oder die Keuschheit zu verletzen, den Ordensstand aufzugeben und von einem Kloster zum andern zu gehen (Nov. 5, c. 3 f; Nov. 123, c. 36—42). Er untersagte ferner, daß Männer- und Frauenklöster verbunden werden (L. 44 Cod. I. 3 de Episc. et cler.),

Städten viele Klöster gegründet, besonders in Konstantinopel, wo auch die Wissenschaften gepflegt wurden und viele junge Männer ihren Unterricht erhielten[1]. Berühmt waren in der Kaiserstadt besonders die Akoimeten (Schlaflose, von ihrem vielen Wachen so genannt); mit ihnen ward auch das von Studius gegründete Kloster Studion mit einer dem Täufer Johannes geweihten Kirche besetzt[2]. Viele Vornehme, namentlich in kaiserliche Ungnade gefallene Würdenträger, traten in die Klöster ein[3]; aber schon im 5. Jahrhundert kam es vor, daß dem Hofe mißliebige Personen oder Thronprätendenten zum Eintritt genötigt wurden. Mit dem Eremitenleben schien der geistliche Stand nicht verträglich, und auch das Verbot der absoluten Ordinationen war der Erhebung der Mönche in den geistlichen Stand entgegen. Indessen hatten die zahlreichen Klöster bald einen oder zwei Geistliche für ihren Gottesdienst, und in den Städten wurde die Zahl der Priestermönche (Hieromonachi) sehr groß, wenn auch die Mehrzahl im Laienstande verblieb und noch auf dem Konzil von Chalcedon zu diesem gerechnet ward. Dieses Konzil nahm einerseits die Klöster in besondern Schutz und verbot, die vom Bischof eingeweihten Ordenshäuser wieder in weltliche Wohnungen umzuwandeln (can. 24), anderseits untersagte es die Gründung neuer Klöster ohne bischöfliche Erlaubnis, das Umherschweifen und Führen fremder Geschäfte durch Mönche und unterwarf sie durchaus den Bischöfen (can. 4). Umherschweifende Eremiten, die schwarz gekleidet und mit langen Haaren in die Städte kamen, sollten nach dem trullanischen Konzil (can. 42) daraus verwiesen werden, wenn sie nicht mit geschorenem Haare und im Ordenskleide in ein Kloster eintreten wollten. Auch anderweitig beschäftigte sich die synodale Gesetzgebung mit den Mönchen und Nonnen, indem zahlreiche Vorschriften erlassen wurden über die Bedingungen der Zulassung in die Klöster, über die Lebensweise der Ordensleute u. dgl.

Die früheren Mönche hatten keine eigentümliche Kleidung; erst die Jünger des Pachomius unterschieden sich in der Tracht von den Laien[4]. Die Kleider waren regelmäßig schwarz; die ärmellose Tunika (Kolobium) ward nicht mehr abgelegt, solange sie noch gebraucht werden konnte; über der Tunika trugen die Mönche noch einen Mantel von Ziegenfellen, die Melote[5]. Auf völlige Armut und Handarbeit ward strenge gedrungen; viele teilten vor dem Eintritt ihr Vermögen unter die Armen aus; nach der endgültigen Aufnahme fielen die Erwerbungen der einzelnen

---

daß Eltern ihre Kinder wegen Eintritts in ein Kloster enterben, sowie daß Laien und besonders Schauspieler Ordenskleider anlegen (Nov. 123, c. 42 44) und gab Vorschriften über die Abtswahl (L. 44 Cod. a. a. O.; Nov. 123, c. 34).

[1] Chrysost., Adv. impugnat. vitae monast. l. 3, c. 12 f.

[2] Theodor. Lect. a. a. O. 1, 17. Niceph. Call., Hist. eccles. 15, 23.

[3] Über Vornehme in den Klöstern vgl. Ioann. Malalas, Chronogr. l. 14; Theodor. Lect. a. a. O. 1, 37; Nilus, Ep. l. 1, n. 1.

[4] Ordenshabit *τὸ ἅγιον σχῆμα*, das *κουκούλιον*; vgl. S. Maxim. Confess., De variis scripturae sacrae quaestionibus ac dubiis q. 67 (Migne, Patr. gr. 90, 840 f). Goar, Euchol. gr. S. 468 f 488. Bei Theodoret., Hist. rel. c. 5 (Migne a. a. O. 82, 1356) wird von Publius erwähnt, daß er als Bischof *τὴν ἀσκητικὴν σισύραν καὶ τὸν ἐξ αἰγείων τριχῶν κατεσκευασμένον χιτῶνα* beibehielt. Nach Pallad., Hist. Laus. c. 52 trug Abt Apollo den Lebiton, den andere Kolobion nennen.

[5] Die Melote (nach Hebr. 11, 37), auch bei Cassian., Collat. 1, 11 und Hieron., Ep. 22 ad Eust. genannt.

dem Kloster zu. Manche Klöster Ägyptens besaßen nicht einmal Güter als Eigentum. Sehr gescheut wurde der Müßiggang; zu den körperlichen Arbeiten kamen Betrachtung, Schriftstudium und Gebet. Das Leben der Kontemplation ward von den Vätern nachdrücklich verteidigt, und außerdem erschienen treffliche aszetische Schriften von tüchtigen Mönchen, die den jüngeren zur Belehrung dienten. Viele Mönche brachten es in der Schriftauslegung sehr weit; selbst berühmte Lehrer der Kirche suchten sich unter deren Leitung weiterzubilden (Basilius, Gregor von Nazianz, Hieronymus usw.). Zu Tabennä und in andern Klöstern waren abends und um Mitternacht gemeinsame Andachten mit je zwölf Psalmen, dann Lektionen und Gebeten; am Sonntag ward die Kommunion gefeiert. Die meisten Mönche fasteten fünf Tage in der Woche und genossen nur Wasser und vegetabilische Nahrung. Die Äbte handhabten die Disziplin, verhängten Strafen, ordneten die Andachten an, gaben auch bisweilen den Schwachen und Kranken Erleichterungen. Bei der großen Anzahl von Mönchen, deren Ägypten um 372 allein schon fast 100 000 gezählt haben soll, wie von Nonnen, von denen nach Theodoret[1] oft 250 in einem Kloster lebten, gab es allerdings auch nicht wenige, die ohne besondern inneren Beruf, fortgerissen von der allgemeinen begeisterten Strömung oder von Nachahmungssucht oder auch in Selbsttäuschung befangen, den schwierigen und erhabenen Stand wählten, und scheinheilige Müßiggänger, die als ehrgeizige Stellenjäger sich eindrängten. Aber abgesehen davon, daß an ihnen ihre edleren Genossen sich in der christlichen Geduld zu üben und sie zu bessern die oft mit Erfolg gelöste Aufgabe hatten, leisteten im großen und ganzen auch die orientalischen Klöster Bedeutendes durch das Beispiel ihrer Entsagung, durch Gastfreundschaft und Wohltätigkeit, durch den Unterricht der Jugend, durch Anleitung zum eifrigen Gebete, und gerade sehr zurückgezogene Aszeten gaben Hilfesuchenden Rat und Trost, hielten durch ihr Ansehen die Mächtigen, selbst die Kaiser, von Härten und Grausamkeiten zurück, regten sie zu den edelsten Taten an und förderten in ihnen menschliche und christliche Gesinnung. Sie ergänzten viele Lücken im damaligen kirchlichen Leben und entsprachen nach ihrem Streben und Wirken dringenden Bedürfnissen ihrer Zeit.

B. **Das abendländische Mönchtum vor dem hl. Benedikt.**

Quellen. — Ambros., De virginibus ad Marcellinam libri 3; De virginitate; De institutione virginis; Exhortatio virginitatis (Migne, Patr. lat. Bd 22). Hieronymus, Briefe und Nekrologe; Übersetzung der Pachomius-Regel. August., De opere monachorum. Sulpic. Sever., Vita S. Martini; Dialogi sive Collationes (ed. Halm, Vindob. 1866). Hilar. Arelat., Vita Honorati (Migne, Patr. lat. 50, 1249 ff). Ioann. Cassianus, De institutis coenobiorum; Collationes Patrum (ed. Petschenig, Vindob. 1876).

Literatur. — Mabillon, Observationes de monachis in Occidente ante Benedictum (Acta Sanctor. ord. S. Benedicti I 1 ff). Ewelt, Das Mönchtum in seiner Entwicklung bis auf den hl. Benedikt. Paderborn 1863. Spreitzenhofer, Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien von seinen ersten Anfängen bis zum Auftreten des hl. Benedikt. Wien 1894; Die historischen Voraussetzungen der Regel des hl. Benedikt von Nursia. Ebd. 1896. Mauerberg, Die Anfänge der aszetischen Bewegung im Abendlande. (Dissert.) Osnabrück 1897. Besse O. S. B., Le monachisme africain du 4e au 6e siècle (Extr. de la Revue du Monde catholique). Paris, o. J.; La vie des premiers moines Gallo-Romains, in Revue Bénéd. 1901, 262 ff; Les premiers monastères de la Gaule méridionale, in Revue des quest. histor. LXXI (1902) 394 ff; Les moines de l'ancienne France. Période gallo-romaine et mérovingienne. Paris 1906 (Archives de la France monastique). Réville, Vigilance de Calagurris. Un chapitre de l'histoire de l'ascétisme monastique. Paris 1902.

---

[1] Hist. relig. c. 30 (Migne, Patr. gr. 82, 1493).

4. Das Mönchsleben wurde in Italien zuerst durch Athanasius bekannt, der 340 in Rom eine Zuflucht suchte. Die Neigung zu diesem Stande weckten nicht nur die bereits vorhandenen Aszeten beiderlei Geschlechts, sondern auch die den Athanasius begleitenden Mönche Isidor und Ammonius, sowie seine Erzählungen aus dem Leben des großen Antonius. Eusebius von Vercelli, der die Klöster der Thebais in der Verbannung kennen lernte, wirkte seit seiner Rückkehr in demselben Sinne[1]; auch Ambrosius gründete ein Kloster in Mailand, das er stets beschützte[2]. Hieronymus traf in Rom bereits mehrere Männer- und Frauenklöster, wie solche auch auf den kleineren Inseln Italiens und in Dalmatien bestanden; er gewann für das Ordensleben Männer und Frauen aus den vornehmsten Familien, die Senatoren Pammachius und Petronius, die Fabiola, Demetrias, Marcella, Paula nebst ihren Töchtern Eustochium und Bläsilla, die beiden Melanien, welche meist auch eine ausgezeichnete Bildung besaßen[3]. Von Italien ging dieses aszetische Leben nach Gallien über. Hier gründete der heilige Bischof Martin von Tours († 401) die erste klösterliche Niederlassung bei Poitiers, dann bei Tours eine zweite (Marmoutier — maius monasterium), sowie noch andere; bei seinem Leichenbegängnisse fanden sich in Gallien bereits 2000 Mönche[4]. Johann Cassian, zugleich aszetischer Schriftsteller, stiftete um 410 das Kloster St Viktor von Marseille; Honoratus, seit 426 Bischof von Arles, etwas früher (405) auf der Insel Lerin an der südfranzösischen Küste ein ebenso berühmtes (Lerin, St-Honoré). Diesen Klöstern folgten bald andere nach, die ebenso rasch bevölkert wurden und in denen die bedeutendsten Missionäre ihre Bildung erhielten. In Afrika wirkte für das Ordensleben, obschon es anfangs weniger Anklang fand, der unermüdliche Augustinus, der die Klöster zu Karthago, Tagaste, Hippo beschützte, dieselben gegen die Donatisten verteidigte und selbst mit seinen Geistlichen ein klösterliches Leben führte. Von Afrika aus gelangte das Institut nach Spanien[5]. Auch im Abendlande waren die Klöster, und zwar noch mehr als im Orient, Schulen und Bildungsanstalten.

5. Das Mönchtum fand bald nach seiner Ausbreitung im Abendlande auch Gegner, die besonders die Vorzüge und die höhere Vollkommenheit des ehelosen Lebens angriffen und im Zusammenhange damit auch die stete Jungfräulichkeit der Gottesmutter Maria bekämpften. So trat der römische Mönch Jovinian als Gegner des Fastens und der guten Werke sowie des ehelosen Standes und des Mönchslebens auf. Statt einigen Auswüchsen des von den edelsten Gliedern der Kirche geförderten Mönchtums entgegenzutreten, gab er die Sache selbst auf und behauptete sogar, der jungfräuliche Stand selbst habe durchaus keinen Vorzug vor dem ehelichen, die Enthaltsamkeit von Speisen und das Fasten seien völlig wertlos, die in der Taufe empfangene Gnade unverlierbar, alle Belohnungen im ewigen Leben seien völlig gleich, wie auch der

---

[1] Ambros., Ep. 63; Serm. de nat. S. Euseb. n. 4.

[2] August., Conf. 8, 9; De mor. eccles. cath. n. 33. Ambros., Ep. ad Marcellin.; De virg. 3, 1.

[3] Hieron., Ep. 96 ad Princip. de laud. Marcellae; De morte Fabiol. ep. 84 (al. 30). Ambros., Hexaëm. 3, 5. Grützmacher, Hieronymus I, Leipzig 1901. Über die hl. Melania s. oben S. 440.

[4] Sulpic. Sever., Vita S. Mart., besonders c. 7 10. Greg. Turon., De mirac. S. Mart. 4, 30. [5] Synode von Saragossa 380, can. 6 8.

Beruf und die Würde aller Getauften. Die Heiligkeit war ihm nur eine Bewahrung der einmal empfangenen Gnade, nicht aber eine fortschreitende Entwicklung derselben, nicht eine durch treue Mitwirkung erlangte Vermehrung; alle wahren Christen erschienen ihm darin ganz gleich. Die Kirche dachte er sich vorzugsweise als unsichtbar; den Unterschied zwischen läßlichen und Todsünden ließ er nicht gelten; die guten Werke betrachtete er als mit gewisser Notwendigkeit aus dem Glauben entspringend; die Ehe suchte er überall zu empfehlen, auch für Geistliche. Einige Mönche und Nonnen hingen ihm an. Papst Siricius verurteilte ihn nebst acht seiner Anhänger 390 auf einer römischen Synode; dasselbe tat Ambrosius von Mailand, der ihn nebst seinem Anhange vertreiben ließ. Hieronymus schrieb gegen ihn 392 ein Werk in zwei Büchern, nachher um 400 Augustin die Schrift De bono coniugali, worin er die Ehe als etwas Gutes, den keuschen ehelosen Stand aber als das Bessere nachwies [1]. Um 396 traten in Oberitalien die Mönche Sarmatio und Barbatianus auf, die Jovinians Grundsätze eingesogen hatten; sie hatten ihr Kloster verlassen und die gerade ihres Bischofs beraubte Gemeinde von Vercelli beunruhigt; diese ward aber von Ambrosius gewarnt, und die Anstrengungen der beiden Irrlehrer blieben erfolglos. Gleichgesinnt, aber noch heftiger war Vigilantius aus Casère in Gallien, Priester in Barcelona, der früher (um 396) in Palästina gelebt hatte und nach 400 den Zölibat, das Fasten, die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien, die Nachtwachen und die Festlichkeiten bei den Gräbern der Märtyrer, das Anzünden von Wachskerzen beim Gottesdienste, die Sendung von Almosen nach Jerusalem und das Mönchtum bekämpfte. Die Fürbitten der Heiligen nannte er wirkungslos, ihre Verehrer Aschen- und Götzendiener. Seine Schrift sandten Riparius und Desiderius dem Hieronymus zur Widerlegung, der auch 406 in sarkastischer Weise und mit vielem Erfolge sich dieser Aufgabe unterzog [2].

Den Irrtum, daß Maria nicht stets Jungfrau war, brachten noch andere Häretiker vor, die ebenfalls den Vorzug des jungfräulichen vor dem ehelichen Stande bestritten. So der römische Laie Helvidius, den Hieronymus 383 bekämpfte, zumal bezüglich der Behauptung, Maria habe nach der Geburt Jesu noch andere Kinder geboren [3]. Ferner der Bischof Bonosus von Sardika (390), dem von einigen die trinitarische Irrlehre des Photinus (oben S. 402 f) zur Last gelegt ward. Ambrosius von Mailand und Papst Siricius traten gegen ihn und seine Anhänger (Bonosianer) auf; Papst Innozenz I. gewährte diesen später Dispensation bezüglich ihrer Weihen [4].

14. Der kirchliche Gottesdienst im 4. Jahrhundert.

Quellen und Literatur allgemeiner Art. — Constitutiones apostolorum und die verwandten Schriften, ed. Funk. 2 Bde. Paderborn 1905. Testamentum

[1] Haller, Jovinianus, in Texte und Untersuchungen, N. F. II, 2, Leipzig 1897. Goebel, Jovinianus und seine Ansicht vom Verhältnis des Wiedergeborenen zur Sünde (Progr.), Posen 1901.

[2] Hieron., Ep. 61 adv. Vigilant.; Ep. 109 adv. Vigilant. Schmidt, Vigilantius und sein Verhältnis zu Hieronymus, Münster 1860. Nijhoff, Vigilantius (Dissert.), Groningen 1897.

[3] Hieron., Adv. Helvid. de perpetua virginitate beatae Mariae. Vgl. August., De haer. c. 84.

[4] Walch, De Bonoso haer., Gotting. 1754. Ambros., De institutione virginis. Siricius, Ep. 9 (Coustant, Ep. Rom. Pont. 679 f). Innoc. I., Ep. 17, c. 9 (Coustant a. a. O. 835). Über die Synode von Capua 391 und das Conc. Arelat. II. 443 oder 452, die sich mit Bonosus und den Bonosianern beschäftigten, vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 52 f 300.

Domini nostri, ed. Rahmani. Mog. 1899. Vgl. Funk, Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften, in Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. II, 1—2, Mainz 1901; Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 319—326. Peregrinatio Aetheriae (Silviae), ed. Geyer, Itinera Hierosolymitana. Vindob. 1898 (Corp. script. eccles. lat.); ed. Heraeus. Heidelb. 1908. Vgl. Férotin, Le véritable auteur de la Peregr. Silviae, la vierge espagnole Ethéria, in Revue des quest. histor. LXXIV (1903) 367 ff; Bludau, Die Verfasserin der Peregrinatio „Silviae", in Katholik 1904 II 61 ff und mehr. Forts.; die Peregrinatio ist ohne Zweifel dem Ende des 4. Jahrhunderts zuzuweisen (gegen Meister, der sie ins 6. Jahrhundert verlegen will [Rhein. Museum für Philol. 1909, 337 ff]). Weigand, Zur Datierung der Peregrinatio Aetheriae, in Byzantin. Zeitschr. 1911, 1—26. Cyrill. Hier., Catecheses, edd. Reischl et Rupp. 2 Bde. Monaci 1848—1860. Ambros., De mysteriis (Migne, Patr. lat. 16, 389 ff). De sacramentis (ebd. 16, 417 ff). Mercati, Antiche reliquie liturgiche Ambrosiane e Romane, in Studi e Testi VII, Roma 1902. — Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik. 2 Bde. Freiburg 1883 bis 1890 (I. Bd., 1. Abt. 2. Aufl. von Ebner. Ebd. 1894). Duchesne, Origines du culte chrétien. 5e éd. Paris 1909. Köstlin, Geschichte des christl. Gottesdienstes. Freiburg 1887. Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform. Münster i. W. 1893; Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines. Ebd. 1892. Brightman, Liturgies eastern and western. I: Eastern Liturgies. Oxford 1896. Weitere Literatur s. oben S. 39 f, Nr 8.

A. Taufe und Katechumenat.

Quellen. — Cyrill. Hier., Catecheses. Ambros., De mysteriis. De sacramentis, s. oben. Const. apost. 6, 15; 7, 22; 8, 32. August., Conf. 2, 9. Basil., De Spiritu Sancto c. 12 f 15 27. Pacianus, De baptismo (Migne, Patr. lat. 13, 1089 ff). Dionys. Areop., De eccles. hier. c. 2 f.

Literatur. — Corblet, Histoire dogmat., liturg. et archéol. du sacrement du baptême. 2 Bde. Paris 1882. Ermoni, L'histoire du baptême depuis l'édit de Milan (313) jusqu'au concile in Trullo, in Revue des quest. histor. LXIV (1898) 313—324; Le baptême dans l'église primitive. (Science et Religion.) Paris 1904. Diettrich, Die nestorianische Taufliturgie übersetzt und histor.-kritisch erforscht. Gießen 1903. Le Bourgeois, Le baptême romain au 4e siècle. Aix 1902. P. de Puniet, La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne, in Revue des quest. histor. LXXII (1902) 382 ff. Art. Baptême, von P. de Puniet, im Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie II 251—346, mit reicher Literatur. Funk, Die Katechumenatsklassen im christl. Altertum, in Kirchengeschichtl. Abhandlungen I 209 ff; Zur Frage von den Katechumenatsklassen, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1899, 434—443. Ernst, Die Ketzertaufe-Angelegenheit in der altchristl. Kirche nach Cyprian, in Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengesch. II, 4, Mainz 1901; Die Ketzertaufangelegenheit auf den Konzilien von Arles und Nicäa, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1903, 759 ff. Probst, Katechese und Predigt vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts. Breslau 1884. Hézard, Histoire du catéchisme depuis la naissance de l'église jusqu'à nos jours. Paris 1900. Dwight, Catechetical Instruction in the fourth Century, in American Eccles. Review 1906, 148 ff. Vgl. auch S. 111 u. 242.

1. Die Taufe ward wie früher (oben S. 334 f) nach vorgängigem Katechumenat erteilt, das in einigen Kirchen drei, in andern zwei Jahre dauerte, für jüdische Katechumenen in Gallien 506 durch die Synode von Agde (can. 34) sogar auf acht Monate herabgesetzt ward. Gegen das Verschieben der Taufe, das in Lauheit oder in dem Hang zu ungebundenem Leben wie auch in dem Wunsche seinen Grund hatte, im Alter Christi und im Jordan das Sakrament zu erhalten oder sofort nach Empfang desselben ohne Sünde sterben zu können, um sicher den Himmel zu erreichen, mußten die Väter der griechischen Kirche

öfters ihre mahnende Stimme erheben[1]; bei Gefahr des Todes erteilte man die Taufe so rasch als möglich, sah aber die Klinikertaufe nur ungern. Die Katechumenen blieben in dem Stadium der Vorbereitung auf die heilige Taufe, bis sie sich zum Empfange derselben meldeten und vom Klerus nach vorher angestellter Prüfung zur Aufnahme in die Kirche würdig befunden wurden. 40 Tage vor Ostern trug man die Namen der Kompetenten ein; Fasten, Gebet, Sündenbekenntnis, Prüfungen (Skrutinien), Exorzismen gingen der Taufe voraus. In Rom war die Hauptprüfung am Mittwoch der vierten Fastenwoche. Die Kompetenten wurden sowohl vom Klerus als von ihren Paten mit dem Kreuze an Stirn und Brust bezeichnet; man gab ihnen (in Afrika wiederholt) geweihtes Salz (Mk 9, 48) in den Mund, bisweilen auch Milch und Honig. Zu den Zeremonien kamen die Anhauchung (Insufflation) nach dem Exorzismus, das Berühren der Ohren unter Aussprechen des Wortes Ephpheta (Mk 7, 34) zu geistigem Vernehmen, die Salbung, die Verlesung des Eingangs der vier Evangelien, auch (in Italien) die Darreichung eines Geldstücks zur Erinnerung an das jedem anvertraute Talent (Lk 19, 12 ff), die Verhüllung des Hauptes mit der Enthüllung desselben am Tage der Taufe, die Darreichung eines weißen Gewandes und einer brennenden Kerze. Das Symbolum des Glaubens mußten die Katechumenen dem Gedächtnis einprägen und feierlich vortragen. Erst nach der Taufe ward der Unterricht in der Osterwoche beendigt durch Einführung in die tieferen Geheimnislehren und in die Sakramente der Kirche (mystagogische Katechesen)[2]. Die sog. Arkandisziplin (oben S. 336) erhielt sich bis in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts im Orient sowohl wie im Abendlande; sie verschwand mit dem Heidentum. Den Unterricht leitete oft der Bischof selbst, meistens jedoch eigens dazu bestellte Priester, auch Diakonen, auf unterster Stufe Lektoren. Die feierliche Taufe nahm auch jetzt noch wo möglich der Bischof selbst in schönen Taufkapellen (Baptisterien) um Ostern oder Pfingsten wie auch am Epiphaniefeste vor[3]; in Landkirchen tauften die Priester. Taufen durch Laien sah man im Orient nur ungern. Als später meist nur noch Kinder getauft wurden, zog man die früher zu verschiedenen Zeiten vorgenommenen Zeremonien zu einer Handlung zusammen. Die Taufe selbst ward (ausgenommen bei Kranken) noch durch dreimalige Untertauchung erteilt; man hielt im Orient um so mehr daran fest, als Eunomius, der bloß auf den Tod Christi taufte, die einmalige Untertauchung einführen wollte; im Abendlande erklärte später Gregor d. Gr. letztere für hinreichend und empfahl sie den Spaniern zum Gegensatze gegen die Arianer, die drei Abstufungen der Gott-

[1] Basil., Hom. cohort. ad s. bapt. (Migne, Patr. gr. 31, 424 f). Greg. Naz., Or. 40 (ebd. 36, 390 f). Chrysost., In Act. hom. 1, n. 6 (ebd. 60, 23). Greg. Nyss., De bapt. (ebd. 46, 425 f).

[2] Über den Katechumenenunterricht vgl. Cyrill. Hier., Catech. 23 (die fünf letzten die mystagogischen). August., De catechizandis rudibus; Serm. 56—59; Serm. 212—215. Gaudent. Brix., Tract. 1—10. Recitatio symboli Conc. Laod. can. 46.

[3] Über die Taufzeiten vgl. Leo M. (447), Ep. 16, c. 5 6; (459) Ep. 168, c. 1. Gelas., Ep. 14, c. 10, ed. Thiel S. 368. Wo keine Gefahr war, verschob man in Gallien und Spanien die Taufe bis Ostern (Karsamstag).

heit vertraten; diesen Rat machte 633 die vierte Synode von Toledo zum Gesetze[1]. Das Taufwasser wurde besonders geweiht und bald auch mit Chrisma vermischt; in dasselbe, das die Gläubigen auch sonst als Sakramentale gebrauchten, ward die Osterkerze eingetaucht. Genau wurden die Klassen der Häretiker unterschieden, deren Taufe als gültig oder als ungültig angesehen ward[2].

Mit der feierlichen Taufe wurde die Salbung (Firmung) erteilt. Im Orient konnten auch Priester, zuerst in Alexandrien, die Firmung spenden; im Okzident taten dies regelmäßig die Bischöfe, die Priester nur mit spezieller päpstlicher Bevollmächtigung, wie sie z. B. Gregor d. Gr. den Priestern auf Sardinien gab. Aber sowohl bei den Lateinern als bei den Griechen mußte das Chrisma, das schon Cyrill von Jerusalem als heilig erklärte und mit dem eucharistischen Brote verglich, vom Bischof geweiht sein; später behielten sich im Orient die Patriarchen diese Weihe vor. Im Abendlande weihte es gewöhnlich der Bischof mit den andern heiligen Ölen am Gründonnerstag[3]. Die Firmung galt gleich der Taufe für unwiederholbar; die von Häretikern erteilte Firmung ward ähnlich der Taufe behandelt. Es kam aber in den orientalischen wie auch in spanischen und gallischen Kirchen vor, daß zurückkehrende Häretiker, die man nicht taufte, doch die Salbung mit Chrisma und die Handauflegung erhielten, wie Arianer und Novatianer, während bei andern, wie Nestorianern und Monophysiten, die Abschwörung des Irrtums und die Ablegung des Glaubensbekenntnisses genügte[4].

B. Die eucharistische Feier.

Quellen. — Cyrill. Hier., Catech. mystagog. 4 5 (ed. Reischl et Rupp II 375 ff). Const. apost. 2, 57; 8, 5—15. Das Euchologium des Serapion von Thmuis, herausgeg. von Wobbermin, Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens, in Texte und Untersuchungen XVII, 3, Leipzig 1898; von Funk in Didascalia et Const. apost. II 158 ff; von Brightman in The Journal of Theol. Studies 1900, 88 ff 247 ff. Vgl. Drews, Über Wobbermins „Altchristl. liturgische Stücke", in Zeitschr. für Kirchengesch. 1900, 291 ff 415 ff; Baumstark, Die Anaphora von Thmuis, in Röm. Quartalschrift 1904, 123 ff. Th. Schermann, Der liturgische Papyrus von De-Balyzeh, eine Abendmahlsliturgie des Ostermorgens, in Texte und Untersuchungen XXXVI 1. Leipzig 1910. Chrysost, Homiliae passim (vgl. Bingham, Origines Eccles. or the Antiquities XIII 6 ff;

---

[1] Über die Taufe des Eunomius vgl. Socr., Hist. eccles. 5, 24. Sozom., Hist. eccles. 6, 26. Theodoret., Haer. fab. 4, 3. Epiph., Haer. 76. Greg. Nyss., C. Eunom. l. 11, fin. (Migne, Patr. gr. 45, 881). Dagegen wird die trina immersio eingeschärft Can. apost. 49, al. 50. Cyrill. Hier., Catech. 20, n. 4. Greg. Nyss., In bapt. Chr. (Migne, Patr. gr. 46, 585). Über die una immersio vgl. Greg. M., Ep. l. 1, n. 43 ad Leandr. Hisp. Conc. Tolet. 4 (633) can. 6.

[2] Über die Häretikertaufen vgl. Conc. Nic. can. 8 (bei Novatianern gültig), can. 19 (bei Paulianisten ungültig); Laod. can. 7 (für Quartodezimaner und Novatianer); Constantinopol. 382, can. 7 (fälschlich dem zweiten Konzil zugeschrieben, für Arianer und Macedonianer, gegen die Taufe der Eunomianer und Sabellianer).

[3] Cyrill. Hier., Catech. 21, bes. n. 4. Dion. Areop., De eccles. hier. c. 4. Conc. Laod. can. 48. Innoc. I., Ep. 1 ad Decent. c. 3, n. 6. Gelas., Ep. ad Episc. Lucan. Pacian., Serm. de bapt. n. 6 (die Chrismation von Todkranken durch Priester steht vereinzelt).

[4] Conc. Constantinopol. 382, can. 7 (drei Klassen von Häretikern).

Hammond, The Ancient Liturgy of Antioch. Oxford 1879). Verschiedene Stellen in den Schriften von Basilius, Ambrosius, Augustinus (vgl. Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform. Münster i. W. 1893). Brightman, Liturgies eastern and western, being the Texts original or translated of the principal Liturgies of the Church. Bd. I: Eastern Liturgies. Oxford 1896. — Sacramentaria und Ordines der römischen und gallikanischen Liturgie, zusammengestellt von Duchesne (Origines du culte chrétien) und Probst (Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines. Münster i. W. 1892). Mone, Lateinische und griechische Messen aus dem 2. bis 6. Jahrhundert. Frankfurt 1850. Neue Ausgabe des Sacramentarium Gelasianum von Wilson (The Gelasian Sacramentary. Oxford 1894), des Sacramentarium Leonianum von Feltoe (Cambridge 1896). Vgl. Wilson, A classified Index to the Leonine, Gelasian and Gregorian Sacramentaries. Cambridge 1893. Bäumer, Das sog. Sacramentarium Gelasianum, in Histor. Jahrbuch 1895, 241—301. Plaine, De Sacramentarii Gelasiani substantiali authenticitate, in Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden 1901 (mehr. Art.). Buchwald, Das sog. Sacramentarium Leonianum und sein Verhältnis zu den beiden andern römischen Sakramentarien. Wien 1908. Rule, The Leonian Sacramentary. An analytical Study, in Journal of Theol. Studies 1908, 54 ff; The so-called Missale Francorum, ebd. 1911, 214—250. Mohlberg, Fragments palimpsestes d'un sacramentaire gélasien de Reichenau, in Revue d'hist. ecclés. 1910, 471—482. Cresswell, Liturgy of the eight Book of „The Apostolic Constitutions". London 1900.

Literatur. — Baumstark, Die Messe im Morgenland (Sammlung Kösel VIII). Kempten 1906. Probst, Die antiochen. Messe nach den Schriften des hl. Chrysostomus dargestellt, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1883, 205—303; Die hierosolymitanische Messe nach den Schriften des hl. Cyrillus, in Katholik 1884 I 142—157 253—370. Cabrol, Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au 4e siècle. Paris 1895. *Παπαδόπουλος, Περὶ τῆς ἀποστολικῆς λειτουργίας τοῦ ἁγίου Ἰακώβου. Ἐν Ἀθήναις* 1901. Magani, L'antica liturgia romana. Bd I. Milano 1897. Drews, Studien zur Geschichte des Gottesdienstes. I: Zur Entstehungsgesch. des Kanons der röm. Messe. Tübingen 1902; II: Die klementinische Liturgie in Rom. Ebd. 1906. Funk, Über den Kanon der röm. Messe, in Histor. Jahrbuch 1903, 62 ff 283 ff. Bishop, On the early Text of the Roman Canon, in Journ. of Theol. Stud. 1903, 555 ff. Morin, Le plus ancien Comes ou lectionnaire de l'Eglise romaine, in Revue Bénéd. 1910, 41—74. Magistretti, La liturgia della chiesa milanese nel sec. IV. Milano 1899. Baumstark, Liturgia Romana e Liturgia dell' Esarcato. Roma 1904. Dazu Funk, Über den Kanon der römischen Messe, in Abhandlungen und Untersuchungen III 85 ff. Morin, Hiérarchie et liturgie de l'église gallicane au 5e siècle, in Revue Bénéd. 1892, 97—104. Buchwald, De liturgia gallicana. Vratislav. 1890. Bauerfeind, Das altkirchliche Perikopensystem der abendländ. Kirche auf Grundlage des apostol. Glaubensbekenntnisses behandelt. Gütersloh 1890. Steinmeyer, Die altkirchlichen evangelischen Perikopen. Herausgeg. von Löwentraut. Berlin 1903. Ebner, Quellen und Forschungen zur Gesch. des Missale Romanum im Mittelalter. Freiburg 1896. Cagin, L'euchologie latine étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires. Te Deum ou Illatio? Paris 1906. Art. Anamnèse, Anaphore, Canon von Cabrol im Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie I 1880 ff 1898 ff; II 1847 ff. Vgl. auch oben S. 242.

2. Auf den uralten Grundlagen der apostolischen Zeit entwickelte sich der christliche Gottesdienst weiter (oben S. 336 f). Mittelpunkt desselben war für alle Zeit die eucharistische Feier, die seit dem 4. Jahrhundert immer mehr mit glänzenden Zeremonien ausgestattet ward. Schriftliche Zusammenstellungen der liturgischen Formeln entstanden nach und nach zahlreich im Orient wie im Okzident; man führte dieselben teils auf die Apostel als Ordner des Kultus teils auf berühmte Kirchenvorsteher zurück. Nach und nach ward auch die

Freiheit der Bischöfe in der Anordnung der liturgischen Akte, Beifügung und Abkürzung von Gebetsformeln beschränkt, den Suffragankirchen die Einhaltung der Liturgie ihrer Metropole vorgeschrieben und auch eine größere Einheit und Übereinstimmung in derselben angebahnt, während das Wesentliche derselben überall von Anfang an das gleiche geblieben war. Wohl mußten Bischöfe und Priester die wichtigsten Formeln auswendig wissen; aber die längeren und oft wechselnden Gebete trugen sie aus Büchern vor, die eigens hierfür gefertigt waren (Liturgien, Gebetsordnungen, Missalien, Anaphorae genannt). Am besten bekannt ist von den orientalischen Liturgien des 4. Jahrhunderts die syrische, die in Antiochien und den zu dem Patriarchalsprengel dieser alten Metropole gehörenden Kirchen gebraucht wurde. Aus ihr entwickelten sich die Liturgien von Konstantinopel, Cäsarea, ferner die armenischen und persischen Formulare. Im Abendlande nimmt die römische Liturgie die erste Stelle ein; neben ihr treffen wir als zweite Hauptform gegen Ausgang des 4. Jahrhunderts die gallikanische Liturgie, die vielleicht von Mailand aus in die Kirchen Galliens eindrang und viele Berührungspunkte mit den orientalischen Kultusformen zeigt. Zu den liturgischen Büchern gehörten außer den die Schriftlektionen und Benediktionen enthaltenden noch die Diptychen, doppelt gefaltete, mit Wachs überzogene Schreibtafeln, welche die Namen der Lebenden und der Verstorbenen enthielten, deren beim Opfer gedacht ward[1].

Die Unterscheidung der Messe der Katechumenen und der Gläubigen[2] bestand fort, solange sich die Disziplin der Katechumenen und Büßer erhielt, die nebst den Ungläubigen und Energumenen dem Hauptteile des Gottesdienstes, der Messe der Gläubigen, nicht beiwohnen durften[3]. Die Katechumenenmesse begann mit der Verlesung biblischer Stücke und Psalmengesang. Anfangs war die Auswahl der zur Verlesung kommenden Abschnitte dem Ermessen des Bischofs anheimgestellt; doch bildete sich bald eine feste, in den meisten Fällen

---

[1] Die δίπτυχα (bis plicata) waren meist inwendig mit Wachs überzogen, aus Elfenbein (vgl. Cod. Theod. XV, 9, 11) oder andern Stoffen gearbeitet, ähnlich den im gewöhnlichen Leben üblichen Schreibtafeln (Lk 1, 63), die als Notizbücher oder Register (fasti) dienten. Die Namen der darin verzeichneten Geistlichen und Laien wurden beim Gottesdienste vom Ambo herab verlesen.

[2] Der Ausdruck Missa bedeutet missio, dimissio und bezeichnete ursprünglich die feierliche Entlassung; zuerst die der Katechumenen bzw. der übrigen Mitglieder der Gemeinde, die nur dem ersten Teil der liturgischen Feier beiwohnen durften, dann der Gläubigen am Schlusse der ganzen Feier. Im Volksgebrauch wurde dann der Name allmählich auf die ganze eucharistische Feier übertragen, sogar teilweise auf jeden Gottesdienst. Der hl. Ambrosius (Ep. 20, c. 4) gebraucht Missa vielleicht bereits im Sinne von eucharistischer Opferfeier; im 6. Jahrhundert ist der Gebrauch allgemein verbreitet. Vgl. Rottmanner, Über neuere und ältere Bedeutungen des Wortes Missa, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1889, 531—557; Kellner, Wo und seit wann wurde Missa stehende Bezeichnung für das Meßopfer, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1901, 427 ff; Funk, Die Anfänge von Missa = Messe, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1904, 50 ff; Kellner, Heortologie[3], Freiburg 1911, 59 ff.

[3] Die Anhörung des Evangeliums und der Predigt ward im 4. Jahrhundert den Katechumenen vielfach gestattet, dann auch den Heiden und Häretikern, besonders in Afrika (Mansi, Conc. Coll. III 958); das Conc. Laod. can. 6 verbot aber den Häretikern das Betreten der Kirche.

eingehaltene Ordnung, die sich aus den Kirchenfesten von selbst ergab. Nach und nach trat an die Stelle der fortlaufenden Lesung ganzer Bücher die von ausgewählten Stücken; nur bei den Griechen las man die vier Evangelien vollständig. Man schied auch später zum bequemeren Gebrauch der Vorleser die einzelnen Teile der Schrift in besondere Bücher — Evangelienbuch, Epistelbuch (der Apostel), Psalter und Lektionar aus dem Alten Bunde. In mehreren Kirchen kam eine Lektion aus letzterem vor, der dann eine aus den apostolischen Briefen, zuletzt aus dem Evangelium folgte; die römische Kirche hatte, besondere Tage ausgenommen, nur eine Bibellektion vor dem Evangelium [1]. In manchen Kirchen las man auch noch Briefe besonders gefeierter Männer oder von Bischöfen, sowie auch die Akten der Märtyrer an deren Festen; einige Synoden beschränkten aber die Lesungen auf Schrifttexte, die auch zuletzt ausschließlich gebraucht wurden [2].

Nach einem Gruß des Bischofs an das Volk und einem Gebete (Collecta), das der Festfeier entsprach [3], folgte die Predigt oder Ansprache des Bischofs, die er entweder auf dem Throne sitzend oder an den Stufen des Altares stehend, später auch, um besser verstanden zu werden, vom Ambon aus vortrug. Dieselbe war bald eine einfache Erklärung der verlesenen Bibelabschnitte, besonders der Evangelien, mit beigefügten Bemerkungen für die Zuhörer, bald eine fortlaufende Auslegung biblischer Bücher, bald ein freier Vortrag über die Bedeutung des betreffenden Kirchenfestes, über das Leben der Heiligen, über außerordentliche Begebenheiten und besonders für das Leben der Gemeinde wichtige Gegenstände [4]. Die großen Lehrer der Kirche wirkten durch wohlberechnete und begeisterte Reden mächtig auf die Gläubigen ein und brachten die kirchliche

---

[1] Andeutungen über bestimmte biblische Lesungen (*ἀναγνώσματα*) finden sich bereits bei Justin, Klemens von Alex. und Origenes. Mehrere Bibelhandschriften seit dem 5. Jahrhundert merken dieselben genauer an, und Euthalius verfertigte damals aus der Apostelgeschichte und den Briefen Anagnosen. Eine bestimmte Ordnung der Lektionen setzen Chrysostomus (In Rom. hom. 24, n. 3; Cur in Pentec. Acta legantur [Migne, Patr. gr. 51, 98 f; 60, 625] und sonst), Augustinus (In Io. tr. 6; Serm. 143 de temp. etc.) und die Peregrinatio Aetheriae voraus. Die in der Kirche zu lesenden Lektionen vorher zu Hause für sich zu lesen, ward den Gläubigen oft angeraten (Chrysost., Hom. 12 c. Anomoeos n. 5; De Lazaro concio 3, n. 1; In Gen. hom. 29, n. 2; In Coloss. hom. 1, n. 1; In 2 Thess. hom. 3 fin. [Migne, Patr. gr. 48, 812 992; 53, 262; 62, 361 485 etc.]); doch blieb dies mehr Sache des Klerus als des Volkes, und letzteres ward an die kirchliche Auslegung verwiesen. Claudianus Mamertus († um 474) schrieb nach Sidonius Apollinaris ein Lektionar für die Kirche von Vienne. Von Musäus berichtet Gennadius (De script. eccles. c. 79): Excerpsit de scripturis lectiones totius anni festivis diebus aptas, responsoria psalmorum capitula temporibus et lectionibus congruentia.

[2] Über die Lektüre außerbiblischer Schriften vgl. Euseb., Hist. eccles. 3, 16; Sozom. a. a. O. 7, 19; August., Ep. 158. Dagegen waren Conc. Laod. can. 59 und Hippon. 393 can. 36; letzteres nahm jedoch die Märtyrerakten aus.

[3] Chrysost., In Matth. hom. 32, n. 6; In Coloss. hom. 3, n. 4 (Migne, Patr. gr. 57, 384; 62, 322). Die Collecta hieß so, quia fidelium vota quasi colligebantur. Die Gebete an den Vater zu richten und fremde Gebetsformeln zu meiden, gebot 393 das Konzil von Hippo can. 21.

[4] *Ὁμιλία, λόγος*, sermo, tractatus, auch disputatio (Hieron., Ep. 22 ad Eust. c. 15). Augustinus (In Io. tr. 89; De doctr. christ. l. 4) gibt Andeutungen über kirchliche Rhetorik.

Beredsamkeit zu hoher Blüte. Im Orient waren besonders Gregor von Nazianz, Basilius, sein Bruder Gregor von Nyssa, Ephräm, Amphilochius, Cyrillus, Proklus, vor allem Chrysostomus hochgefeierte Redner, im Abendland Ambrosius, Augustinus, Leo d. Gr., Petrus Chrysologus, Maximus von Turin, Fulgentius von Ruspe, Cäsarius von Arles, Gregor d. Gr. Die Reden hochbegabter Bischöfe, zumal die frei und aus dem Stegreife gehaltenen, wurden gern gehört, von Schnellschreibern (Tachygraphen) nachgeschrieben und im Orient oft mit lärmenden Zeichen des Beifalls unterbrochen, wogegen die Bischöfe, namentlich Chrysostomus, öfters Einsprache erheben mußten. Im Orient waren die Predigten oft sehr lang, und bisweilen wurden bei einem Gottesdienste sogar mehrere gehalten, teils nach der Anzahl der Bibellektionen, teils infolge besonderer Anlässe, wie bei Anwesenheit fremder Bischöfe[1], teils weil nach dem Bischof auch noch alle Priester predigten. Bisweilen kamen auch an Wochentagen Predigten vor, besonders in der Fastenzeit. Das Predigtamt galt als eine Hauptpflicht der Bischöfe[2]; doch konnten sich diese, wenn sie krank und schwach waren, Priester als Stellvertreter bestellen. Im Orient predigten oft Priester, hie und da sogar Laien, in Gegenwart und im Auftrag des Bischofs; Frauen ward es aber nie gestattet[3]. In den Landkirchen hielten Priester und Diakonen Vorträge.

Nach der Predigt wurden die Ungläubigen, Katechumenen, Pönitenten und Energumenen der Reihe nach entlassen[4], besondere Gebete für dieselben verrichtet, dann die Kirchentüren geschlossen, und nun begann die Messe der Gläubigen. Nach den alten orientalischen Formularien folgte auf den Schweigen gebietenden Ruf des Diakons ein stilles Gebet der Gemeinde, darauf ein lautes, abwechselnd von dem Bischof und dem Diakon sowie dem knienden Volke gesprochenes für die Kirche, für die Bischöfe und Kleriker, für alle Klassen der Gläubigen, darauf ein anderes des Bischofs, das die Gebete der Gläubigen Gott empfahl[5]. Der Oblation ging ein Gruß des Zelebranten an das Volk und im Orient auch der Friedenskuß voran[6]. Als Oblationen

[1] Über die Einladung an fremde Bischöfe, zu predigen, vgl. Basil., Ep. 59, c. 3, ed. Par. S. 413.

[2] Can. apost. 58. Ambros., De officiis 1, 1. Chrysost., In 1 Tim. hom. 10, n. 1; De sacerd. 4, 8; 6, 1. [3] Conc. Carth. 398, can. 98 99.

[4] Conc. Laod. can. 19. Const. apost. 8, 5 f. Chrysost., Hom. 3 de incomprehens. n. 6 f; Hom. 4, n. 4 f; Hom. 2 de obscur. prophet. n. 5; In 2 Cor. hom. 2, n. 5; In 1 Thess. hom. 11, c. 5, n. 2 (Migne, Patr. gr. 48, 725 733 f; 56, 182; 61, 399; 62, 464). Über die Frage des Platzes für die Büßer und die damit zusammenhängende Frage der Büßerentlassung vgl. die Kontroverse zwischen H. Koch in Tüb. Theol. Quartalschr. 1900, 481—534 und 1903, 254—270 und Batiffol in Bull. de littér. ecclés. 1902, 5—19. Koch will den Nachweis erbringen, daß die Büßerentlassung in der abendländischen Kirche niemals allgemeine Praxis gewesen sei, wenn sie auch in Gallien und Spanien vielleicht eine Zeitlang üblich war.

[5] Man unterschied Gebete *διὰ σιωπῆς* und *διὰ προσφωνήσεως*, letztere auch *συναπτή* (connexio) in mehreren Liturgien. Das folgende Gebet des Bischofs hieß commendatio, nvocatio, collecta, *παράθεσις*, *ἐπίκλησις* usw.

[6] Über das osculum pacis im Orient vgl. Conc. Laod. can. 19. Const. apost. 8, 11. Cyrill. Hier., Catech. 23, n. 2. Dion. Areop., De eccles. hier. c. 3, n. 2. Chrysost., De compunct. cord. 1, 3.

brachten die Gläubigen Brot und Wein dar, wovon die Diakonen und Subdiakonen den für die Kommunion nötigen Teil in Empfang nahmen, das übrige für den Klerus und die Armen aufbewahren ließen, bisweilen auch andere Gaben, wie Öl, frische Ähren, Trauben, den schon im 4. Jahrhundert zum Inzensieren des Altars gebrauchten Weihrauch[1]. Wer nicht die volle kirchliche Gemeinschaft hatte, nicht zum Abendmahl hinzutreten durfte, konnte auch keine Oblation darbringen[2]. Die Namen der Bischöfe und besonderer Wohltäter der Gemeinde, der lebenden sowohl als der verstorbenen, wurden in den Diptychen verzeichnet und vom Diakon laut abgelesen, damit der Priester wie die Gläubigen im Gebete ihrer besonders gedenken[3]. Der zum Opfer bestimmte Wein ward mit Wasser vermischt und über ihn wie über das zu segnende Brot Gebete gesprochen, in denen diese Gaben bald als das, was sie bis jetzt noch waren, bald als das, in was sie verwandelt werden sollten, (antizipationsweise) bezeichnet wurden. Dem Offertorium folgte die Handwaschung des Zelebranten, in vielen Kirchen auch aller anwesenden Männer. Alle sollten reinen Herzens sein, versöhnt mit ihren Brüdern, an welche Pflicht auch (nach Mt 5, 23 f) manchmal noch besonders erinnert ward[4].

Hierauf folgte eine Danksagung (unsere Präfation)[5], entsprechend dem Beispiele Christi, eingeleitet durch die Eingangsworte des Priesters und die Antworten des Volkes und beschlossen mit dem Dreimalheilig (aus Is 6, 3), dem Engelhymnus. Darauf begann der wesentliche Teil der Messe, bei den Griechen Anaphora, bei den Lateinern actio, secretum, seit Gregor d. Gr. Kanon genannt. Darin wurde für die Kirche, für alle Gläubigen, besonders für den Bischof, den Patriarchen, den Papst, die Wohltäter der Kirche, die Darbringer der Oblationen, die weltlichen Obrigkeiten gebetet (im Orient später meist nach der Wandlung). Auch der Heiligen im Himmel ward gedacht und Gott für die ihnen verliehenen Gnaden gedankt[6]. Die Einsetzungsworte wurden bei den Orientalen, welche übrigens während dieses Teiles der Feier die heiligen Gegenstände durch Vorhänge verhüllten, bald leise bald laut gesprochen. Durch die Epiklese, die sich in fast allen orientalischen Liturgien und in einzelnen abendländischen nach den Einsetzungsworten findet, wurde der Heilige Geist an-

[1] Über die Oblationen vgl. Can. apost. 3—5. August., Conf. 5, 9. Theodoret., Hist. eccles. 4, 19; 5, 17. Dion. Areop. a. a. O. c. 3. Konzil von Hippo 393, can. 23.

[2] Über das ius offerendi vgl. Conc. Nic. can. 11. Ancyr. can. 4 5 8. Illib. can. 28. Ambros., Ep. 30 ad Valent. Const. apost. 4, 6. August., Ep. 6 ad Bonif. Greg. Naz., Or. 43, n. 52, ed. Par. S. 809 (über die von Kaiser Valens für den Altar in Cäsarea bestimmten Geschenke).

[3] Nomen offerre bei Hieron., In Ierem. l. 2, c. 2. Innoc. I., Ep. ad Decent.

[4] Über die lotio manuum vgl. Const. apost. 8, 11. Cyrill. Hier., Catech. 23, n. 2. Dion. Areop. a. a. O. c. 3, n. 10. Das Gefäß mit Wasser hieß χέρνιβον, aquamanile. An Mt 5, 23 f erinnert Cyrill. Hier. a. a. O. n. 3.

[5] Const. apost. 8, 12. Cyrill. Hier. a. a. O. n. 4—6. August., De vera rel. c. 3. Chrysost., In Isai. hom. 6, c. 6, n. 3 (Migne, Patr. gr. 56, 138); In Matth. hom. 25, n. 3 (ebd. 57, 331). Anastas. Sinaita, Or. de synaxi (ebd. 89, 837).

[6] Über die Kommemorationen vgl. Chrysost., In 1 Tim. hom. 6, n. 1 (Migne, Patr. gr. 62, 530 f).

gerufen, damit er die Opfergaben in das Fleisch und Blut Christi verwandle und deren Genuß für alle Teilnehmer segensreich mache[1]. Nach der Konsekration folgten sowohl allgemeine Gebete als besondere für die Abgeschiedenen[2], deren Namen nach dem Stande (erst Kleriker, dann Laien) vorgelesen wurden. Das Gebet des Herrn ward in einigen Kirchen des Orients und Galliens von allen Anwesenden mitgesprochen oder mitgesungen[3]. Dann sprach der Priester oder Diakon, zum Volke gewandt: „Das Heilige den Heiligen" [4]; dieses antwortete mit einer Doxologie, dem bei den Orientalen erst an dieser Stelle gebeteten Gloria.

Der Austeilung der Kommunion ging das Brechen des konsekrierten Brotes in Teile[5] voraus, das in allen Kirchen üblich war, in der mailändischen und den orientalischen Kirchen vor, in der römischen nach dem Gebete des Herrn. Die Mischung eines Teiles der Hostie mit dem heiligen Blute im Kelche wird bereits 441 erwähnt[6] und findet sich auch in der Liturgie des hl. Jakobus. Im Abendlande (mit Ausnahme Spaniens) fand der Friedenswunsch und Bruderkuß, der im Orient schon nach der Oblation seinen Platz hatte, erst hier seine Stelle; der Priester umarmte den Diakon, dieser einen aus dem Volke, dann die Gläubigen sich untereinander[7]. In der griechischen Kirche ward die Eucharistie auf eine feierliche Weise dem Volke unter Wegziehen der Vorhänge vor der Kommunion gezeigt; diese Elevation, die schon im 5. Jahrhundert in der griechischen Kirche bezeugt ist[8] und in vielen orientalischen Liturgien sich findet, hatte das Abendland noch nicht, obschon allenthalben die Eucharistie vor dem Genusse angebetet ward[9]. Zuerst genoß der Bischof oder Priester die Kommunion, dann die übrigen Geistlichen, die Asketen, hierauf das Volk. Oft reichte der Priester die Brotsgestalt, der Diakon die

---

[1] Vgl. die Studien von Drews, Funk und Baumstark oben S. 500. Buchwald, Die Epiklese in der römischen Messe (Weidenauer Studien, 1907). Salaville, L'épiclèse d'après St Jean Chrysostome et la tradition occidentale, in Échos d'Orient 1908, 101 ff. Franz, Die eucharistische Wandlung und die Epiklese, Würzburg 1880. Lingens, Die eucharistische Konsekrationsform, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1897, 51 ff.

[2] Cyrill. Hier., Catech. 23, n. 8 9. Chrysost., De sacerd. 6, 4; In Eph. hom. 3, n. 5.

[3] Über das Pater noster vgl. Cyrill. Hier. a. a. O. n. 11 f. Chrysost., De prod. Iud. hom. 2, n. 6 (Migne a. a. O. 49, 390). Anastas. Sin., Or. de synaxi (Migne a. a. O. 89, 837 841).

[4] Das Sancta sanctis s. bei Cyrill. Hier. a. a. O. n. 19. Chrysost., In Hebr. hom. 17, n. 5 (Migne, Patr. gr. 63, 133). Anastas. Sin. a. a. O. 89, 841.

[5] Chrysost., In 1 Cor. hom. 24, n. 2 (Migne, Patr. gr. 61, 200). Dion. Areop., De eccles. hier. c. 3, n. 12 13. August., Ep. 59 ad Paulin. Greg. Naz., Ep. 171 (Migne a. a. O. 37, 280 f von der *ἀναίμακτος τομή*, mit der des Herrn Leib geteilt werde).

[6] Conc. Araus. 441, can. 17.

[7] August., C. litt. Petil. 2, 23. Caesar. Arel., In Aug. hom. 83. Innoc. I., Ep. ad Decent. n. 1.

[8] Chrysost., In Eph. hom. 3, n. 5 (Migne a. a. O. 62, 29). Cyrill. Scythopol., In Vita S. Euthymii. Dion. Areop. a. a. O. c. 3, n. 2.

[9] *Προσκύνησις*, adoratio erwähnt bei Theodor. Cyr., Dial. II. Inconf. (Migne, Patr. gr. 83, 168). Chrysost., In 1 Cor. hom. 24, n. 5 (Migne a. a. O. 61, 204). Ambros., De Spiritu Sancto 3, 11. August., Enarr. in Ps. 93, n. 10 (ed. Maur. IV 1064 f).

des Weines; nie durfte ein Diakon den Priestern die Kommunion reichen[1]. In den orientalischen und den meisten abendländischen Kirchen durften nur die Priester und Diakonen am Altare innerhalb des Chores, die andern Kleriker bloß am Eingang desselben, die Laien außerhalb des Chores kommunizieren[2]. Man empfing die Eucharistie meist stehend und gebeugten Hauptes und antwortete dem sie austeilenden Priester auf seine Worte: „der Leib Christi" und „das Blut Christi"[3] mit „Amen". Das konsekrierte Brot erhielten früher die Gläubigen in die Hand[4]. Während der Kommunion wurden passende Psalmen oder Verse von solchen gesungen, namentlich Ps 33, 9: „Kostet und sehet, wie lieblich der Herr ist."[5] Auf die Kommunion folgte ein Dankgebet, bisweilen noch eine Segnung des Volkes durch den Bischof. Der Diakon entließ die Versammlung mit den Worten: „Gehet in Frieden" (im Abendlande: Ite, missa est)[6].

Beim feierlichen Opfer des Bischofs war der ganze Klerus zugegen, und die Gemeinde beteiligte sich daran durch ihre Antworten, ihre Oblationen und die Kommunion. Neben der öffentlichen Messe gab es auch Privatmessen, von einzelnen Priestern ohne Kommunion der Laien, bisweilen in Privatkapellen, gefeiert[7]. Die alten Agapen, die sich an den Märtyrerfesten in Form von Totenagapen erhalten hatten, wurden der Mißbräuche wegen beschränkt und ihre Abhaltung in den Kirchen untersagt. Man feierte sie nur noch getrennt vom Meßopfer oder schaffte sie (wie Ambrosius in Mailand) ganz ab[8]. Das Opfer selbst sollte regelmäßig nur in Kirchen gefeiert werden;

---

[1] Conc. Nic. can. 18. Arelat. II. can. 15.

[2] Über die communio data extra cancellos vgl. Conc. Laod. can. 19. August., Serm. 224, c. 6; Serm. 392, c. 5.

[3] Die Worte σῶμα (αἷμα) Χριστοῦ bei Cyrill. Hier., Catech. 23, n. 21 22. Const. apost. 8, 13. De sacram. 4, 5. Ambros., De init. c. 9. August., C. Faust. 12, 10. Hieron., Ep. 42 ad Theophil. Leo M., Serm. 91, s. 6 de ieiun. VII. mens. c. 3.

[4] Man gab den Männern das konsekrierte Brot auf die bloße Hand, den Frauen auf ein Linnentuch. Vgl. Cyrill. Hier. a. a. O. n. 18 21. Basil., Ep. 93 ad Caes. Chrysost., Hom. in Nat. Dom. n. 7. Ambros. bei Theodoret., Hist. eccles. 5, 18. August., C. litt. Petil. 2, 25.

[5] Cyrill. Hier. a. a. O. n. 20. Const. apost. a. a. O. Hieron., Ep. 27 ad Lucin. B. Auch Ps 132: Ecce quam bonum (August., In Ps. 133. Vgl. Tertull., De ieiunio c. 13) und Ps 144 (Chrysost., In Ps. 144) wurden gesungen.

[6] Πορεύεσθε, ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ (Chrysost., Hom. 3 adv. Iudaeos s. in eos qui Pascha ieiunant n. 6 [Migne, Patr. gr. 48, 870] und sonst oft).

[7] Privatmessen in Privatwohnungen hielten der Vater des Gregor von Nazianz (Greg. Naz., Or. 18, n. 29 38, S. 350 358), Ambrosius (Paulin., Vita S. Ambr.). Paulinus von Nola ließ auf dem Sterbebette in seinem Zimmer das Opfer darbringen (Uran., Vita S. Paulini Nol.). Papst Gelasius (Ep. 33, ed. Thiel S. 488 an Bischof Johannes von Sora) erlaubte, im Oratorium einer vornehmen Frau Megetia für Verstorbene Messe zu lesen. Über die Strafen für exkommunizierte Priester, die dennoch Messe lasen, vgl. Conc. Carth. 390, can. 8 und sonst.

[8] Gegen die Eustathianer nahm Conc. Gangr. can. 11 die Liebesmahlzeiten in Schutz; Laod. can. 28 verbot ihre Abhaltung in den Kirchen wie überhaupt das Essen im Gotteshause; ebenso Hippon. 393, can. 29. In Rom und in Gallien erhielten sie sich über das 4. Jahrhundert hinaus, wurden aber seltener; in Mailand und in Afrika wurden sie abgeschafft (August., Conf. 6, 2; Ep. 22 29; Serm. 252, n. 4).

doch ward in einzelnen Fällen gestattet, es in Privatoratorien oder an andern Orten zu halten.

3. Der Glaube an Christi wirkliche und substantielle Gegenwart im Abendmahl, an die Wesensverwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut des Herrn sowie an den Opfercharakter der Eucharistie ist auf das deutlichste ausgeprägt in den Liturgien und in den Schriften der Väter[1]. Diese unterscheiden die sinnlich wahrnehmbaren Gestalten und das, was wirklich zugegen ist, erinnern an die Verwandlung von Wasser in Wein zu Kana, an die Allmacht Gottes und an die unendliche Liebe des Erlösers, der mit uns sich hier auf das innigste vereinigt, uns zu Christusträgern macht, uns nährt mit seinem Fleische, uns tränkt mit seinem Blute, sein Kreuzesopfer auf unblutige Weise erneuert und seine Priester zu stellvertretenden Opferern erhoben hat. Dasjenige, was diese Wesensverwandlung bewirkt, ist nach den Vätern das Wort Gottes, das alles geschaffen, die Worte, mit denen der Herr das Abendmahl eingesetzt, indem er das, was er getan, zu wiederholen befahl.

Die Eucharistie empfingen die Gläubigen früher so oft die Liturgie gefeiert ward. Aber es trat, zumal in den großen Städten, bald Trägheit und Lauheit ein, worüber die Väter, besonders Chrysostomus, ernste Klagen erhoben[2]. Im Abendlande waren hierin die Gläubigen eifriger, und noch im 5. Jahrhundert war die Kommunion bei jedesmaliger Teilnahme an der eucharistischen Feier in vielen Kirchen in Übung[3]. In den Kirchen wurde die Eucharistie unter der Brotsgestalt auch außer dem Gottesdienst aufbewahrt. Der Brauch,

---

[1] Cyrill. Hier., Catech. 22 (myst. 4) n. 1 f; ed. Maur. S. 319 f; ebd. 23 (myst. 5) n. 8 nennt er die Feier τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν; n. 10: Χριστὸν ἐσφαγιασμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προσφέρομεν (den technischen Ausdruck προσφέρειν, offerre, haben auch die Synoden: Nic. can. 18; Gangr. can. 4 und Arelat. 314, can. 19). Von der Verwandlung des Weines in das Blut Christi hat Cyrillus (a. a. O. 23, n. 7) den Ausdruck μεταβάλλειν, wie Gregor von Nyssa (Or. catech. c. 37) von der Verwandlung des Brotes in Christi Leib; ebenso steht μεταποιεῖσθαι, dann μεταῤῥυθμίζειν (Chrysost., De prodit. Iuda hom. 2, n. 6 und sonst). Vom Kreuzes- und Abendmahlsopfer mit Bezug auf Mal 1, 11 handelt Eusebius (Demonstr. evang. 1, c. 10; vgl. 5, c. 2; Migne, Patr. gr. 22, 64—93 368 f). Viele Zeugnisse finden sich bei Chrysost., In Matth. hom. 83, n. 4; C. Anom. 6, n. 3; In 2 Tim. hom. 2, n. 4; In 1 Cor. hom. 24 27; De sacerd. 3, 4. Athan., Or. 4 c. Arian. c. 36; Ep. 4 ad Serap. c. 19. Vgl. Nägle, Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus, des Doctor Eucharistiae, Freiburg 1900. Andere Zeugnisse bei Didym., De Trin. 2, 14; 3, 21. Basil., Ep. 93 ad Caes. Patr. Epiph., Ancor. n. 57. Greg. Naz., Or. 2, n. 95: Or. 4, n. 52; Or. 17, n. 12; Or. 45, n. 19. Cyrill. Alex., Ep. 17 (Migne a. a. O. 77, 113); Expos. anathem. 16 (Migne a. a. O. 76, 312). Ambros., De myst. c. 8 9 (Opp. II 337 339, ed. Ballerini); In Ps. 38, n. 25; De fide 4, 10; De incarn. dom. sacr. 1, 4. Hieron., Dial. c. Pelag. 3, 15; Ep. 21 (al. 146) ad Dam. Hilar., De Trin. 8, 13 14. August., C. ep. Manich. c. 12; Enarr. in Ps. 33; C. advers. legis et prophet. 1, 39; 2, 9; De civ. Dei 10, 20; 16, 22; 17, 20, 42; 19, 5, 5; 22, 8, 6; De Trin. 3, 10; 4, 14; Ep. 98; C. Faust. 20, 18 21. Leo M., Ep. 59, c. 2. Greg. M., Dial. 4, 58.

[2] Chrysost., In Eph. hom. 3, n. 4; In Hebr. hom. 17, n. 4 (Migne, Patr. gr. 62, 28 f; 63, 131).

[3] August., Ep. 118 (al. 54); Serm. 34. Hieron., Ep. 28 ad Lucin.

die Kommunion nach Hause und auf Reisen mitzugeben[1], ward allmählich seltener. Man gab sie hier wie auch bei andern Anlässen, z. B. den Mönchen in der Wüste[2], den Kranken und Kindern[3], meistens bloß unter einer Gestalt, wie auch jede der Gestalten für hinreichend und vollständig Christum enthaltend angesehen ward; nur beim feierlichen Gottesdienste blieb die Kommunion unter beiden Gestalten herrschend. Dieselbe ward in der Regel nüchtern und nach einer Händewaschung empfangen; nur der Gründonnerstag bildete längere Zeit in Afrika eine Ausnahme, weil man dort zur Erinnerung an das Abendmahl Christi erst am Abend den Gottesdienst feierte[4]. Es ward verboten, Verstorbenen die Eucharistie zu reichen[5] oder sie nach alter Sitte zu versenden[6], was zu vielfacher Verunehrung und Mißbräuchen Anlaß geben konnte; später sandte man statt derselben zum Zeichen der Gemeinschaft und Liebe bloß geweihte Brote, die zugleich mit gesegnetem Wein auch den Laien gereicht wurden, als diese nicht mehr wie früher regelmäßig kommunizierten (antidora). Noch wurde im Anfang des 4. Jahrhunderts an Sonntagen in die kleineren und Nebenkirchen die vom Bischof in der Hauptkirche konsekrierte Eucharistie (fermentatum) gebracht, nicht aber den entfernteren Landkirchen[7].

C. Das kirchliche Stundengebet.

Literatur. — Bäumer, Gesch. des Breviers. Freiburg 1895 (mit Angabe der älteren Literatur S. 24—30). Batiffol, Histoire du bréviaire romain. 3e éd. Paris 1911. Pleithner, Älteste Gesch. des Breviergebetes oder Entwicklung des kirchl. Stundengebetes bis in das 5. Jahrhundert. Kempten 1887. Plaine, De veris Breviarii Romani originibus et prima eius forma, in Studien und Mitteilungen 1895, 3 ff 216 ff 386 ff. Baumstark, Das syrisch-antiochenische Ferialbrevier, in Katholik, 3. F. XXVI (1902) 401 ff 538 ff; XXVII (1903) 43 ff; s. auch unten § 15. Art. Bréviaire von Leclercq im Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie II 1262 ff.

4. Der altchristliche Gebrauch, an bestimmten Stunden des Tages Gebete zu verrichten, erhielt im 4. Jahrhundert eine festere Ausgestaltung besonders durch den Einfluß des Mönchtums. Die Christen hatten bestimmte tägliche Gebetszeiten, zunächst im Anschluß an die Juden drei, die dritte, sechste und neunte Stunde, dann sechs bis sieben, zumal in den Klöstern[8]. Häufig nahm

---

[1] Basil., Ep. 93. Ambros., Or. fun. in fratr. n. 43. Raible, Der Tabernakel einst und jetzt. Eine historische und liturgische Darstellung der Andacht zur aufbewahrten Eucharistie, herausgeg. von E. Krebs, Freiburg 1908.

[2] Basil. a. a. O. Zeno Veron., Tractatus l. 1, tr. 14, c. 4.

[3] Const. apost. 8, 12 f.

[4] Über das natürliche Fasten vor der Kommunion vgl. August., Ep. 54 (al. 118) ad Ian. Synode von Hippo 393, can. 28. Über die Händewaschung vgl. Const. apost. 8, 11.

[5] Conc. Hippon. 393. [6] Conc. Laod. can. 14.

[7] Fermentum, fermentatum bei Innoc. I., Ep. 1 ad Decent. c. 5.

[8] Bei Ps.-Athan., De virgin. n. 12 20 (Migne, Patr. gr. 28, 265 276) werden die hora tertia, sexta, nona, duodecima, *μεσονύκτιον* und *πρὸς ὄρθρον* genannt. Vgl. Hieron., Epitaph. Paulae; Ep. 27, 10; Ep. 7 ad Laet. Chrysostomus (In 1 Tim. hom. 14, n. 4, bei Migne a. a. O. 62, 576) nennt Matutin, Terz, Sext, Non, Vesper als bei den Mönchen rezipiert; In inscr. Act. hom. 2, n. 4 (Migne a. a. O. 51, 84) verherrlicht er die Non. Die Prim wurde im Kloster Bethlehem im Anfang des 5. Jahrhunderts gebetet und ging von da in andere Klöster über. Cassian (De instit.

aber auch das Volk zahlreich an diesen Andachten teil, besonders abends und vor Sonnenaufgang, da die Vigilien in vielen Kirchen üblich waren[1]. Es wurden hierbei Psalmen und Kirchengebete rezitiert, oft mit dem Segen des Bischofs und unter Teilnahme von einigen Klerikern (Priestern oder Diakonen); nach der römischen Einteilung der Nacht in vier Nachtwachen pflegte man in den drei ersten (Abend, Mitternacht, erster Hahnenschrei) je drei Psalmen zu singen; die vierte war dann die Matutin, in der Lobpsalmen (Laudes) gesungen wurden; seit dem 5. Jahrhundert aber blieb diese allein, indem man die Psalmen der übrigen zusammen betete oder sang. Auch ein allgemeines Sündenbekenntnis ward oft in dieser nächtlichen Andacht abgelegt, mit den Psalmen wurden auch Schriftlektionen verbunden. Wer nicht in die Kirche kam, betete das Offizium zu Hause[2]. Für Mönche und Geistliche bildeten sich nach Ps 118, 164 sieben Tagzeiten heraus; das Kompletorium (die zwölfte Stunde) kam nämlich später in der Benediktinerregel hinzu. Von den sieben Tagzeiten der Mönche hielt man nur die Mette (Matutin) und die Vesper (Lucernarium) feierlich und unter Teilnahme des Volkes in Stadt- und Landkirchen ab, was aber nach und nach mehr abkam, so daß man sich begnügte, den Gläubigen die Morgen- und Abendandacht in den Häusern besonders anzuempfehlen.

D. Der Kirchengesang.

Literatur. — Möhler, Die griechische, griechisch-römische und altchristlich-lateinische Musik (9. Suppl.-Hft der Röm. Quartalschr.). Freiburg und Rom 1898. (Dort S. VII—XXIII reiches Quellen- und Literaturverzeichnis.) Haberl, Die römische Schola cantorum und die päpstl. Kapellsänger bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Leipzig 1887. Thiéry, Étude sur le chant grégorien. Tournay 1887. Dreves, Aurelius Ambrosius, „der Vater des Kirchengesanges". Freiburg 1893. Wagner, Über Psalmen u. Psalmengesang im christl. Altertum, in Röm. Quartalschr. 1898, 245 ff. Caspari, Untersuchungen zum Kirchengesang im Altertum, in Zeitschr. f. Kirchengesch. 1905, 317 ff mit mehr. Fortſ. Weinmann, Gesch. der Kirchenmusik (Sammlung Kösel). Kempten 1906. Nikel, Gesch. der kath. Kirchenmusik. I. Gesch. des Gregorianischen Chorals. Breslau 1908. Gastoué, Les origines du chant romain. L'antiphonaire grégorien. Paris 1907. Thibaut, Origine byzantine de la notation neumatique de l'église latine. Paris 1907.

5. Die Feier des Gottesdienstes ward noch erhöht durch den **Kirchengesang**. Die **Psalmen** sang man schon frühzeitig; im **Orient**, besonders unter Konstantius, ragten in Antiochien Diodor und Flavian als Förderer der Psalmodie hervor, und zwar des Wechselgesangs[3]. In vielen Kirchen

---

coenob. 3, 2 ff) redet eingehend von der Verbreitung der horae canonicae in den Klöstern. Ausführlich beschreibt die Peregrinatio Aetheriae das Stundengebet der Mönche und Nonnen in Jerusalem am Ende des 4. Jahrhunderts.

[1] Basil., Ep. 207, c. 3, ed. Par. S. 764. Socr. a. a. O. 6, 8. Cassian., Coll. 2, 11. Chrysost., In Act. hom. 18. Peregrinatio cit., an vielen Stellen.

[2] Uran., Vita S. Paulini Nol. c. 3.

[3] Basil. (375), Ep. 207, c. 3 (Migne, Patr. gr. 32, 764). Chrysost., In Is. 6, 1 hom. 1 (Migne a. a. O. 56, 97); In 1 Cor hom. 36. Hilar., In Ps. 65. Cassian., De inst. coenob. 2, 8. Den Wechselgesang führt Sokrates (Hist. eccles. 6, 8) auf den hl. Ignatius zurück, aber Theodoret (Hist. eccles. 2, 19, al. 34) auf Flavian und Diodor; nach Theodor von Mopsuestia (bei Nicet., Thes. orthod. fid. 5, 30) verpflanzten sie das, was im Syrischen schon gebräuchlich war, zu den Griechen.

wurden die Psalmen von der ganzen Gemeinde gesungen (symphonischer Gesang); dies kam allmählich in Abnahme, als eigene Psalten (seit dem 3. Jahrhundert) aufgestellt wurden. Man sang an vielen Orten in zwei Chöre geteilt (antiphonisch) oder auch so, daß die Gemeinde dem vorsingenden und intonierenden Klerus in bestimmten Responsorien und Akroteleutien antwortete (hypophonisch). Der Gesang war ursprünglich sehr einfach, mehr rezitativ. Der alte Choralton ward nur unterstützt von einer leichten Inflexion der Stimme bei der Kadenz, um im Chor das geordnete und gleichzeitige Aussprechen der Silben zu sichern. Nach und nach trat eine kunstvollere Modulation ein; doch blieb der Gesang einstimmig und war noch nicht von Instrumenten begleitet. Gegenüber den Häretikern, die im Orient durch ihre neugedichteten Hymnen (wie früher die Gnostiker, so besonders die Arianer in Konstantinopel) die Gläubigen an sich zu ziehen wußten, hatten viele Bischöfe die von Privaten verfaßten Hymnen und Psalmen in der Kirche verboten, was wenig fruchtete; andere dagegen setzten den häretischen Gesängen christliche Kirchenlieder entgegen, wie in Syrien Ephräm († 378), dann Isaak d. Gr. († 460), Cyrillonas (um 396), Jakob von Sarug († 521), unter den Griechen die beiden Apollinarii, Gregor von Nazianz, Basilius, Johannes Chrysostomus, Synesius; doch kamen die Lieder der letzteren nicht in gottesdienstlichen Gebrauch.

Sehr viel geschah in Bezug auf den Kirchengesang jedoch im Abendlande. In Rom wurde im 4. Jahrhundert eine Gesangschule (schola cantorum) errichtet, welche die niederen Kleriker vereinigte. Papst Damasus verfaßte viele kirchliche Hymnen; dasselbe hatte schon vor ihm Hilarius von Poitiers getan. Ambrosius von Mailand führte in seiner Kirche nicht bloß den Wechselgesang ein, sondern war auch der Begründer des nach ihm benannten, durch rhythmische Betonung und melodischen Schwung ausgezeichneten Gesanges, der den hl. Augustin zu Tränen rührte und mit Begeisterung erfüllte, gleichwie auch die von ihm gedichteten Hymnen sich bleibend in der Kirche erhielten [1]. Auch Viktorinus, Prudentius, Augustinus, Sedulius, Claudianus Mamertus, Venantius Fortunatus, Paulinus von Nola, dann später Gregor d. Gr. ragten als Hymnendichter hervor. Letzterer tat überhaupt vieles für die Ordnung des kirchlichen Gesanges [2]. Gegen einen zu weichlichen, weltlichen Gesang erhob sich die Kirche mehrfach, während sie den ihrem Geiste entsprechenden und ihrer Geheimnisse würdigen emsig pflegte.

15. Das Kirchenjahr; Feste des Herrn und der Heiligen.

Literatur. — Allgemeine Werke über Liturgie s. oben S. 499. Gretser, De festis christianorum. Ingolst. 1612 (polemisiert gegen Hospinian., Festa christianorum. Tigur. 1593). Thomassin, Traité des fêtes de l'église. Paris 1703. Lambertini (Benedikt XIV.), Delle feste di Gesù Cristo N. S. e della b. Vergine Maria. 2 Bde. Padova 1747 (lateinisch ebd. 1766). Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis. Ed. 2ª. 2 Bde. Oeniponte 1896. Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae, ed. Delehaye. Bruxellis 1902. (Propylaeum ad Acta SS. Nov.) Morin, L'année liturgique à Aquilée antérieurement

[1] August., Conf. 9, 6 7 12; 10, 33; Retr. 1, 21. Paulin., Vita Ambros.
[2] Ioann. Diac., Vita S. Greg. 2, 6—10.

à l'époque carolingienne, in Revue Bénéd. 1902, 1 ff. Archatzikakis, Étude sur les principales fêtes chrét. dans l'ancienne église d'Orient (Thèse). Genève 1904. Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten, in Studien zur Gesch. und Kultur des Altertums III 3—5, Paderborn 1910. Rabeau, Le culte des Saints dans l'Afrique chrétienne d'après les inscriptions et les monuments figurés. Paris 1903. Kellner, Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtl. Entwicklung. 3. Aufl. Freiburg 1911.

1. Der heilige Tag jeder Woche, der dem liturgischen Gottesdienst in erster Linie gewidmet war, blieb der Sonntag, dessen Feier kirchliche und weltliche Gesetze einschärften, ohne die jüdischen Sabbatsgesetze peinlich auf ihn anzuwenden; wo möglich sollten die Christen an diesem Tage nicht arbeiten; besonders die Sklaven sollten am Tage des Herrn Ruhe haben [1]. In einigen Kirchen des Orients feierte man auch den Samstag, an dem man stehend betete, sich jedoch der Arbeit nicht enthielt; man wollte am Samstag, mit Ausnahme des Karsamstags, nicht gefastet wissen [2]. In Rom dagegen und in Spanien fastete man am Samstag zur Erinnerung an das Begräbnis des Herrn [3]. In Alexandrien und andern Kirchen des Orients feierte man Mittwoch und Freitag, die alten Stationstage, jedoch meist ohne Kommunion; sie galten in vielen Kirchen, wie in Konstantinopel, als Buß- und Fasttage, auch im Abendlande als halbe Fasttage [4].

2. Das Kirchenjahr hatte im Okzident wie im Orient gegen Ende des 4. Jahrhunderts hauptsächlich einen zweifachen Festzyklus: die Weihnachtszeit und die Osterzeit. Das Fest der Geburt Christi wurde bald eines der ausgezeichnetsten Feste. Man dachte dabei an das Bild der stets sich verjüngenden Sonne, die in Christus aufgegangen war, legte aber gegen die manichäische Deutung desselben entschieden Verwahrung ein. In Rom wurde dasselbe am 25. Dezember gefeiert (oben S. 337), und dieser Gebrauch verbreitete sich im ganzen Abendlande. Im Orient dagegen wurde der 6. Januar (Epiphanie) als Geburtsfest des Herrn gefeiert; erst gegen Ende des 4. Jahr-

---

[1] Über die Sonntagsfeier vgl. Conc. Laod. can. 29, über das Verbot der Aufführung von Schauspielen Conc. Carth. 401 can. 5.

[2] Über den Samstag im Orient vgl. Conc. Laod. can. 16 29 49. Can. apost. 66, al. 65.

[3] Den römischen Gebrauch des Fastens am Samstag, den man später dem hl. Silvester zuschrieb (Nicol. I. bei Migne, Patr. lat. 119, 1157), erwähnen Hieronymus (Ep. 28 ad Lucin.) und Cassian (De inst. coenob. 3, 9 10); Gallien, Afrika und Mailand hatten ihn nicht, und Ambrosius riet, sich nach dem Gebrauche der Kirche zu richten, in der man sich gerade befinde.

[4] Am Mittwoch und Freitag hatte man Synaxis in Alexandrien (Athan., Hist. Arian. ad mon. c. 81; Socr., Hist. eccles. 5, 22) und in den meisten Kirchen des Orients (Epiph., Expos. fidei n. 22, bei Migne, Patr. gr. 42, 625), mit Fasten bis zur Non wegen der Gefangennahme und Kreuzigung des Herrn. Vgl. Chrysost., In 1 Tim. hom. 5, n. 3 (Migne a. a. O. 43, 530); Ambros., In Ps. 118, 48. In Cäsarea (Kappadokien) fand die Kommunion am Sonntag, Mittwoch, Freitag und Samstag und sonst an den Heiligenfesten statt (Basil., Ep. 93, al. 289, ed. Par. S. 186), in Rom, Afrika und Spanien täglich. Als Fasttage erscheinen Mittwoch und Freitag (August., Ep. 26 ad Casul. Vgl. S. 248). Vom Fasten nahm man die Zeit von Ostern bis Pfingsten, die zwölf Tage vor Epiphanie, die drei Wochen vor der Fastenzeit aus.

hunderts ward das Fest des 25. Dezember eingeführt[1]. Das Fest der Epiphanie am 6. Januar behielt seine frühere Bedeutung; im Okzident nahm man es später ebenfalls an und dachte es nicht als Geburtsfest, sondern als Fest der Erscheinung des Herrn, als Manifestation desselben vor den Heiden, besonders als Fest der Magier, die man als Könige, und zwar nach der Anzahl ihrer Gaben als die drei Könige bezeichnete, als Feier der Taufe durch Johannes und des ersten uns bezeugten Wunders Christi[2]. An diesem Festtage ward meistens das bewegliche Osterfest angekündigt. Letzterem ging nach alter Sitte das Osterfasten (die spätere Quadragesima) voraus, das in den einzelnen Kirchen von verschiedener Dauer war, indem einige nur ein dreiwöchiges Fasten hielten, andere aber sechs, wieder andere sieben Wochen fasteten; da bei den Orientalen die Samstage ebenso wie die Sonntage wegfielen, brauchten sie längere Zeit als die Römer, die auch am Samstage fasteten, um die 40 Tage (bzw. 36 als den zehnten Teil des Jahres) zu erhalten. Man unterließ in dieser Fastenzeit lärmende Lustbarkeiten, Hochzeitsfeierlichkeiten, selbst Heiligenfeste, enthielt sich vom Genusse von Wein und Fleisch, besuchte fleißiger die Kirchen und hörte die Predigten an, wie schon bereits Chrysostomus täglich predigte. Das Fasten war in dieser Zeit sehr strenge, die Mahlzeit nahm man zu später Stunde. Die Xerophagien waren in Syrien und Kleinasien allgemein beobachtet. Die Mönche und Geistlichen des Okzidents begannen meist mit dem Montag nach Quinquagesima das Fasten, die Laien erst zwei Tage später (mit dem Aschermittwoch); die vorhergehende Zeit ward gleichsam als Vorbereitung für die bevorstehenden Entbehrungen oft mit ausschweifender Fröhlichkeit (Karneval) begangen[3]. Am strengsten wurde die heilige oder große (Kar-) Woche gefeiert, die mit dem Palmsonntag ihren Anfang nahm. In ihr galten als besonders heilig der Gründonnerstag, an dem man das Gedächtnis der Ein-

---

[1] Nach der von Johannes Chrysostomus am 25. Dez. 386 in Antiochien gehaltenen Rede (Opp. II 355) war Weihnachten dort seit noch nicht zehn Jahren bekannt. Reden auf den Vorabend vor Weihnachten von Synesius (Hom. 2, bei Migne, Patr. gr. 66, 1564), auf Weihnachten von Gregor von Nazianz, Ephräm, Chrysostomus, Proklus, Leo d. Gr., Augustin, Cäsarius von Arles, Maximus von Turin; auf Circumcisio (Morcelli, Kalendar. Constantinop. II 5) von Proklus, Andreas von Kreta, Augustin, Fulgentius, Cäsarius von Arles, Maximus von Turin. Lübeck, Die Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel, in Hist. Jahrbuch 1907, 109 ff. Kneller, Die Begleitfeste der Weihnacht, in Stimmen aus Maria-Laach LXVII (1904) 538 ff. Erbes, Das syrische Martyrologium und der Weihnachtsfestkreis, in Zeitschr. für Kirchengesch. 1904, 320 ff; 1905, 1 ff.

[2] Das Fest der Epiphanie betrachteten die Donatisten als orientalische Neuerung (August., Serm. 202, n. 2); um 360 wurde es in Gallien gefeiert (Ammian. Marcell., Rer. gest. l. 21, c. 2); Maximus von Turin (Serm. 6 7) zählt seine dreifache Bedeutung auf. Reden von Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Severianus von Gabala, Leo d. Gr., Petrus Chrysologus, Augustin, Cäsarius von Arles, Maximus von Turin.

[3] Über das Quadragesimalfasten vgl. Socr. a. a. O. 5, 20 22; Sozom. a. a. O. 7, 18 19; Chrysost., Adv. Iud. hom. 3, n. 4; De statuis hom. 3, n. 4 5; hom. 4, n. 6; hom. 6, n. 3 (Migne, Patr. gr. 48, 867 f; 49, 53 68 85); Conc. Laod. can. 50—52; Ambros., De Elia et ieiunio c. 10, n. 34; Hieron., Ep. ad Fabiol.; August., Serm. 69 de temp.; Serm. 205—211; Cassian., Collat. 21, 24 f; Leo M., Serm. 39—51; Epiph., Haer. 70, n. 12; 75, n. 3.

setzung des Abendmahls und der Fußwaschung beging und in einigen afrikanischen Kirchen erst nach der Mahlzeit die Eucharistie genoß, was aber vielfach mißbilligt wurde; sodann der Karfreitag, der Tag der Erinnerung an den Tod des Erlösers, im Okzident vorzüglich als Trauertag ohne eigentliche Liturgie gefeiert; dann der Karsamstag (großer Sabbat), an dem der Nachtgottesdienst der Ostervigil mit glänzender Beleuchtung gefeiert wurde, da viele in dieser Nacht die Wiederkehr des Heilandes erwarteten. In der Ostervigil fand die feierliche Aufnahme (initiatio) in die Kirche statt. Das Fasten sollte nach der strengen Regel erst mit dem beginnenden Auferstehungstage beendigt werden, der als hoher Freudentag galt[1]. Nach diesem Tage richtete sich die ganze Vorbereitungszeit, da er ein bewegliches Fest war, dessen Berechnung auch jetzt noch manche Schwierigkeiten darbot[2]. Die Woche bis zum Weißen Sonntag[3], an dem die in der Nacht des Karsamstag Getauften zum letztenmal ihre weißen Taufkleider trugen, ward feierlich begangen, wie überhaupt die 50 Tage bis Pfingsten. In dieser Zeit beging man das Fest der Himmelfahrt Christi; am Samstag vor Pfingsten war festliche Vigil, das Pfingstfest selbst wiederum ein Fest der Freude[4]. Acht Tage nach dem Pfingstfeste beging die griechische

---

[1] Über die heilige Woche (hebdomas magna) vgl. Chrysost., In Gen. hom. 30, n. 1 (Migne, Patr. gr. 53, 273). Auf Palmsonntag (*ἑορτὴ τῶν βαΐων*) Reden von Cyrill von Alexandrien (Homil. diversae n. 12), Andreas von Kreta, Eulogius von Alexandrien; auf Gründonnerstag (*ἡ μεγάλη πέμπτη*) und Karfreitag (*παρασκευή, ἡμέρα τοῦ σταυροῦ, σωτηρία*) von Proklus (Or. 10 11), Augustin, Leo d. Gr. u. a. Der Name Karfreitag wird abgeleitet bald von carus, bald von carena (Fasten), bald vom deutschen Kar, bald von karo, garo (paratum). Über die Vigilien und die Beleuchtung am Karsamstag (sabbatum sanctum vel magnum) vgl. Hieron., In Matth. 25, 6; August., Serm. 219—223 de temp.; Euseb., Vita Const. 4, 22. Über Ostern („Urstan" im Deutschen) vgl. Chrysost., Hom. de resurr. (Opp. II 437 f). Reden von Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Augustin, Leo d. Gr., Maximus von Turin, Petrus Chrysologus, Proklus u. a.

[2] Nach dem Konzil von Nicäa gab es noch verschiedene Berechnungen des Ostertages. Rom und Alexandrien differierten wegen des Zyklus (dort der von 84, hier der von 19 Jahren); so in den Jahren 326, 333, 340, 343. Das Konzil von Sardika brachte eine Vereinbarung für die nächsten 50 Jahren zu stande. Theophilus von Alexandrien verfertigte 387 auf Wunsch des Kaisers Theodosius I. eine Ostertafel, die Cyrill abkürzte, der auch für 95 Jahre (436—531) den Ostertag bestimmte. Leo d. Gr. beschäftigte sich 455 mit Ordnung des Ostertages (Ep. 137 138 142. Prosp., Chron. a. 455), gab zeitweise den Orientalen nach, suchte aber für die Zukunft durch einen gelehrten Mann vorzusorgen. Sein Archidiakon Hilarus wandte sich an den Aquitanier Viktorius, der 457 neue Ostertafeln entwarf (Hilar., Ep. 2 3, ed. Thiel S. 130 f). Hier kam man den Alexandrinern näher, was nachher Dionysius Exiguus noch weiter ausführte. Rom und Italien nahmen seine Verbesserung mit dem Zyklus von 95 Jahren an, in Gallien blieb der Kanon des Viktorius, bei den Briten der vierundachtzigjährige Zyklus mit einer Verbesserung durch Sulpicius Severus. Vgl. Hefele, Konziliengesch. I² 326 ff; De Rossi, Inscript. urbis Romae I LXXXVI; Piper, Karls d. Gr. Kalendar und Ostertafel, Berlin 1858. Bedeutende Ergänzungen der früher bekannten Data liefert B. Krusch, Zur christl.-mittelalterl. Chronologie, Leipzig 1880. Schmid, Die Osterfestfrage auf dem ersten allgem. Konzil von Nicäa, Wien 1905.

[3] Über *ἡ καινὴ κυριακή* vgl. Greg. Naz., Or. 44; August., Serm. 259 260.

[4] Über Christi Himmelfahrt (*ἀνάληψις, ἡ ἐπισωζομένη*) und Pfingsten vgl. die Reden von Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Proklus, Gregor von Nyssa, Nilus (Phot., Biblioth. cod. 276), Augustin, Leo d. Gr., Maximus von Turin.

Kirche ein Fest aller Heiligen und Märtyrer[1]. In der ganzen Pfingstzeit wie an jedem Sonntage ward nur stehend gebetet[2].

In Jerusalem wurden im 4. Jahrhundert als besondere Lokalfeste einzelne Tage begangen zur Erinnerung an das Leben des Herrn, wie z. B. die Darstellung Christi im Tempel, die erst später in andern Kirchen ebenfalls Eingang fanden[3].

3. Außer den Tagen, die zur Erinnerung an die Heilstatsachen des Neuen Bundes festlich in der Kirche begangen wurden, feierten die einzelnen Gemeinden die Gedächtnistage (dies natalis) ihrer Blutzeugen (oben S. 339 f). Einzelne Feste dieser Art, besonders Apostelfeste, finden sich bereits im 4. Jahrhundert in mehreren Kirchen vor. Im Orient wurden vielfach in den Tagen nach Weihnachten, zwischen dem 26. Dezember und dem 1. Januar, die Feste der hll. Stephanus, Jakobus, Johannes, Petrus und Paulus gefeiert. In Rom und im ganzen Abendlande fiel der Gedächtnistag der beiden Apostelfürsten auf den 29. Juni, und auch in Konstantinopel nahm man diesen Tag an. Außerdem hatte die römische Kirche am 22. Februar das Fest der Stuhlfeier Petri (Natale Petri de cathedra). Die Festtage der übrigen Apostel sind ursprünglich mehr lokaler Natur gewesen; sie wurden in den Kirchen begangen, wo ihre sterblichen Überreste ruhten, oder in andern Gemeinden eingeführt als Erinnerungstag an die Einweihung von Kirchen, die ihren Namen trugen.

Die Märtyrerfeste hatten ebenfalls lokalen Charakter, indem jede Gemeinde ihre Blutzeugen feierte, hauptsächlich in den Kirchen, die über deren Grabstätten errichtet wurden. Mit der Verbreitung der Märtyrerverehrung und besonders der Entwicklung des Gebrauches, in die Altäre Reliquien (in der Regel Gegenstände, die mit dem Märtyrergrabe in Berührung gebracht worden waren) einzuschließen, breiteten sich die Märtyrerfeste mehr aus, so daß berühmte Blutzeugen auch außerhalb der Kirche, wo ihr Grab sich befand, ihre Feiertage hatten.

Die Verehrung und Anrufung der Heiligen, besonders der Märtyrer, ward fortwährend in der Kirche gepflegt, von den Kirchenlehrern empfohlen und gegen die Vorwürfe der Heiden, der Manichäer und anderer Häretiker verteidigt[4]. Man pries

---

[1] Auf die κυριακὴ τῶν ἁγίων μαρτυρησάντων vgl. die Reden von Chrysostomus und Ephräm. Der Okzident hatte am 1. Mai festum initii praedicationis Domini.

[2] Vgl. Conc. Nicaen. can. 20.

[3] Baumstark, Rom oder Jerusalem? Eine Revision der Frage nach der Herkunft des Lichtmeßfestes, in Theologie und Glaube 1909, 89 ff.

[4] Ambros., De vid. c. 9. Greg. Naz., Or. 24, S. 437 f. Prudent., Peristeph. 1, v. 16 f; 9, v. 97. Greg. Nyss., Or. in S. Theodor. (Migne, Patr. gr. 46, 736 f), sowie die Reden von Chrysostomus und Augustinus. Ausführlich spricht letzterer darüber C. Faust. 20, 21; De civ. Dei 22, 8: Sancti sunt honorandi et invocandi, sed latreia et sacrificium soli Deo debetur. Vgl. ebd. 22, 10; 8, 27. Basil., C. Eunom. l. 5 (Migne a. a. O. 29, 729); Theodoret., Graec. affectionum curatio l. 8 (ebd. 83, 1012 1032 f). Der Umstand, daß Züge, aus heidnischen Überlieferungen stammend, später in Legenden auf Heilige übertragen wurden, beweist nicht, daß die Verehrung der Heiligen aus dem Heidentum stamme. Der Heiligenkult hat rein christliche Wurzeln. Vgl. Delehaye, Les légendes hagiographiques, Bruxelles 1905.

ihre Tugenden und stellte sie als Muster zur Nachahmung auf, rief sie als Fürsprecher bei Gott an und errichtete ihnen eigene Basiliken und Kapellen (Martyrien)[1]. Wie die Märtyrer, so erhielten auch die Engel[2] und Propheten eigene Kirchen (Michaelion[3], Propheteion[4]). Die irdischen Überreste der Heiligen wurden besonders verehrt, zumal wegen der durch sie gewirkten Wunder, von denen Augustin, Isidor von Pelusium u. a. berichten[5]. Man ehrte sie durch Votivgeschenke, Weihegaben (Anathemata[6]), hängte oft silberne und goldene Figuren in den Kirchen der Heiligen auf, deren Fürbitte man die Heilung zuschrieb. Viele Gläubigen, auch Kaiser, suchten sich Reliquien zu verschaffen[7], manchmal durch weite Reisen, wie Gaudentius, Bischof von Brescia († um 410), der zu diesem Zwecke nach Kappadokien reiste[8], manche auch mit List oder Gewalt oder selbst um Geld. Bisweilen wurden falsche Reliquien vorgebracht[9] und von manchen Mönchen mit solchen Handel getrieben, weshalb das Kaufen und Verkaufen derselben verboten ward[10]. Sehr verbreitet waren als Reliquien kleine Teilchen vom Kreuze Christi, das in Jerusalem im 4. Jahrhundert aufbewahrt wurde und die größte Verehrung genoß[11]. Partikeln desselben wurden nach allen Seiten hin verbreitet und, von den Gläubigen in Gold gefaßt, als Schutzwehr gegen Gefahren am Halse getragen[12].

---

[1] Ambros., Ep. 22 ad Marc., n. 13: Succedant victimae triumphales in locum, ubi Christi hostia est. Sed ille super altare, qui pro omnibus passus est, isti sub altari, qui illius redempti sunt passione.

[2] Über den Engelkult vgl. Euseb., Praep. evang. 7, 15. August., C. Faust. 20, 21; Collatio cum Maxim. Arian. episc. n. 14. Über das Conc. Laod. can. 35 gegen den superstitiösen Engelkult der Angeliker s. Theodoret., In Coloss. 2, 18: Epiph., Haer. 60; Hefele a. a. O. I 768 ff. [3] Sozom., Hist. eccles. 2, 2 3.

[4] Über Propheteia, Apostoleia vgl. Euseb., Vita Const. 3, 48. Vgl. auch Basil., In Ps. 111, n. 1; Optat., De schism. Donat. 2, 4; Socrat., Hist. eccles. 4, 18; Sozom. a. a. O. 3, 14; 8, 19.

[5] Wie Ambrosius (Ep. 22, n. 1 2), so erzählt Augustinus als Augenzeuge, wie viele Wunder 386 bei Entdeckung der Leiber der hll. Gervasius und Protasius durch Ambrosius in Mailand (Conf. 9, 7 16; De civ. Dei 22, 8, 2; Serm. 286) und nachher durch die Reliquien des hl. Stephan in Afrika (De civ. Dei 22, 8, n. 11 f) geschahen. Vgl. auch Hilar., C. Const. c. 8.

[6] Die ἀναθήματα erwähnt schon Euseb., Vita Const. 3, 38 40 43.

[7] Konstantinopel rühmte sich seit Konstantius der Reliquien von Andreas, Lukas, Timotheus, seit Theodosius I. der Überreste der Märtyrer Terentius und Afrikanus, seit Arkadius der des Propheten Samuel (Theodor. Lect., Hist. eccles. 2, 61—63, bei Migne, Patr. gr. 86, 212 f).

[8] Gaudent. Brix., Tract. 17 de dedic. basil. (Serm., ed. Gallandi, Petav. 1720). [9] Cassian., Collat. 6, n. 1. August., De op. monach. c. 26.

[10] Cod. Theod. IX, 16, 1 2; 17, 1 (a. 386).

[11] Nach der Legende soll Helena, Konstantins Mutter, das Kreuz aufgefunden haben. Von dem Vorhandensein des Kreuzes Christi in Jerusalem redet Cyrillus von Jerusalem nicht bloß in dem vielfach verdächtigten Briefe an Konstantius vom Jahre 351 (Sozom. a. a. O. 2, 1), sondern auch in den unzweifelhaft ihm zugehörigen Katechesen (13, 4: 10, 19; 4, 10) ganz deutlich, und die übrigen Zeugen, wie die Peregrinatio Aetheriae, Ambrosius (De obitu Theodos.), Paulinus von Nola (Ep. 31, al. 11), Chrysostomus (In Io. hom. 85, al. 84, n. 1), Rufinus (Hist. eccles. 1, 7 8), Sulpicius Severus (Chron. 2, 34, S. 88, ed. Vindob.), Theodoret (Hist. eccles. 1, 17, al. 18), Sokrates (a. a. O. 1, 17), Theophanes (Chronogr. S. 37 f), Leo d. Gr. (Ep. 139, c. 2) stimmen in der Hauptsache überein. Turmel, Invention de la sainte Croix, in Revue du Clergé français L (1907) 525 ff.

[12] Cyrill. Hier., Catech. 10, n. 19, ed. Maur. S. 146. Paulin. Nol., Ep. 31, al. 11.

Einen großen Aufschwung nahm vom 4. Jahrhundert an die Verehrung der Gottesmutter Maria, zunächst durch die Verbreitung der Heiligenverehrung überhaupt, dann weil ihr im Glauben der alten Kirche schon die ihr gebührende Stellung in der Erlösung zugeschrieben wurde und weil sie Vorbild und Patronin der gottgeweihten Jungfrauen war. Je mehr dann im 5. Jahrhundert ihr inniges Verhältnis zu dem Gottmenschen, ihre Stellung in dem Erlösungswerke, ihre Bedeutung als zweite Eva gegenüber den Häresien, welche ihre Ehre und Würde beeinträchtigten, hervortrat, desto mehr begründeten die Kirchenväter ihre Verehrung und Anrufung [1].

Die Feier der Märtyrerfeste brachte es mit sich, daß in den einzelnen größeren Kirchen Verzeichnisse der Tage geführt wurden, auf welche die Natalitien der Blutzeugen fielen. Die ältesten dieser Martyrologien, welche wir kennen, reichen in das 4. Jahrhundert hinauf. In dieser Zeit bestanden drei Märtyrerverzeichnisse: ein römisches, ein afrikanisches und ein orientalisches, die später in dem sog. Martyrologium Hieronymianum vereinigt wurden. Für Rom haben wir außerdem ein Kalendarium der hauptsächlichsten Märtyrerfeste im Chronographen des Philokalus aus der Mitte des 4. Jahrhunderts [2].

16. Die kirchliche Disziplin im 4. Jahrhundert. Die Ehe; das Bußwesen.

Quellen. — Kanones der Synoden des 4. Jahrhunderts, bei Hefele, Konziliengesch. Bd. I u. II. Greg. Naz., Orat. 2, n. 9 61; Or. 26, n. 2 f; Or. 39, n. 17 f. Chrysost., De sacerdotio 2, 3 4. Greg. Nyss., Epist. canon. Basil. Caes., Sermo 8 de poenitentia; Epist. 46 ad virg. lapsam; Epist. canon. 188 199 217. Pacian. Barc., Epist. 3 ad Sympronianum; Paraenesis ad poenitentiam. Ambros., De poenitentia libri 2. August., Enchiridion c. 64—66 82 f. Einzelnes in den Apostolischen Konstitutionen, den Apostolischen Kanones und den damit zusammenhängenden Schriften (s. oben S. 345). Canons of Athanasius of Alexandria, ed. by Riedel and Crum. London 1905.

---

[1] Marias Stellung zur Erlösung schildern August., C. Iul. 1, 3; De nat. et gr. c. 36; Op. imperf. 4, n. 122. Cyrill. Hier., Catech. 12, n. 15 29. Zeno Veron., Tractatus de fide, spe et caritate l. 1, n. 9. Epiph., Haer. 78, n. 18. Chrysost., Hom. de mutat. nomin. n. 3; Hom. in Pascha; In Ps. 44, n. 7. Ephraem., Opp. gr. III 528 532. Vom Alten Testament werden auf sie bezogen die Stellen Gn 3, 15 (Iren., Adv. haer. 3, 23, 7; 4, 40, 3), Is 7, 14 (Iren. a. a. O. 3, 21; 4, 24, 11; 5, 21, 1. Tertull., Adv. Marc. 3, 13. Basil., In Is. c. 7, n. 201. Cyrill. Alex., Or. 21, bei Migne, Patr. gr. 77, 1037), Ez 44, 1 ff (Ambros. et alii ad Siric. P. [389], bei Coustant, Epist. Rom. Pont. 671 in Siric. ep. 8). Nach Greg. Naz., Poëm. l. 1, sect. 2, v. 694 f (bei Migne, Patr. gr. 37, 575), ist sie nicht bloß über die Menschen, sondern über alle himmlischen Mächte erhaben. Vgl. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, Stuttgart 1886.

[2] Martyrologium Hieronymianum edd. De Rossi et Duchesne (Acta SS. Boll., Novembr. II), Brux. 1894. Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert, Göttingen 1900. Urbain, Ein Martyrologium der christl. Gemeinde zu Rom am Anfang des 5. Jahrhunderts, in Texte und Untersuchungen, N. F. VI, 3, Leipzig 1901. S. oben S. 340 A. 1. Die Depositio martyrum des römischen Chronographen z. B. bei Ruinart, Acta sincera mart., Ratisb. 1859, 631 f; ebd. 632 f das afrikanische Märtyrerverzeichnis. Über die späteren „historischen Martyrologien" (von Beda und seinen Nachahmern) vgl. Quentin, Les martyrologes historiques du moyen-âge, Paris 1908.

Literatur. — Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts. Tübingen 1888. Kellner, Buß- und Strafverfahren gegen Kleriker in den sechs ersten Jahrhunderten. Trier 1863. Frank, Die Bußdisziplin der Kirche. Mainz 1867. Steitz, Das römische Bußsakrament nach seinem biblischen Grunde und seiner geschichtlichen Entwicklung. Frankfurt 1854. Funk, Zur altchristl. Bußdisziplin, in Kirchengeschichtl. Abhandlungen I 155 ff; Die Bußstationen im christl. Altertum, ebd. 182 ff. Koch, Die Büßerentlassung in der alten abendländischen Kirche, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1900, 481 ff. Turmel, St Jean Chrysostome et la confession, in Revue du Clergé français XLIX (1907) 294 ff. S. auch die Literatur oben S. 252 und 345 f.

1. Die Synoden des 4. und der folgenden Jahrhunderte stellen in ihren Kanones nicht bloß Bestimmungen auf für den Klerus und die kirchliche Verwaltung, sondern auch für die Gläubigen. Unter Berücksichtigung der Verhältnisse, in denen sich die vielfach eben erst bekehrten und noch unter Heiden lebenden Christen befanden, waren die Vorsteher der Kirche bestrebt, eine strenge christliche Zucht zu wahren, und erließen zu diesem Zwecke über einzelne Punkte der christlichen Sitte genaue Gesetze, deren Befolgung den Gläubigen eingeschärft wurde. Diese Bestimmungen bezogen sich besonders auf das eheliche Leben und auf die kirchliche Bußdisziplin.

Wie früher, so wurde auch jetzt die Ehe mit dem Segen der Kirche und besondern Feierlichkeiten geschlossen[1]. Bei den Orientalen ging regelmäßig ein Verlöbnis voraus, das auch kirchlich eingesegnet ward; bei der Trauung wurden den Brautleuten Kränze oder Kronen aufgesetzt, die nachher mit entsprechenden Riten wieder abgenommen wurden. Der Wechsel der Ringe und das Umwinden der verschlungenen Hände beider Teile mit einer weißen und roten Binde zeigten die Verpflichtung zur Treue und zur unauflöslichen Verbindung an.

Bei den Okzidentalen, die jetzt die altrömischen Bräuche ohne Bedenken gelten lassen konnten, bestanden ebenfalls verschiedene Hochzeitsfeierlichkeiten; auch hier feierte man die Vermählung meistens unter der heiligen Messe mit Oblationen und Kommunion der Brautleute. Zu Ehren des kirchlichen Segens sollten dieselben in der ersten Nacht sich noch der fleischlichen Vermischung enthalten[2]. Die zweite und noch mehr jede folgende Ehe blieb mißbilligt, wenn auch als gültig anerkannt; im Orient legte man den zweimal Vermählten eine kanonische Buße auf, stets blieben sie ausgeschlossen vom geistlichen Stand und vom kirchlichen Almosen; die zweite Ehe erhielt weder den Segen noch die Bekränzung, die dritte Ehe zog im Orient eine lange Buße nach sich[3]. Während man im Orient bezüglich der Unauflöslichkeit des Ehebandes im Falle des Ehebruchs infolge der kaiserlichen Gesetze und der verschiedenen Auslegung von Schriftstellen (Mt 5, 32; 19, 9) schwankte und die Ehe deshalb oft auflöste, hielt man im

---

[1] Siric., Ep. 1 ad Him. n. 4. Basil., In Hexaëm. hom. 7, n. 5 (Migne, Patr. gr. 29, 160). Ambros., Ep. 19. Über die Ehegnade vgl. Ambros., De Abrah. 1, 7; Innoc. I., Ep. 9 ad Prob.

[2] Die Brautführer (*παράνυμφοι*) fanden sich im Okzident wie im Orient. Vgl. Statuta Eccles. Afric. (Conc. Carth. IV.) c. 101 (Ballerini, Opp. Leon. III 668), wo auch die Vorschrift, die Neuvermählten sollen eadem nocte pro reverentia benedictionis in der Virginität verbleiben.

[3] Über Bi-, Tri- und Tetragamie vgl. Ambros., De vid. c. 11; August., De bono vid. c. 12; Basil., Ep. ad Amphilochium c. 4 und c. 50; Greg. Naz., Or. 37, n. 8, ed. Maur. S. 650; Can. apost. 17—19; Conc. Neocaes. can. 7 8.

Abendlande streng daran fest, daß die rechtsbeständige und vollzogene Ehe nur durch den Tod, nicht aber durch den Ehebruch eine Auflösung erleiden könne[1]. Als Hindernisse der Ehe stellte nach und nach die Kirche fest: 1) die Blutsverwandtschaft, welche zur Zeit Gregors d. Gr. die Ehe bis zum siebten Grade römischer Berechnung ungültig machte[2], 2) die Schwägerschaft, mochte sie aus der Ehe oder aus einer unerlaubten Verbindung entspringen[3], 3) die geistliche Verwandtschaft[4], 4) Adoption[5], 5) die Religionsverschiedenheit oder das Eingehen von Ehen zwischen Katholiken einerseits und Ungläubigen oder Häretikern anderseits[6], 6) die gewaltsame Entführung weiblicher Personen behufs einer abzuschließenden Ehe[7], 7) das Ordensgelübde[8]. Das bestehende Eheband und der Mangel freier Einwilligung hatten ohnehin eine ehevernichtende Wirkung.

2. Die kirchliche Bußdisziplin des 4. Jahrhunderts ist im wesentlichen die gleiche, wie wir sie in der vorkonstantinischen Zeit vorgefunden haben. Die öffentliche Buße wurde im Orient wie im Abendland weiter ausgeübt, wie sie sich bis in den Anfang des 4. Jahrhunderts entwickelt hatte (oben S. 347 f). Doch konnte jetzt auch die dritte Art der Kapitalsünder, die des Mordes Schuldigen, zur Rekonziliation zugelassen werden[9]. Die Väter vertraten die Macht der Kirche, alle, auch die schwersten Sünden nachzulassen, sowie die Pflicht der Gläubigen, im einzelnen ihre Kapitalsünden (peccata ad mortem) dem Priester zu bekennen. Dem Bußwesen stand der Bischof vor; in den Kirchen des Orients und in besonderer Form auch in Rom finden wir den Bußpriester, der besonders bei geheimen Sünden zuerst das geheime Sündenbekenntnis entgegennahm, dann jedem Sünder seine Buße, wie gegebenenfalls auch die öffentliche Beichte, auferlegte, die Bußübungen überwachte und so einen ausgedehnten Wirkungskreis hatte. Dieser Bußpriester ward um 396 für Kon=

---

[1] Can. apost. 48. Innoc. I., Ep. 6 ad Exsuper. c. 6. Hieron., Ep. 30 ad Ocean. Einige gallische Synoden (Arles 314; Vannes 465, can. 2; Agde 506, can. 25; Nantes 658, can. 12) zeigen hierin einiges Schwanken; ganz präzis sprachen sich die Afrikaner aus (Conc. Carth. XI. [407], can. 8). August., De adult. coniug. 1, 9; De bono coniug. c. 5. Cigoi, Die Unauflösbarkeit der christl. Ehe und die Ehescheidung nach Schrift und Tradition, Paderborn 1895. Geffken, Zur Geschichte der Ehescheidung vor Gratian, Leipzig 1895.

[2] Über Konsanguinität vgl. August., De civ. Dei 15, 16. Spätere Synoden: Conc. Epaon. 517, can. 30. Avern. 535, can. 11. Aurel. III. (583), can. 10. Tolet. II. (531), can. 5. Matisc. 585, can. 18.

[3] Über Affinität vgl. Conc. Illib. can. 61. Neocaes. can. 2. Roman. 402, can. 9 11.

[4] Über geistliche Verwandtschaft vgl. C. Marius Victorin., Comm. in ep. ad Galat. (Mai, Nova Coll. III II 37). Conc. Neocaes. can. 2. Cod. Iust. V. 4 de nupt. l. 26. Die öffentliche Ehrbarkeit ist angedeutet Siric., Ep. ad Him. c. 4 6, ed. Coustant, Epist. Rom. Pont. 534.

[5] L. 4, § 2, Dig. XXXVIII, 10.

[6] Ambros., De Abrah. 1, 7. Conc. Laod. can. 10 31. Chalced. can. 14.

[7] Die Exkommunikation für den Raptor setzt fest Conc. Chalced. can. 27. Cod. Theod. IX, 1, 1; 24, 1. Vgl. c. 49, C. XXVII, q. 2; c. 2, C. XXXVI, q. 1.

[8] Über das Votum vgl. Chrysost., Paraen. ad Theod. Mops. (Migne, Patr. gr. 47, 277 f); Conc. Chalced. can. 16; Carth. 418, can. 18.

[9] Conc. Ancyr. can. 22 (die Rekonziliation erfolgt erst auf dem Totenbette). Basil., Can. poen. 56 (öffentliche Buße von 20 Jahren).

stantinopel und dessen kirchlichen Sprengel durch den Patriarchen Nektarius infolge eines durch das Bekenntnis einer vornehmen Frau, die ein Diakon entehrt hatte, verursachten Ärgernisses abgeschafft, und damit kam nach und nach die bisher übliche öffentliche Buße für die meisten Fälle außer Gebrauch; jeder konnte sich einen Priester zur Ablegung seiner geheimen Beichte wählen und die von ihm auferlegten Bußübungen ohne weitere Beaufsichtigung mehr oder weniger gewissenhaft verrichten. Für öffentliche schwere Vergehen wurde jedoch die kirchliche Disziplin auch hier weiter gehandhabt. In Rom hatten die Priester der Titelkirchen ebenfalls die Leitung der Büßenden in der Hand; auch an andern Kirchen Roms wurden Bußpriester angestellt; in den übrigen Teilen des Abendlandes behielt der Bischof wesentlich die Leitung der Buße bei [1]. Überhaupt war man im Abendland strenger und hielt mehr an den alten Regeln fest als im Orient, wo nach dem 4. Jahrhundert viel größere Milde eintrat [2]. Hier bestanden im 4. Jahrhundert die alten drei Grade der Buße fort (oben S. 347 f), und es kam hier ein vierter, der der Weinenden, hinzu; so bildeten sich die vier Stufen der Weinenden *(προσκλαίοντες)*, der Hörenden *(ἀκροώμενοι)*, der Liegenden *(ὑποπίπτοντες)*, der Mitstehenden *(συνεστῶτες)* [3]. Im Abendlande waren diese Bußstationen unbekannt. Die Rekonziliation fand in Rom und in andern Gegenden des Abendlandes regelmäßig am Gründonnerstage statt [4]. Der Bischof hatte das Recht, die Bußzeit zu bestimmen, zu verlängern oder abzukürzen. Gewöhnlich richtete man sich hierbei nach den Kanones der Konzilien sowie den kanonischen Briefen und Instruktionen hervorragender Bischöfe, im Orient namentlich des Basilius, Gregor von Nyssa, Amphilochius von Ikonium, sowie der Alexandriner Petrus I., Athanasius, Timotheus, Theophilus, Cyrillus [5]. Auch Vornehme, selbst Kaiser (wie Theodosius I.) [6], unterwarfen sich der Buße. Was die Kleriker betrifft, so bestimmte der 25. unter den canones apostolorum, daß die Bischöfe, Priester und Diakonen, die sich eines schweren Vergehens schuldig machten, nicht der öffentlichen Buße zu unterwerfen seien, da sie schon durch Amtsentsetzung gestraft würden und dieselbe Sünde nicht zweimal zu strafen sei (Nah 1, 9). Solche Kleriker wurden in den Laienstand zurück-

---

[1] Über den Bußpriester vgl. Frank, Bußdisziplin 142 ff 650 ff; Batiffol, Les prêtres pénitenciers romains au 5e siècle, in Compte-rendu du 3e Congrès scient. des cathol., Bruxelles 1895, Sciences religieuses 277—290; Ders., in Étude d'hist. et de théol. positives [4], Paris 1906, 145 ff.

[2] Daß Chrysostomus die öftere Wiederholung der Buße gestattete, brachte ihm den Vorwurf, *ὅτι ἄδειαν παρέχει τοῖς ἁμαρτάνουσι* (vgl. Phot., Biblioth. cod. 59, S. 19; Socr., Hist. eccles. 6, 21).

[3] Die vier Bußgrade: *πρόσκλαυσις, ἀκρόασις, ὑπόπτωσις, σύστασις* bei Basil., Ep. can. 3, s. Ep. 217 ad Amphiloch. c. 75 (Migne, Patr. gr. 32, 804) — für die drei ersten Stufen je drei, für die letzte zwei Jahre.

[4] Innoc. I., Ep. ad Decent. c. 7.

[5] Die kanonischen Briefe der Väter am besten bei Pitra, Iuris eccles. Graecor. hist. et monum. I 551 f 630 f. Für Verheiratete ward zur Übernahme der Buße die Zustimmung des andern Gatten gefordert (Conc. Arel. II can. 22), da der Gebrauch der Ehe für die Pönitenten verboten war (vgl. Ambros., De poenit. 2, 10; Hieron., In Ioel proph. c. 2).

[6] Theodoret., Hist. eccles. 5, 17 f. Sozom., Hist. eccles. 7, 24. Rufin., Hist. eccles. 11, 18. S. oben S. 443.

versetzt. Ähnliches schreibt die afrikanische Synode vom Jahre 419 vor; Priester und Diakonen sind im Falle eines schweren Vergehens abzusetzen, doch soll ihnen nicht die Hand zur Buße aufgelegt werden[1]. Anderwärts wurde später darüber gestritten, ob die Geistlichen der öffentlichen Buße unterworfen werden sollten; die Päpste Siricius und Leo d. Gr. wollten Kleriker der höheren Weihen nur der Privatbuße unterworfen wissen, während manchmal auch die öffentliche zugelassen ward; regelmäßig wurden sie mit Suspension und Deposition bestraft oder bloß zur Laienkommunion zugelassen oder zuletzt (bei Rückfällen) ganz ausgeschlossen[2].

Die öffentliche Buße ward den Sündern auch jetzt nur einmal verstattet; hartnäckige Verbrecher traf die immerwährende Ausschließung, die als eigentliche Strafe von der zeitweiligen verschieden war[3] und auch bedeutende Nachteile, Ausschluß vom bürgerlichen Verkehr, von Staats- und Militärämtern brachte. Die Bischöfe sollten solche Exkommunikationen nur vorsichtig und in äußerster Not verhängen und die Nachbarkirchen davon benachrichtigen, damit die Verbrecher nicht anderwärts Aufnahme fänden. Keinem wahrhaft reumütigen Sterbenden sollte das Altarssakrament entzogen werden[4]. Nach wiedererlangter Gesundheit sollten die in Todesgefahr Losgesprochenen die Buße fortsetzen oder doch eine Zeitlang im letzten Grade derselben bleiben[5]. Diejenigen, die mit Abbrechung der begonnenen Buße zu der früheren Sünde zurückkehrten, traf immerwährende Ausschließung. Die Mönche gaben das Beispiel des größten Bußeifers, und in den Klöstern büßten auch viele Vornehme ihre Sünden ab.

17. Die christlichen Kultusgebäude und Begräbnisstätten.

Literatur. — Kraus, Geschichte der christl. Kunst I, Freiburg 1896, 257 ff, mit reichen Literaturangaben. Dehio und Bezold, Die kirchliche Baukunst des Abendlandes (mit Atlas). Stuttgart 1884 ff. Kirsch, Die christl. Kultusgebäude im Altertum. Köln 1893. Holtzinger, Die altchristl. und byzant. Baukunst (Handbuch der Architektur. 2. Tl, III. Bd, 1. Hälfte). 2. Aufl. Stuttgart 1899. Witting, Die Anfänge christlicher Architektur (zur Kunstgesch. des Auslandes X). Straßburg 1902. Marucchi, Éléments d'archéol. chrétienne. III. Basiliques et églises de Rome. 2e éd. Paris et Rome 1909. Cloquet, Tracts artistiques. n. V: L'art monumental. Style latin; n. VI: Style byzantin. Lille (o. J.). Rivoira, Le origini dell' architettura lombarda e delle sue principali derivazioni nei paesi d'oltr' Alpi. 2. ed. Milano 1908. Strzygowski, Kleinasien, ein Neuland der Kunstgeschichte. Leipzig 1903. Diehl, Manuel d'art byzantin. Paris 1910. — De Rossi, Roma sotterranea cristiana, bes.

---

[1] Can. 27, bei Hardouin, Conc. I 878.

[2] Siric., Ad Himer. c. 14 (Hardouin, Conc. Coll. max. I 851). Leo M., Ep. 167, q. 2, ed. Ballerini S. 1421. Vgl. Basil., Ep. 217, c. 51 55. — Conc. Araus. I. (441), can. 4 erklärt, Klerikern, welche die Buße verlangen, sei sie nicht zu verweigern. Vgl. Kober, Der Kirchenbann, Tübingen 1857; Die Suspension der Kirchendiener, ebd. 1862.

[3] Nach August., Hom. de poenit. und Syn. Rom. an. 504 (Mansi, Conc. Coll. VIII 298) ward zwischen excommunicatio mortalis (*παντελὴς ἀφορισμός, ἀνάθεμα*) und medicinalis unterschieden.

[4] Die Erteilung des Viatikums (*ἐφόδιον*) an reuige Pönitenten war vorgeschrieben vom Conc. Nicaen. can. 13; vgl. Conc. Laod. can. 2; Can. apost. 52 (al. 51); Leo M., Ep. 159, c. 6.

[5] Conc. Nicaen. can. 13.

Bd III, Buch 3, S. 393 ff. Kraus, Roma sotterranea. 2. Aufl. Freiburg 1879. Schultze, Archäologie der altchristl. Kunst. München 1895. Marucchi, Éléments d'archéologie chrétienne. II. Les catacombes romaines. 2e éd. Paris et Rome 1903. Kaufmann, Ein altchristl. Pompeji in der libyschen Wüste. Mainz 1902. Literatur zum Art. Koimeterien (von Müller) in der Realenzyklopädie für protestant. Theol. X (3. Aufl.) 794 f. Ruland, Geschichte der kirchl. Leichenfeier. Regensburg 1901. Weitere Literatur s. oben S. 8 f, Nr 2; S. 18, Nr 6.

1. Der große Umschwung in der äußeren Lage der Kirche zeigte sich vor aller Augen in den zahlreichen und reich ausgestatteten Kultusgebäuden, die vom Anfange des 4. Jahrhunderts an allenthalben errichtet wurden. Unbeschadet der Einheit im Wesentlichen des Gottesdienstes entwickelte sich eine reiche Vielgestaltigkeit in den Zeremonien, in den Andachten, in den gottesdienstlichen Gerätschaften, in den Gewändern, in den Gebäuden; alles, was irgendwie zur Verschönerung und Verherrlichung der heiligen Orte und Handlungen beitragen konnte, wurde in deren Dienst gezogen und so allmählich, weit mehr, als es im Heidentum je der Fall gewesen, die Religion durch die Kunst geehrt und geschmückt, diese aber durch jene verjüngt, verklärt und vergeistigt. Das Christentum gab der Kunst eine höhere Weihe, während es von ihr äußeren Schmuck und neuen Anlaß erhielt, tiefer in die Herzen der Menschen einzudringen und von allen Seiten her sie mit schöpferischer Kraft zu erneuern.

Vor allem entstanden viele prachtvolle Kirchen durch Konstantin, seine Mutter Helena, durch spätere Kaiser, durch eifrige Bischöfe und die Freigebigkeit der Gläubigen[1]. Die Gotteshäuser hatten meistens die Form der Basiliken. Ihre einfachste Art war ein längliches Viereck; es lief am Ostende in eine halbkreisförmige Nische (apsis, concha) aus, wo sich der bischöfliche Thron, umgeben von den Sitzen der Priester, befand. Die meisten Basiliken waren drei-, einige auch fünfschiffig; bei größeren Anlagen findet sich bisweilen ein Querschiff. Vor dem eigentlichen Kirchengebäude, dem Schiffe, befand sich gewöhnlich, besonders im Abendland, eine Vorhalle (atrium, *πρόναος*, vestibulum, *παράδεισος*): ein mit Säulengängen umgebener, unbedeckter Vorhof mit einem Wasserbehälter (*χάνθαρος*) für das Händewaschen. Im Vorderteil des Innenraumes befand sich der Narther, für die vorgerückteren Büßenden bestimmt, der das Langschiff in der Nähe des Eingangs quer durchschnitt. Aus der Vorhalle trat man durch drei (in der Mitte die großen oder königlichen) Thore in den mittleren Raum, das Schiff (*ναός*), wo sich die Gläubigen aufhielten, nach Geschlechtern und Ständen getrennt. Durch die Schranken (cancelli) war das Schiff von dem Chor (*βῆμα*, sanctuarium) getrennt, in dem sich der Altar und die Plätze der Geistlichen befanden und das öfters auch durch einige Stufen erhöht war. Der Altar, gewöhnlich von Stein, hatte meist die Form einer auf vier Säulen ruhenden Tafel oder eines Tisches, bisweilen auch nur von einer Säule getragen; oft war er auch an den Seiten verschlossen, besonders dann, wenn er ein Märtyrergrab umgab oder über einem solchen er-

---

[1] Euseb., Vita Const. 3, 30 f 48; 4, 58. Sozom. a. a. O. 2, 2. Theodoret. a. a. O. 1, 14 17 (al. 15 16). Der zu große Eifer für prachtvolle Kirchen wurde manchmal getadelt. Chrysost., In Matth. hom. 50 (al. 51), n. 3 (Migne, Patr. gr. 58, 508). Ambros., De off. 2, 28. Hieron., Ep. ad Paulin. de instit. monach.

richtet war; er stand frei am Eingange des Chors oder Presbyteriums, in größeren Kirchen von einem Baldachin überragt, der auf vier Säulen ruhte. An dem Baldachin hingen oft Vorhänge (tetravela) von kostbarem Stoffe, um damit den Altar zu verhüllen. Neben dem Altar befand sich gewöhnlich ein Tisch, auf den die Oblationen gelegt wurden (oblationarium, *πρόθεσις*, Kredenz). In der abendländischen Kirche hatte man schon frühzeitig mehrere Altäre in einem Gotteshause; im Orient aber hielt man daran fest, es solle in einer Kirche nur ein Altar sein und auf einem Altar nur einmal des Tages geopfert werden; doch hatten größere Kirchen Nebenkapellen (*παρεκκλησίαι*), von denen jede ihren Altar hatte[1]. Ferner gehörte zum kirchlichen Mobiliar der Ambon, von dem aus die biblischen Perikopen vorgelesen wurden. Ihr Licht erhielt die Basilika durch die Fenster der Seitenschiffe und der Obermauer des Mittelschiffes, während die Decke meist flach, mit Kassetten geschmückt war. Neben der Apsis lagen die Räume (secretarium, pastophorium), in welchen die für den Gottesdienst notwendigen Gegenstände aufbewahrt wurden.

Außer dem Basilikenbau entwickelte sich besonders im Orient der Zentralbau, mit konzentrischem Grundriß und der Kuppel als Bedachung. Diese Gestalt hatte u. a. die über dem Grabe des Herrn von Konstantin erbaute Kirche, neben der eine andere, größere, in Basilikenform errichtete lag. Auch in Antiochien wurde unter Konstantin eine große Rundkirche errichtet. Dieser Stil wurde in reichster Weise ausgebaut; er bot den christlichen Architekten die Gelegenheit, durch kunstvolle Gliederung des Innenbaues künstlerisch vollendete Denkmäler zu schaffen.

Die innerhalb der Städte gelegenen Gotteshäuser dienten ausschließlich dem Zwecke, die liturgischen Versammlungen abzuhalten. Man versammelte sich darin zur regelmäßigen eucharistischen Feier; dann wurden weitere liturgische Verrichtungen, die Weihe der Kleriker, die Einweihung der Jungfrauen, welche sich zur Ehelosigkeit verpflichteten, die Einsegnung der christlichen Ehe, die Wiederaufnahme der öffentlichen Büßer, ebenfalls dort vorgenommen. Ferner kam die christliche Gemeinde dort zusammen bei der Wahl eines neuen Bischofs, und die Bischöfe selbst versammelten sich meistens in den Kirchen zur Abhaltung der Synoden. Das kirchliche Stundengebet fand ebenfalls hier statt. Andere Gotteshäuser wurden außerhalb der Städte über den Gräbern berühmter Märtyrer errichtet, und zwar in der Art, daß der Altar das Märtyrergrab umschloß oder unmittelbar über dasselbe gestellt werden konnte (Cömeterialkirchen, Märtyrerkirchen). Diese Gotteshäuser waren somit zur Verehrung der glorreichen Blutzeugen bestimmt, deren Fest in denselben begangen wurde. Hier war der Altar zugleich Märtyrergrab, während in jenen innerhalb der Städte gelegenen Kirchen derselbe ursprünglich bloß den Charakter des eucharistischen Tisches hatte. Allein bei der großen Verehrung gegen die Märtyrer wurden bald in die Altäre der Stadtkirchen ebenfalls Reliquien (im Abendland in der Regel nicht Teile von Gebeinen, sondern Reliquien im weiteren Sinne) niedergelegt, so daß auch hier der eucharistische Tisch zugleich zum Märtyrergrabe wurde.

---

[1] Über mehrere Altäre vgl. Ambros., Ep. 33 und ep. ad Marcell. Paulin. Nolan., Carm. natal. 9 in S. Felicem.

Eine zweite Art von kirchlichen Gebäuden waren die Taufkirchen (Baptisterien), in denen die feierliche Taufe stattfand. Bei größeren Gemeinden befanden sich dieselben nicht in einem zum Gotteshaus gehörigen Anbau, sondern bildeten eigene, getrennt gelegene Gebäude. Sie zeigten regelmäßig eine konzentrische Bauanlage, die dem Zwecke am besten entsprach, da in der Mitte das Taufbecken im Boden angelegt werden konnte. Kleinere Anbauten dienten für das Aus- und Ankleiden der Täuflinge und für die Spendung der Firmung.

2. Die Kirchenbauten gaben der christlichen Kunst Raum und Gelegenheit zu ihrer schönsten Entfaltung. Obgleich in einzelnen Kreisen falscher Spiritualismus den Künsten sich abgeneigt erwies [1], so schmückte man doch nicht bloß die Wohnungen, sondern auch die Kirchen mit Gemälden, die teils allegorisch teils auch historisch waren und so für die Ungebildeten belehrend wirken konnten [2]. Man hatte nicht bloß Bilder des Kreuzes [3], sondern auch Abbildungen Christi, der Apostel und anderer Heiligen. Christus ward als Ideal männlicher Schönheit in der siegreichen Kirche gedacht und dargestellt, dann auch wieder symbolisch als Lamm (Jo 1, 36). Im Orient wie im Abendlande wurden besonders prachtvolle Mosaikbilder an dem Gewölbe der Apsis und an dem Triumphbogen angebracht. Die Schilderungen der Herrlichkeit Christi in der Johannesapokalypse lieferten vielfach die Motive für diese großen Kompositionen. Dann finden sich reiche Zyklen von biblischen Szenen des Alten und des Neuen Testamentes sowie Darstellungen von Heiligen. Die liturgischen Bücher wurden mit Miniaturen geziert, auch andere Gegenstände des Kultus erhielten malerischen Schmuck. Sobald die Gefahr des Götzendienstes nicht mehr drohte, erwies man den äußeren Abbildungen des Herrn und der Heiligen, zumal im Orient, alle Ehrfurcht durch Niederknien, Räuchern, Anzünden von Lichtern usw., welche Ehrfurcht aber auf die Urbilder zu beziehen war.

Weit weniger ward, im Orient wenigstens [4], die Bildhauerkunst für die Kirchen benutzt. Doch fanden sich, abgesehen von den oft mit reicher Plastik verzierten Sarkophagen, zahlreiche aus Elfenbein und andern edlen Materien gearbeitete, mit Reliefs verzierte Diptychen, dann Reliquienbehältnisse und kirchliche Gerätschaften mit mehr oder weniger reichen Reliefbildern. Einzelne architektonische Teile der Gotteshäuser wurden mit Skulpturen geschmückt.

Zu den Kirchengeräten gehörten hauptsächlich: der Kelch (ποτήριον, calix), gewöhnlich aus Gold oder Silber (ehemals auch aus Glas) gefertigt. Neben dem eigentlichen Opferkelch gab es noch andere teils für die Austeilung des heiligen Blutes an die Gläubigen, teils für die Entgegennahme des von den Gläubigen geopferten Weines, diese größer und breiter; ähnliche Gefäße hatte man für die Taufe, um darin den Täuflingen Milch und Honig zu reichen. Dazu gehörte ferner die Patene, bei den Griechen δίσκος, eine runde Schüssel, auf die das eucharistische Brot gelegt ward. In Rom wurde das eucharistische Brot zur Austeilung der Kommunion an die Laien in leinenen Säckchen getragen. Die Griechen bedienten sich ferner der heiligen Lanze (eines lanzenförmigen Messers mit einem Kreuz auf der Handhabe), um die zur

---

[1] Über Opposition gegen die Bilder in den Kirchen vgl. Euseb. Caes., Ep. ad Const.

[2] Für die Bilder vgl. August., C. Faust. 22, 73; De cons. Evang. c. 10, n. 16; Greg. Nyss., Or. de S. Theod. c. 2 (Opp. II 2011); Paulin. Nolan., Carm. natal. 9 in S. Felicem, 7 et 10; Ep. 30 (al. 12); Prudent., Peristeph. hymn. 10, v. 10; 11, v. 127.

[3] Über das Kreuz vgl. Chrysost., In Matth. hom. 54, n. 4.

[4] Viele Orientalen hielten geschnitzte und gemeißelte Abbildungen für etwas Heidnisches und wollten nur Gemälde zulassen.

Konsekration notwendigen Stücke aus dem dargebrachten Brote herauszuschneiden, der Fächer (Flabellen), um bei der bischöflichen Messe die Insekten von den heiligen Gaben fernzuhalten [1]. Zum Inzensieren bediente man sich des Rauchfasses (thuribulum) oder der Rauchpfanne (acerra) [2]. Für das konsekrierte eucharistische Brot hatte man ein eigenes Gefäß, Ziborium, Pyxis, öfter in Gestalt eines Turmes; dasselbe ward zur Aufbewahrung des konsekrierten Brotes für die Kommunion der Kranken und die Präsanktifikatenmesse gebraucht.

3. Zärtliche Fürsorge wandte man auch jetzt den Toten zu. Man wusch und reinigte die Leichen; oft wurden sie gesalbt und einbalsamiert, in weißen Kleidern auf die Bahre gelegt, oft auch länger ausgestellt, wie dies besonders bei Bischöfen, Priestern und Fürsten geschah. Man hielt die Totenbestattung bei Tage, und oft waren die nächsten Verwandten festlich gekleidet, während schwarze Trauergewänder vielfach mißbilligt wurden, aber doch zuletzt in Gebrauch kamen. Die Leichname der Gläubigen wurden unter Psalmengesang und Gebeten mit Vortragen von Lichtern, Öl- und Palmzweigen von Fossoren oder Parabolanen, wo sich solche fanden, sonst von andern Christen zu ihrer Ruhestätte geleitet [3]. Die Begräbnisplätze (Cömeterien) lagen, wie bisher, außerhalb der Städte; wo man bisher unterirdische Begräbnisplätze gebraucht hatte, blieben dieselben noch das 4. bis 5. Jahrhundert hindurch in Benutzung. Aber daneben entstanden um die Cömeterialkirchen oberirdische Grabanlagen, wie solche in vielen Gegenden überhaupt allein benutzt wurden. Am Grabe wurden Gebete verrichtet, oft auch Trauer- und Gedächtnisreden gehalten, auch in den Kirchen beim Totengottesdienst, zumal bei hervorragenden Personen. Die Seelenmessen wurden nicht nur bald nach dem Tode, sondern auch am dritten, neunten und dreißigsten Tage gehalten, sowie am Jahrestage des Todes, wobei auch reichliche Almosen gespendet wurden. Die Dauer der Trauerzeit zu bestimmen überließ die Kirche der Sitte und der weltlichen Gesetzgebung. Die Leichenmahlzeiten (Totenagapen) erhielten sich in verschiedenen Gegenden lange fort.

18. Das religiös-sittliche Leben der Christen.

Literatur. — Grupp, Kulturgesch. der römischen Kaiserzeit. II. Band: Anfänge der christl. Kultur. München 1904. Usener, Über Herübernahme von heidnischen Gebräuchen in der alten Kirche (Philosoph. Aufsätze, E. Zeller gewidmet). Leipzig 1887. Seipel, Die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenväter. Theol. Studien der Leo-Ges. XVIII. Wien 1907. Kurth, Les origines de la civilisation moderne. 2 Bde. 4e éd. Paris 1898. Doisy, Histoire de la charité pendant les premiers siècles. Paris 1848. Chastel, Études historiques sur l'influence de la charité durant les premiers siècles chrétiens. Paris 1853. Champagny, La charité chrétienne. Paris 1854. Ratzinger, Gesch. der kirchl. Armenpflege. 2. Aufl. Freiburg 1884. Allard, Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'église jusqu'à la

---

[1] Const. apost. l. 8 bei Pitra, Iuris eccles. Graecorum. hist. et monum. I 400.

[2] Witte, Thuribulum und Navicula in ihrer geschichtl. Entwicklung, in Zeitschr. für christl. Kunst 1910, 101—112 139—151 163—171.

[3] Chrysost., De pat. Iob hom. 1; in Hebr. hom. 4. August., De civ. Dei 1, 13. Euseb., Hist. eccles. 7, 22. Gegen die ägyptische Sitte, geliebte und verehrte Tote nach der Einbalsamierung bei sich im Hause zu behalten, sprach sich der hl. Antonius aus (vgl. Athan., Vita Anton. n. 90; bei Migne, Patr. gr. 26, 969).

fin de la domination romaine en Occident. 3e éd. Paris 1900. Lallemand, Histoire de la charité. I. Ebd. 1902. Troplong, De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains. Tours 1902. Scullard, Early Christian Ethics in the West. From Clement to Ambrose. London 1907.

1. Die äußere Stellung der Kirche seit dem 4. Jahrhundert brachte Faktoren in das religiöse und sittliche Leben der Gläubigen hinein, die vielfach ungünstige Wirkungen zur Folge hatten. In mancher Hinsicht trat seit Konstantin ein Verfall des christlichen Lebens ein. Dazu trugen bei: 1) die mit dem Aufhören der Verfolgung eingetretene Erschlaffung und größere Sorglosigkeit der Christen, die nun weniger gegen Gefahren ihrer Seele wachsam waren[1]; 2) der große Zudrang von Ungläubigen in die Kirche, die oft aus unlauteren Absichten, aus Eigennutz oder Ehrsucht zu ihr übertraten und so eine Klasse von Scheinchristen bildeten[2]; 3) die vielen religiösen Streitigkeiten und Spaltungen unter den Bischöfen und Geistlichen selbst, die von ihnen dem Volke gegebenen Ärgernisse, das Hereinziehen desselben in die Kämpfe über die schwierigsten Glaubensfragen; 4) die Barbareneinfälle und die Verwüstung des römischen Reiches mit einem Gefolge von äußeren Drangsalen, welche selbst manche an der Vorsehung verzweifeln machten. Da wurden durch den Krieg oft alle Leidenschaften entfesselt, Kirchen und Klöster von wilden Horden zerstört, Frauen und Jungfrauen entehrt, Bischöfe und Priester gefangen fortgeführt oder hingeschlachtet. Dazu kamen noch 5) die Nachwirkungen und Reste des heidnischen Aberglaubens, der rohen heidnischen Sitten, verbunden mit oft bloß äußerlicher Frömmigkeit und Aszese, die auch bei den mit Jubel begangenen Kirchenfesten grobe Ausschreitungen nicht ausschloß[3]; 6) der anfangs noch nicht ganz gebrochene Einfluß der heidnischen Gesetzgebung; 7) der Mangel an genügendem Volksunterricht und die teils nicht zureichenden teils schädlichen Einflüsse der meist noch vom heidnischen Geiste beeinflußten höheren Lehranstalten; 8) die mit dem erhöhten zeitlichen

[1] Hieronymus (Vita Malchi c. 1 [Opp. II 41, ed. Vallarsi]) hebt hervor, die Kirche sei nach der Märtyrerzeit potentia quidem et divitiis maior, sed virtutibus minor geworden. Chrysostomus (Hom. de bapt. Chr. n. 1; Sermo 5 de Anna) tadelt nicht nur die Lauheit im Empfange der Kommunion, sondern auch den seltenen Besuch des Gottesdienstes, dem manche kaum ein- oder zweimal des Jahres anwohnten.

[2] Viele eilten von den Kirchen zu den Theatern oder besuchten an christlichen Festen jene, an heidnischen diese (vgl. August., De catech. rud. n. 48). Manche trugen die Evangelien als Schutzmittel am Halse, ohne etwas von ihrem Geiste in sich aufzunehmen (vgl. Chrysost., Ad pop. Ant. hom. 19; Hieron., In Matth. c. 23). In Konstantinopel bestanden die blutigen Kämpfe im Zirkus fort.

[3] Verschiedenen Aberglauben der Orientalen erwähnt Euseb. Alex., Serm. 7 22 (Migne, Patr. gr. 86, 356 452 f). Chrysostomus (In Act. hom. 38, n. 5; bei Migne a. a. O. 60, 275) erwähnt Zauberbücher, dann (In 1 Thess. hom. 3, c. 3, n. 5; bei Migne a. a. O. 62, 412) die bei Krankheiten gebrauchten Inkantationen und Amulette (*περιάμματα*), von denen die christlichen Devotionsmedaillen weit verschieden waren (vgl. De Rossi in Bullett. di arch. crist. 1869, n. 3 f), außerdem auguria, omina, observationes, nativitates, symbola, magias (In 1 Tim. hom. 10, c. 3, n. 3, bei Migne a. a. O. 352), mehrere Arten der Magie. Gegen die heidnische Feier des 1. Januar und 22. Februar (Petri Stuhlfeier) vgl. August., Serm. 15 de Sanct. Gegen die Exzesse bei Kirchenfesten vgl. Hieron., Ep. 30 ad Eustoch; August., Ep. 29 ad Alyp. n. 10; Enarr. in Ps. 59; Paulin. Nolan., Carm. natal. 9 in S. Felicem (Poem. 26, al. 35).

Besitz auch in den Klerus eingedrungenen Laster, besonders Habsucht, Ehrgeiz, Üppigkeit, die Verweltlichung und Verflachung des christlichen Geistes, was insbesondere die Simonie in weiteren Kreisen beförderte, bei Empfang der Weihen und Erlangung von Kirchenämtern, wie bei Ausspendung der Sakramente[1]. Viele Geistliche verließen ihre Stellen, um einträglichere zu erlangen, andere suchten ihr Glück am Hofe zu machen, der gern das Geistliche zu weltlichen Zwecken mißbrauchte; manche übertraten die Kirchengesetze ohne Scheu, hielten junge Frauenspersonen im Hause oder sammelten Reichtümer; oft blieben die Predigten unfruchtbar, weil das Leben der Prediger ihnen widersprach[2]. Wie die Geistlichen, sanken auch die Laien vielfach in Trägheit, Lauheit und Laster[3]; Schwelgerei, Unzucht, Meineid, Wucher, Verachtung und Unterdrückung der Armen, in Städten Luxus und Weichlichkeit, auf dem Lande Roheit und Zügellosigkeit, Mißachtung der Christenpflichten und leichtfertige Hingabe an die Welt nahmen überhand[4]. Wie ehemals die Christen überhaupt von den Heiden, so mußten jetzt die besseren Christen von den schlechteren Verhöhnung und Verfolgung erdulden[5]. Das schlechte Beispiel des Hofes und der Beamten wirkte nachteilig auf das Volk ein; die Laster der siegreichen Barbaren mischten sich mit den Lastern der unterjochten Romanen, und das überwundene Heidentum schien unter den Christen selbst wieder neue Siege zu erringen.

2. Allein so traurig sich auch dieses Bild gestaltet, so darf doch auf der andern Seite nicht das Große und Herrliche dieser Zeit verkannt werden. Das Böse tritt im öffentlichen Leben greller hervor, fällt mehr auf als das Gute, das im stillen wirkt und die Verborgenheit sucht; das Böse schwimmt mehr auf der Oberfläche, das Gute ruht in der Tiefe. Die Kirche hat stets Unkraut neben dem Weizen (Mt 13, 24 ff), und die Lichtseiten treten um so glänzender hervor, je mehr die Schattenseiten erkannt sind. 1) Gerade unsere Zeit leistete Herrliches, da die Kirche größeren Einfluß auf das öffentliche Leben gewann. Die Christen übten nicht nur fortwährend Gastfreundschaft und Wohltätigkeit, sondern es entstanden auch großartige Stiftungen und Anstalten für Kranke, Arme, Waisen, Pilger, um welche die Heiden die Christen

---

[1] Über Simonie bei der Weihe und Spendung anderer Sakramente vgl. Conc. Chalced. can. 2. Vgl. Can. apost. 30; Conc. Sard. can. 2; Basil., Ep. 53 (Migne, Patr. gr. 32, 397. Pitra, Iuris eccles. Graecor. hist. et monum. I 608); Greg. Naz., Or. 43, n. 26, ed. Maur. S. 791; Chrysost., De sacerd. 3, 8; Isid. Pel., Ep. l. 1, n. 315; l. 3, n. 394; l. 5, n. 357. Über den Okzident s. Gelas. (494), Ep. 14, c. 5 24, ed. Thiel S. 364 375. Siehe Weber (oben S. 484).

[2] Schilderung der Gebrechen des Klerus bei Hieron., Comm. in Tit. c. 1; Ep. 34 ad Nepot; Isid. Pel., Ep. l. 3, n. 370.

[3] Über die Laster der Gläubigen überhaupt vgl. Chrysost., In Act. hom. 24, n. 4 (Migne, Patr. gr. 60, 91 f); Isid. Pel., Ep. l. 3, n. 133; Salvian., De gubern. Dei 5, 8 9 11; 6, 15; 7, 6 13 f; Sidon. Apoll., Ep. l. 7, n. 6.

[4] Über Luxus und Genußsucht vgl. Greg. Naz., Or. 36, n. 26; Chrysost., In Ps. 48, n. 2; In Io. hom. 61, n. 4; hom. 69, n. 3; In Coloss. hom. 1, n. 4; Ambros., In Ps. 1, n. 46; De Nabuthe c. 26. Über Wucher vgl. Greg. Nyss., Ep. can. ad Let. c. 6; Basil., In Ps. 14; Lib. c. foenerat; Ambros., De Tobia c. 2 f; Conc. Nicaen. can. 17. Über häufiges Schwören vgl. Chrysost., In Act. hom. 10, n. 4; Isid. Pel., Ep. l. 1, n. 155; l. 2, n. 188.

[5] August., In Ps. 48, n. 4; In Ps. 90, n. 4.

beneideten[1]. Die Menschenwürde wurde auch im Sklaven zur Anerkennung gebracht; die Kirche kannte den Unterschied von Herren und Sklaven nicht und wußte ihn auch im äußeren Leben zu verringern[2]. Für hilflose Personen, Witwen, Gefangene, für Arme, für Aussätzige, für die Loskaufung von Kriegsgefangenen und Sklaven wurden, zumal von den Bischöfen, die größten Opfer gebracht und heilsame Anordnungen getroffen. Das weibliche Geschlecht nahm eine würdigere Stellung ein, die Kindererziehung ward in christlichem Geiste geregelt. 2) So finden wir viele echt christliche Mütter und ganz heilige Familien. Die hl. Nonna samt ihrem Gatten, Gregor dem Älteren, erzog ihre Kinder, den berühmten Gregor von Nazianz, den Cäsarius und die Gorgonia, zu echt christlichem Streben. In dem großen Basilius pflanzte die hl. Makrina die Keime der Gottesfurcht; seine Eltern Basilius und Emmelia, seine Geschwister Makrina, Gregor, Bischof von Nyssa, und Petrus, Bischof von Sebaste, glänzten ebenso durch ihr heiliges Leben. Augustin hatte an Monika, Chrysostomus an Anthusa eine heilige Mutter; auch Theodoret verdankte seiner Mutter eine tief religiöse Erziehung[3]. 3) So fehlte es nicht an glaubenstreuen und pflichteifrigen Hirten, denen das Volk mit größter Begeisterung anhing; Athanasius, Chrysostomus, Ambrosius und Eusebius von Vercelli und viele andere große Bischöfe haben das erfahren. Und diese Männer waren es auch, welche den herrschenden Lastern in Wort und Schrift nachdrücklich entgegentraten, auf den Synoden heilsame Kanones festsetzten und eifrig zum Vollzug brachten; unermüdlich sorgten für die Reinheit der Lehre wie der Sitten die großen Päpste (Siricius, Innozenz I., Leo I., Gelasius, Agapet, Gregor I.) und die hervorragenden Bischöfe (Augustin, Eucherius von Lyon, Cäsarius von Arles, Isidor von Sevilla). Den Gebrechen ihrer Zeit traten die Konzilien und die päpstlichen Dekrete allenthalben entgegen. 4) Auch an Märtyrern hatte die Kirche keinen Mangel; nicht nur in Persien und außerhalb des römischen Reiches gab es solche, sondern auch in diesem selbst, wie unter Julian, Valens, dann unter Konstans. An Beispielen heroischer Selbstaufopferung fehlt es ebensowenig als an still für das Reich Gottes wirkenden Heiligen. 5) Aber eine große Anzahl heiliger Seelen sowohl im Orient wie im Okzident suchte eine Zuflucht in den Einöden und in den Klöstern; ihnen fiel der Beruf zu, durch Beispiel und Lehre erneuernd und erbauend auf die Zeitgenossen einzuwirken und die edelsten derselben für ihre Weltentsagung und Selbstverleugnung zu

[1] Basilius errichtete in Cäsarea einen Komplex von Gebäuden für wohltätige Zwecke wie eine neue Stadt (vgl. Greg. Naz., Or. 43, n. 63). Julian beneidete die Christen um solche Anstalten (vgl. Iul., Ep. 49; Greg. Naz., Or. 5 s. c. Iulian. II.). Es gab Armenhäuser *(πτωχοτροφεῖα)*, Waisenhäuser *(ὀρφανοτροφεῖα)*, Krankenhäuser *(νοσοκομεῖα)*, Pilgerherbergen *(ξενοδοχεῖα)*, Häuser für altersschwache Personen *(γηροκομεῖα, γηροτροφεῖα, γεροντοκομεῖα)*, für ausgesetzte Kinder, Findelhäuser *(βρεφοτροφεῖα)*. Auch Fabiola gründete ein Hospital (vgl. Hieron., Ep. 77 [al. 30] ad Ocean. n. 6). Die reichen Almosen des Comes Severianus führten viele Häretiker zur Kirche (vgl. Pallad., Hist. Laus. c. 114).

[2] Chrysost., In Philem. hom. 1, n. 1 (Migne, Patr. gr. 62, 705). Möhler, Vermischte Schriften II 54 ff.

[3] Frauencharaktere aus der Kirchengesch. II, Paderborn 1910. Über Monika vgl. August., Conf. 1, 17; 3, 8; 6, 18; 9, 17—22. Possid., Vita Augustini c. 1.

gewinnen. 6) Eine besondere Äußerung christlichen Lebens bildete sich seit dem 4. Jahrhundert in den Wallfahrten. Zunächst zogen die Stätten Palästinas, die der Heiland durch sein irdisches Leben geheiligt hatte, zahlreiche fromme Pilger an[1]. Aber auch Rom mit seinen Grabstätten der Apostelfürsten und zahlreichen Blutzeugen sowie andere Heiligtümer über den Gräbern berühmter Märtyrer (des hl. Menas in Ägypten, des hl. Felix in Nola u. a.) wurden frühzeitig das Ziel frommer Pilgerfahrten, die ohne Zweifel zur Belebung des religiösen Lebens viel beitrugen[2].

Zweiter Abschnitt.

Die christologischen und anthropologischen Streitigkeiten; Blüte der abendländischen Theologie.

(Von Ende des 4. bis Ende des 5. Jahrhunderts.)

Literatur. — Hefele, Konziliengesch. Bd II. 2. Aufl. Freiburg 1875. Duchesne, Histoire ancienne de l'église. Bd III. Paris 1910; Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées. 2e éd. Ebd. 1904. Schwane, Dogmengesch. Bd II. Harnack, Dogmengesch. Bd II. Seeberg, Dogmengesch. Bd I (oben S. 39). Tixeront, Histoire des dogmes. II. De St Athanase à St Augustin (318—430). Paris 1909.

1. Die alexandrinische und die antiochenische Schule. Theodor von Mopsuestia.

Quellen. — Schriften der Antiochener: Diodor von Tarsus s. Migne, Patr. gr. Bd 33. Pitra, Spicilegium Solesmense I, Paris 1852, 269 ff. Harnack, Diodor von Tarsus. Vier pseudo-justinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen, in Texte und Untersuchungen, Neue Folge VI, 4. Leipzig 1901. Mariès, Aurions-nous le Commentaire sur les psaumes de Diodore de Tarse? in Revue de philologie 1911, I 56—70. Theodor von Mopsuestia s. Migne a. a. O. Bd 66; dazu Sachau, Theod. Mopsuest. fragmenta syriaca. Lips. 1869. Chabot, Theod. Mopsuest. comment. in evang. Ioann. syr. Bd I. Par. 1897. Swete, Theodori episc. Mopsuest. in epistolas b. Pauli commentarii. 2 Bde. Cambridge 1880—1882. Polychronius von Apamea s. Bardenhewer, Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea. Freiburg 1879. Theodoret von Cyrus s. Migne, Patr. gr. Bd 80—84. — Schriften des Cyrillus von Alexandrien s. Migne a. a. O. Bd 68—77; neue Ausgabe exegetischer Schriften von Pusey. 5 Bde. Oxonii 1868—1872. Über diese kirchlichen Schriftsteller vgl. Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 230 ff (Cyrill) 291 ff (Diodor, Theodor, Polychronius) 326 ff (Theodoret).

Literatur. — Hornung, Schola Antiochena de S. Scripturae interpretatione quonam modo sit merita. Neostadii 1864. Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete. Weißenburg 1866. Ph. Hergenröther, Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetischem Gebiete. Würzburg 1866. Dennefeld, Der alttestamentl. Kanon der antiochenischen Schule, in Biblische Studien XIV, 4, Freiburg 1909. Mannucci, La topografia cristiana di Cosma Indicopleuste e l'insegnamento teologico nella Scuola Antiochena, in Rivista storico-critica delle scienze teol. 1909, 30 ff. Ermoni, Diodore de Tarse et son rôle doctrinal, in Le Muséon, nouv. sér. II (1901) 424 ff. Specht, Der exegetische Standpunkt des Theodor und Theodoret. München 1871. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius

---

[1] Baumstark, Abendländische Palästinapilger des ersten Jahrtausends und ihre Berichte (Vereinsschr. der Görres-Gesellschaft), Köln 1906.

[2] Zettinger, Die Berichte über Rompilger aus dem Frankenreiche bis zum Jahre 800 (Supplementheft der Röm. Quartalschr.), Rom 1900.

Afrikanus als Exegeten. Freiburg 1880. Zahn, Das Neue Testament Theodors von Mopsuestia, in Neue kirchl. Zeitschr. 1900, 788 ff. Bertram, Theodoreti episc. Cyrensis doctrina christologica. Hildesiae 1883. Schulte, Theodoret von Cyrus als Apologet, in Theol. Studien der Leo-Ges. X, Wien 1904. Über Cyrill von Alexandrien s. unten § 3. Weitere Monographien über die oben genannten Schriftsteller vgl. Bardenhewer a. a. O.

1. Der mächtige Aufschwung der kirchlichen Theologie, der sich in den arianischen Wirren, besonders im Orient, gezeigt hatte, dauerte fort bis in die Mitte des 5. Jahrhunderts. Neben Alexandrien wurde Antiochien ein wichtiger Brennpunkt theologischer Wissenschaft. Die Schule von Antiochien hatte bald den Glanz der alexandrinischen erreicht, ja sogar überstrahlt. Beide konnten sich vielfach ergänzen, da jede ihre eigentümliche Entwicklung, Haltung und Methode hatte; sie konnten aber auch gerade wegen ihrer Verschiedenheit leicht unter sich in Kampf und auf Abwege von der Kirchenlehre geraten. Während bei den Alexandrinern eine spekulativ-intuitive, zum Mystischen sich hinneigende Richtung hervortrat, war bei den Antiochenern eine logisch-reflektierende, durchaus nüchterne Verstandesrichtung vorherrschend. Während jene eng an die platonische Philosophie sich anschlossen, und zwar vorherrschend in der Gestalt, die sie unter dem hellenistischen Juden Philo gewonnen hatte, waren die Antiochener einem zum Stoizismus hinneigenden Eklektizismus, dann der aristotelischen Schule ergeben, deren scharfe Dialektik ganz ihrem Geiste zusagte. Demgemäß wurde in der alexandrinischen Schule vorzugsweise die allegorisch-mystische Erklärung der Heiligen Schrift gepflegt, in der antiochenischen dagegen die buchstäbliche, grammatisch-logische und historische Interpretation, ohne daß deshalb der mystische Sinn und insbesondere die Typen des Alten Bundes gänzlich in Abrede gestellt worden wären.

Die Origenisten suchten die Unzulänglichkeit des bloßen buchstäblichen Sinnes und die Notwendigkeit der allegorischen Auslegung nachzuweisen, da der Wortlaut vieler biblischen Stellen Falsches, Widersprechendes, Gottes Unwürdiges ergebe; sie fehlten hier durch das Übermaß des Allegorisierens und durch Verwechslung der figürlichen Redeweisen, die dem Literalsinne angehören, mit der mystischen Deutung; sie verflüchtigten oft den historischen Gehalt der biblischen Erzählung, hinter deren Schale sie einen verborgenen Kern suchen zu müssen glaubten. Damit stand ferner in Verbindung, daß in der alexandrinischen Schule das Moment des Übervernünftigen, Unaussprechlichen, Geheimnisvollen in den göttlichen Dingen stark betont wurde, während die Antiochener vor allem das Vernunftgemäße, dem menschlichen Geiste Entsprechende in den Dogmen hervorhoben, das Christentum als die das menschliche Denken befriedigende Wahrheit nachzuweisen suchten. Indem sie aber dieses Streben verfolgten, wollten die hervorragenden Lehrer der antiochenischen Schule keineswegs den übernatürlichen Charakter und die Mysterien der Kirchenlehre bestreiten, sie erkannten diese in der Mehrzahl an, wie Chrysostomus und Theodoret; aber einzelne Gelehrte konnten über dem Bemühen, die Glaubenslehren leicht verständlich und begreiflich zu machen, ihren Inhalt verunstalten und zerstören. Falsch ist die Behauptung, die antiochenische oder syrische Schule habe die Heilige Schrift als alleinige Glaubensquelle angenommen, die alexandrinische dagegen ihr die Überlieferung an die Seite gestellt; denn an letzterer hielten alle kirchlichen Theologen fest; Chrysostomus und Theodoret berufen sich ebensogut auf die

Tradition wie die Alexandriner, und Epiphanius, den man als Hauptvertreter der traditionellen Theologie nennt, hat nichts mit den Origenisten und Alexandrinern gemein. Ebensowenig ist bezüglich der Inspiration der Heiligen Schrift zwischen beiden Schulen ein wesentlicher Unterschied; auch die Antiochener dehnen dieselbe auf alle Teile der Bibel, auf alle Gedanken aus, manche scheinen sie sogar auf die einzelnen Silben auszudehnen; nur heben sie öfter das menschlich-individuelle Gepräge in der Schreibweise der Hagiographen hervor, als es bei den Alexandrinern der Fall ist, die, durch das Suchen nach Geheimnisvollem und Verborgenem geleitet, in dem einzelnen Ausdruck, in einer einzelnen Partikel oft eine vom Heiligen Geiste beabsichtigte tiefere Lehrform entdeckt zu haben vermeinten.

Der Alexandriner Arius war gleich den meisten seiner Freunde durch Lucian ein Angehöriger der antiochenischen Schule, wogegen Alexander und Athanasius ganz auf dem Boden der alexandrinischen Schule standen, die nachher noch an Makarius dem Älteren und Didymus dem Blinden tüchtige Vertreter fand (oben S. 427); ihre Einflüsse machten sich auch bei Basilius und den beiden Gregoren von Kappadokien wie bei den Okzidentalen Ambrosius, Hilarius und Augustinus geltend. Diese großen Männer hielten sich von den Einseitigkeiten, die an Origenes stark hervorgetreten waren, durchaus frei und vertraten die kirchliche Wissenschaft, die vom Glauben ihren Ausgangspunkt nahm und sich seiner Leitung unterstellte; mit seiner Hilfe suchten sie, gleich den edleren Antiochenern, zu dem Verständnis des Glaubensinhaltes zu gelangen: sie erkannten den mystischen Sinn in seiner vollen Berechtigung an (wie Gregor von Nyssa, Vorrede zur Erklärung des Hohenliedes) und benutzten die trefflichen Leistungen der früheren Lehrer nach jeder Richtung. Bereits waren mehrere Antiochener polemisch gegen das Übermaß des Allegorisierens aufgetreten, wie sie es bei Origenes fanden; so Eusthathius, Bischof von Antiochien, dann Diodor, seit 378 Bischof von Tarsus, † 394 (oben S. 431). Letzterer, Schüler des Silvanus und des Flavian, verfaßte mehrere Bibelkommentare sowie eine Schrift über den Unterschied der buchstäblichen und der allegorischen Auslegung (Theorie und Allegorie). Seine Schüler waren u. a. Johannes Chrysostomus, der von allen Einseitigkeiten der Antiochener freiblieb, und Theodor von Mopsuestia, der dieselben im stärksten Maße repräsentierte. Theodor, von vornehmer Familie zu Antiochien geboren, genußsüchtig, aber auch lernbegierig, hatte sich dem Mönchsstande feurig ergeben, aus Weltlust ihn wieder verlassen, nach den ernsten Mahnungen seines Mitschülers Chrysostomus aufs neue ergriffen und exegetischen Studien sich hingegeben. Um 392 oder 393 ward er, schon früher in Antiochien zum Priester geweiht, Nachfolger des Bischofs Olympius von Mopsuestia, welchen Sitz er 36 Jahre lang (393 bis 429) innehatte. Er bekämpfte verschiedene Irrlehren, verfaßte zahlreiche Schriften, die ihm großen Ruhm, aber auch viele Gegner verschafften. Er war kein tiefer und origineller Denker, aber gelehrt und beredt, nur allzu wortreich; in der Hitze des Kampfes ließ er sich oft zu den anstößigsten Behauptungen fortreißen, und die Schattenseiten der antiochenischen Schule traten am grellsten in seiner Lehre über die Person des Erlösers hervor.

2. Während die ägyptische Schule im Gegensatz gegen die Ansicht des Photinus, die nur einen Gradunterschied zwischen dem Sohne Gottes und

andern Heiligen gelten ließ, das spezifisch Verschiedene zwischen einer Menschwerdung Gottes und einer bloß moralischen Einwirkung auf einen Menschen hervorhob und das Unbegreifliche dieser geheimnisvollen Verbindung verherrlichte, suchte die syrische Schule nach ihrer strengen Verstandesrichtung im Gegensatze gegen die gnostische und apollinaristische Ansicht die Unvermischtheit der zwei in ihrer Eigentümlichkeit verharrenden Naturen Christi nachdrücklich zur Geltung zu bringen. Die Alexandriner urgierten gerne die Verbindung der zwei Naturen und die Einheit des Gottmenschen, die Antiochener dagegen die bleibende Verschiedenheit des Göttlichen und des Menschlichen, jene das Geheimnis der Menschwerdung, diese das daran Begreifliche, die Zweiheit göttlichen und menschlichen Wesens. Daher ward in der antiochenischen Schule im Leben Christi die menschliche Seite besonders berücksichtigt, die deutlich erfaßbar vorlag. Diodor und Theodor dachten sich dabei eine dem gewöhnlichen Entwicklungsgange der menschlichen Natur angemessene, durch Kämpfe hindurchgehende, allmählich fortschreitende Entwicklung in der Person Christi. Theodor unterscheidet zwei verschiedene Zustände (Abschnitte), den jetzigen und den zukünftigen. In ersterem stellt sich ihm die sich selbst überlassene, wandelbare, der Versuchung unterworfene, vernünftige Natur auf allen Stufen des Daseins dar, in letzterem die durch Mitteilung eines höheren göttlichen Lebens über die Schranken des Endlichen erhobene, kampf- und versuchungsfreie, zur sittlichen Unwandelbarkeit emporgehobene Vernunftnatur; zwischen beiden Stadien bildet die allgemeine Auferstehung die Grenzscheide. Der Übergang vom ersten zum zweiten Zustand sollte nach Theodor durch den Menschen vermittelt werden, der für die ganze niedere Schöpfung Gottes Ebenbild darzustellen hat, was nur durch Emporhebung der menschlichen Natur selbst zur Gemeinschaft mit Gott und durch diese zu einem göttlichen, wechsel- und kampflosen Leben geschehen konnte. Christus sollte nun Gottes Ebenbild in der menschlichen Natur verwirklichen und den Menschen zur vollen Herrschaft über die Natur erheben; er mußte also die menschliche Natur in dem Zustande der ihr eigenen Wandelbarkeit annehmen und sie mittels der demselben entsprechenden Kämpfe zu dem höheren Zustand fortbilden. Daher mußte er als Mensch völlig freien Willen haben, den Kämpfen und Versuchungen unterworfen sein, selbst mit der Möglichkeit zu sündigen (wenn auch ohne vorhandene Sündhaftigkeit und ohne wirkliche Sünde), da sonst keine menschliche Natur bestünde und die Seele Christi durch Gottes Willkür, nicht aber als Lohn freier Tätigkeit und siegreichen Kampfes ihre Verherrlichung erlangt hätte. Vor der Auferstehung war Christus „wandelbar in seinen Gedanken", nach ihr leidens- und wandelsunfähig, durch den göttlichen Geist sündlos (1 Tim 3, 16). Die stufenweise Vergöttlichung des Menschlichen in Christus bis zu seiner Verherrlichung ist aber Wirkung der ursprünglichen und verborgenen Verbindung, zu der Gott die menschliche Natur in Christus von ihrer Geburt an sich angeeignet hatte — eine Verbindung, die sich graduell fortschreitend immer mehr offenbarte (Lk 2, 52), ganz wie bei dem Menschen überhaupt die Gnade die Natur nicht umwandelt. Durch sie entwickelten sich Christi Geistes- und Gemütskräfte rascher

als in andern Menschen (Js 7, 16); nach Maßgabe seiner eigenen im Kampfe gestärkten Willensrichtung enthüllt sich durch ihn die göttliche Macht des stets mit ihm verbundenen Logos stufenweise. Gott bestimmte wie überhaupt alle Menschen (da es keine unbedingte Vorherbestimmung gibt, diese vielmehr durch das Vorherwissen der freien Willensentscheidung der Einzelnen bedingt ist), so den Menschen Jesus zu der höchsten Würde, weil er seinen unter allen Versuchungen treu ausharrenden Willen und seine Verdienste vorher erkannte. Da Jesus erst nach der Auferstehung zur Unwandelbarkeit verherrlicht ward, so konnte er auch erst nach derselben den Heiligen Geist mitteilen, wenn er auch vorher (Jo 20, 22) auf die Ausgießung desselben prophetisch hinwies.

Diese gefährliche Theorie bildete Theodor von Mopsuestia im Kampfe gegen die Apollinaristen weiter aus. Diese behaupteten: a) Christus war von Anfang an vollkommen unwandelbar und heilig; also hatte er keine fortschreitende menschliche Entwicklung und keinen wandelbaren menschlichen Geist, dessen Stelle vielmehr der göttliche Logos vertrat. Theodor bestritt nun gerade den Obersatz dieses Schlusses, indem er sich auf das Zeugnis des Evangeliums vom Wachstum Jesu und auf die Notwendigkeit des Fortschrittes Jesu zur Ausführung des Erlösungswerkes berief. Ferner: b) Die Art der Einwohnung Gottes in Christus sei eine wesentliche, substantielle gewesen, völlig verschieden von der moralischen, durch die Gott in den heiligen Menschen wohnt; jener machte zwar keine völlige Gleichheit zwischen beiden Arten der Einwohnung, aber doch eine so große Ähnlichkeit geltend, daß er beide miteinander verglich und immer hervorhob, wie überhaupt Gott gewissen Vernunftwesen näher sei als andern Geschöpfen. Die „Einwohnung Gottes dem Wesen nach" erschien ihm als verwerflich, da nichts das Wesen Gottes einschließen könne, eine solche „der Wirksamkeit nach" als Leugnung der über alles sich ausbreitenden göttlichen Vorsehung und Regierung, nur eine Einwohnung „dem Wohlgefallen (Lk 3, 22), der Gnade, der Gotteskindschaft, dem Willen nach" zulässig. Wenn c) die Apollinaristen erklärten, zwei vollständige Naturen könnten sich nie zu Einem Ganzen, zu Einer Person verbinden, so suchte Theodor zu zeigen, wie man es zu fassen habe, daß Gottheit und Menschheit, als solche verharrend, doch zu einer Einheit verbunden worden seien. Jesus war ihm der Tempel, in dem Gott wohnte, das Organ, dessen er sich bediente. Sehen wir, sagt Theodor, auf die Unterscheidung der Gottheit und Menschheit, so müssen wir zwei in ihrer Vollständigkeit und Unversehrtheit verharrende Naturen, und danach, weil beides genau zusammenhängt, zwei Hypostasen unterscheiden, eine vollkommene göttliche und eine vollkommene menschliche Person; sehen wir aber auf ihre Vereinigung, so müssen wir von Christus als einer Person reden, in der die menschliche Natur in die Gemeinschaft der göttlichen aufgenommen ward, so wie Mann und Frau ein Leib heißen. d) Beriefen sich die Apollinaristen auf die Übertragung der Prädikate (communicatio idiomatum) als Merkmal der Einheit des Gottmenschen, so erschien das dem Theodor als eine haltlose Begriffsverwechslung und nur insofern erträglich, als man ausdrücklich die Beziehung der Namen auf den Sohn der Gnade nach oder auf den Sohn dem Wesen nach beisetze. Demnach war auch Maria nur in gewissem Sinne Gottesgebärerin, insofern sie den geboren, in dem Gott wohnte. Sicher ging Theodor als Aristoteliker in seiner Opposition gegen den Platoniker Apollinaris, dessen Trichotomie er ebenfalls bekämpfte, viel zu weit, und während dieser die monophysitische Lehre präformierte, ward er selbst Vorläufer der nestorianischen.

3. Der Lehre von Christus (Christologie) entsprach bei dem Mopsuestener die Lehre vom Menschen (Anthropologie). Der Mensch war ihm das gemeinsame Band, der Mittelpunkt für die geistige und für die materielle Welt, Offenbarer Gottes in der gesamten Schöpfung, durch Leib und Seele beiden Welten verwandt. Zur Erlangung seines Endzieles hatte der Mensch die nötigen Kräfte von Gott erhalten; aber um diese recht anwenden zu können, mußte er zuerst von einem göttlichen Lebensprinzip durchdrungen und durch die Gemeinschaft mit Gott aus seinem veränderlichen Zustand zur sittlichen Unwandelbarkeit erhoben werden, die er dann der übrigen Schöpfung mitzuteilen hat. Da Kampf und Versuchung notwendig, war auch der erste Mensch sterblich, und wenn ihn Gott mit dem Tode bedrohte, diesen im Zusammenhang mit der Sünde darstellte, so war es eben für die Erziehung des Menschen notwendig, um Haß gegen die Sünde zu erregen, daß Gott sich so stellte, als bestrafe er sie durch den Tod; der Allwissende hätte sonst auch kein Gebot gegeben, dessen Beobachtung er als unmöglich voraussah; die Sünde aber ließ er zu, da er wußte, sie diene zuletzt zum Heile des Menschen, führe ihn zur Anerkennung seiner Schwäche. Durch den Gegensatz sich entwickelnd sollte der Mensch die Tugend kennen und üben lernen und durch Verdienste bei Gott sich die selige Auferstehung erwerben. In der Verkennung der Lehre von den Folgen der ersten Sünde und ihrer Vererbung auf die Nachkommen, in der scharfen Betonung der menschlichen Willensfreiheit, in der Auffassung der Erlösung, welche nicht Heilung vom Verderbnis, sondern nur neue verherrlichende Schöpfung ist, und der Gnade, welche nach den Verdiensten des Menschen erteilt wird, ist von ihm das pelagianische System bereits angebahnt. Da ihm ferner das Böse nur ein Durchgangspunkt für das Gute war, so glaubte er an eine endliche Aufhebung des Bösen durch die Erlösung, an eine allgemeine Wiederherstellung der Sünder und leugnete die Ewigkeit der Höllenstrafen, welche mit der Sünde nicht in richtigem Verhältnis zu stehen schien. Hier wie in andern Punkten traf er mit den Lehren zusammen, die an dem sonst von ihm so heftig bekämpften Origenes gerügt zu werden pflegten. In seiner Schrifterklärung prägte er sein System noch vielseitiger aus; er bestritt den messianischen Charakter vieler alttestamentlicher Stellen, verwarf das Hohelied als nichts Göttliches enthaltend, verkannte das wahre Verhältnis des Alten zum Neuen Bunde und zeigte in der flachen und dürren Erklärung der Bibel nicht weniger starke Blößen als Origenes in der allzu idealistischen und oft phantastischen mystischen und moralischen Auslegung. Aus beiden Extremen gingen bedeutende Irrtümer hervor.

4. Während uns von andern Antiochenern, wie Eusebius, Bischof von Emesa[1], Theodor von Heraklea[2], Meletius und Flavian[3], nur wenig

---

[1] Über Eusebius von Emesa vgl. Hieron., De vir. ill. c. 91; Socr., Hist. eccles. 2, 9; Sozom., Hist. eccles. 3, 6; Euseb. Emes., Fragm. opusc., ed. Augusti, Elberfeld 1829; Mai, Nova Coll. I, Romae 1825; Thilo, Über die Schriften des Eusebius von Alex. im 5. und 6. Jahrh. und des Eusebius von Emesa, Halle 1832. [2] Hieron. a. a. O. c. 90. Theodoret., Hist. eccles. 2, 3.

[3] Theodoret. a. a. O. 4, 23.

erhalten ist, desgleichen auch von Polychronius, dem edleren Bruder des Theodor von Mopsuestia, besitzen wir noch reichere Schrifterklärungen von dem Syrer Ephräm, von Johannes Chrysostomus, an den Isidor von Pelusium[1] sich anschloß, sowie von dem gelehrten Theodoret, Bischof von Cyrus seit 423, der unter Theodor von Mopsuestia und Chrysostomus seine Bildung erhalten hatte und den Ruf des bedeutendsten griechischen Exegeten genoß. Seine Freundschaft zu seinem Mitschüler Nestorius und der Einfluß seines Lehrers Theodor trübten längere Zeit die Reinheit seiner Glaubenslehre; aber er hat nach und nach die Vorurteile der Schule abgestreift und die falsche Auffassung von der Trennung des Göttlichen und Menschlichen in Christus völlig überwunden, wozu die späteren christologischen Kämpfe sehr vieles beitrugen (unten § 3). Die Leistungen sowohl der Alexandriner als der Antiochener benutzte Hieronymus, der größte Bibelerklärer des Abendlandes, der einen Gregor von Nazianz, einen Didymus u. a. persönlich kannte; von Juden erlernte er das Hebräische, unternahm eine Revision der lateinischen Bibelübersetzung und vertrat mit glühendem Eifer gleich Epiphanius die von den Vätern überlieferte positive Theologie gegen die verschiedensten Angriffe. Als letzter Ausläufer der alexandrinischen Schule nach ihrer mystischen Richtung erscheint gegen Ende des 5. Jahrhunderts der Verfasser der dem Dionysius Areopagita beigelegten Schriften, die später von den Mystikern vielfach benutzt wurden (unten § 5).

2. Der erste Origenistenstreit. Theophilus von Alexandrien, Epiphanius und Johannes Chrysostomus; Hieronymus und Rufinus.

Quellen. — Epiphanii Opera, bei Migne, Patr. gr. Bd 41—43; ed. Dindorf, 5 Bde, Lips. 1859—1862. Ioann. Chrysost. Opera, bei Migne a. a. O. Bd 47—64. Vgl. Baur, St Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire. Louvain 1907; L'entrée littéraire de St Jean Chrysostome dans le monde latin, in Revue d'hist. ecclés. 1907, 249 ff. Hieron., Contra Ioann. Hierosolymitanum; Apologiae adv. libros Rufini, bei Migne, Patr. lat. Bd 23. Rufinus, Übersetzung von Orig., De principiis (in den Ausgaben der Werke des Origenes); Apologiae in Hieronymum; Apologia ad Anastasium Romanae urbis episcopum, bei Migne, Patr. lat. Bd 21; De adulteratione librorum Origenis (in Orig. Opp., ed. Lommatzsch XXV, Berol. 1848, 382 ff). Caspari, Ungedruckte Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel I, Kristiania 1866, 161 ff. Briefe des Papstes Anastasius, bei Migne, Patr. lat. 20, 65 ff, und bei van den Gheyn in Revue d'hist. et de littér. relig. 1899, 1 ff. Socr., Hist. eccles. 4, 26; 6, 3 f 7 10 14. Sozom., Hist. eccles. 6, 32; 8, 7 9 11 f 21 f. Theodoret., Hist. eccles. 5, 28 30 32—34. Innoc. I., Epist., bei Coustant, Epist. Rom. Pont. 919 f. Synodus ad quercum bei Hefele, Konziliengesch. II (2. Aufl.) 89 ff.

Literatur. — Huetius, Origeniana (Orig. Opp., ed. Lommatzsch XXII—XXIV, Berol. 1846). Doucin, Histoire des mouvements arrivés dans l'église au sujet d'Origène. Paris 1700. Neander, Der hl. Johannes Chrysostomus und die Kirche in dessen Zeitalter. 2 Bde. 3. Aufl. Berlin 1848—1858. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen. 2. Aufl., Bd I, Abt. 4. Stuttgart 1876. Marchal,

---

[1] Evagr. Schol., Hist. eccles. 1, 15. Niceph. Call., Hist. eccles. 14, 53. Isidor., Epist., bei Migne, Patr. gr. Bd 78. Niemeyer, Comm. hist. de Isid. Pel. vita et scriptis, Halis 1825. Glück, S. Isid. Pel. doctrina moralis, Wirceb. 1848. Bardenhewer, Patrologie 316.

St Jean Chrysostome. Paris 1899. Puech, St Jean Chrysostome („Les Saints"). 5e éd. Paris 1905. Chrysostomika. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo. 3 Fasz. Roma 1908—1909. Ludwig, Der hl. Johannes Chrysostomus in seinem Verhältnis zum Byzantinischen Hof. Braunsberg 1883. Eberhard, Über die Beteiligung des Epiphanius am origenistischen Streit. Trier 1859. Grützmacher, Hieronymus III, Berlin 1908, 1 ff. Brochet, St Jérôme et ses ennemis. Étude sur la querelle de St Jérôme avec Rufin d'Aquilée et sur l'ensemble de son œuvre polémique. Paris 1906. Vgl. Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 288 ff (Epiphanius), 297 ff (Chrysostomus), 393 ff (Rufinus), 395 ff (Hieronymus).

1. Fortwährend wurden die Schriften des gelehrten Origenes gelesen, über deren Rechtgläubigkeit die Meinungen sehr auseinander gingen. Marcellus von Ankyra griff seine Lehre als Mutter der arianischen an; Eusebius von Cäsarea verteidigte sie, und gerade diese Verteidigung durch einen Gönner des Arianismus diente dazu, sie noch mehr in Verdacht zu bringen. Während ihrerseits die Arianer, besonders die Homöusianer, sich auf einzelne Stellen des Origenes beriefen, bildeten sich die großen kappadokischen Kirchenlehrer vielfach nach seinen Schriften, aus denen sie eine Blumenlese (die „Philokalia") veranstalteten, und Athanasius und Didymus führten ihn sogar zu Gunsten des nicänischen Glaubens an. Auch Chrysostomus und Hieronymus hatten ihm viel von ihrer exegetischen Gelehrsamkeit zu verdanken. Bis zum Ende des 4. Jahrhunderts äußerte sich die Mehrzahl der Stimmen in der Kirche für den berühmten Alexandriner. Unter den ägyptischen Mönchen gab es damals zwei verschiedene Geistesrichtungen: die einen gaben sich gelehrten Studien und der Betrachtung mit allem Eifer hin und suchten auch in den zahlreichen Schriften des Origenes geistige Nahrung; die andern waren roh und ungebildet, faßten das Göttliche grob-sinnlich auf, so daß sie Gott selbst einen Körper beilegten (Anthropomorphiten), und haßten den Origenes um so mehr, weil ihre Gegner aus dessen Schriften ihre Gründe entnahmen. Auch der hl. Pachomius soll seine Schüler vor dem verderblichen Gifte gewarnt haben, das in den Büchern des großen Alexandriners sich finde. Befreundet mit diesen ungebildeten Mönchen, aber ohne ihren Irrtum zu teilen, war der aus Palästina gebürtige, unter ihnen zum aszetischen Leben herangebildete Epiphanius, seit 367 Bischof von Konstantia (Salamis) auf der Insel Cypern, hochgeachtet wegen seines Eifers für Frömmigkeit und Rechtgläubigkeit. Um 374—377 schrieb er sein großes Werk gegen alle Häresien, worin auch (Haer. 64) die Lehre des Origenes behandelt ward. Doch machte dies noch keinen besondern Eindruck, und die Freunde des Origenes, besonders Bischof Johannes von Jerusalem (386—417) und Rufinus, Priester von Aquileja, fuhren fort, dessen Schriften zu lesen und zu verwerten. Um 394 kam unter andern Pilgern ein gewisser Aterbius nach Jerusalem, der sich über die große Zahl der dortigen Verehrer des Origenes, der ihm als Ketzer galt, sehr verwunderte und den Rufinus der origenistischen Ketzerei beschuldigte. Während dieser gleich Bischof Johannes darauf nicht achtete, nahm sich ein anderer gelehrter Lateiner, Hieronymus aus Stridon in Dalmatien, seit 386 im Kloster zu Bethlehem wohnend, diese Anklage sehr zu Herzen, indem er für den Ruf seiner Rechtgläubigkeit sehr besorgt war. Früher selbst Lobredner des Alexandriners, ward er jetzt vorsichtiger und zurückhaltender in

seinen Äußerungen. Im Jahre 394 erschien auch Epiphanius in Jerusalem und forderte von Bischof Johannes die Verurteilung des Origenes; dieser erklärte, er sei gewohnt, in dessen Büchern Wahres und Falsches zu unterscheiden, und lehnte ein Eingehen auf dogmatische Erörterungen ab, indem er die Möglichkeit einer Verständigung bezweifelte. Epiphanius predigte gegen die Origenisten, Johannes gegen die Anthropomorphiten; jener stimmte in die Verurteilung der letzteren ein, forderte aber auch die der ersteren und begab sich mißstimmt zu den Mönchen von Bethlehem, bei denen er den Bruder des Hieronymus, Paulinian, zum Priester weihte. Johannes beschwerte sich bitter über die ungesetzliche Handlung und die Herrschsucht des Cypriers, dessen Partei jetzt Hieronymus samt den übrigen Mönchen Bethlehems ergriff. Beide Teile wandten sich nach Rom und Alexandrien. Der alexandrinische Bischof Theophilus (385—412), ein Mann von unstetem und heftigem Charakter, damals noch dem Andenken seines gefeierten Landsmannes geneigt, sandte den gleichgesinnten und darum der Partei des Epiphanius verdächtigen Priester Isidor zur Vermittlung ab. In der Tat söhnte sich Hieronymus 397 mit Bischof Johannes und seinem um einige Jahre älteren Jugendfreunde Rufinus vorzüglich auf Betrieb der frommen Römerin Melania am Altare aus, und so schien dieses Zerwürfnis glücklich beseitigt[1].

2. Rufinus ließ sich in Rom durch die Bitten des Mönches Makarius bewegen, die Apologie des Pamphilus für Origenes in das Lateinische zu übersetzen, der er eine eigene Verteidigungsschrift beigab, worin er die Textkorruptionen in den Werken des Alexandriners hervorhob. Dann übersetzte er auch dessen vier Bücher „Von den Prinzipien" mit einigen Änderungen in den von der Trinität handelnden Stellen, die er für häretische Einschiebsel hielt. In der Vorrede berief er sich auf die dem Origenes günstigen Äußerungen und das Beispiel des Hieronymus, der mehrere Homilien dieses Autors übersetzt habe und dem er, obschon an Kräften geringer, hierin nachfolgen wolle. Dies reizte den Hieronymus, an den die Römer Pammachius und Oceanus voll Besorgnis über seinen guten Ruf und voll Entrüstung über das durch Rufinus gegebene Ärgernis schrieben, zugleich mit der Aufforderung, durch eine getreue Übersetzung den Origenes in seiner wirklichen Gestalt zu zeigen und sich von dem Verdachte einer Zustimmung zu falschen Lehren zu reinigen. Hieronymus schrieb an die zwei Freunde wie an Rufinus, der sich beim Tode seiner Mutter nach Aquileja zurückzog, ziemlich heftig und arbeitete an einer eigenen (bis auf Bruchstücke verlorenen) Übertragung jenes Werkes mit der Absicht, sowohl die Häresie des Origenes als die Unzuverlässigkeit des Rufinus nachzuweisen. Der Streit ward immer heftiger, so daß Augustinus den gelehrten Dalmatiner bat, dieser Ärgernis gebenden Polemik zu entsagen. Papst Anastasius I. forderte den Rufinus zur Verantwortung nach Rom vor; dieser entschuldigte sein Ausbleiben und sandte eine Verteidigungsschrift

[1] Euseb., Adv. Marcell. 1, 4 (Migne, Patr. gr. 24, 760 f). Athan., De decr. Nicaen. Syn. c. 23 27. Socr., Hist. eccles. 4, 26; 6, 7. Sozom., Hist. eccles. 6, 32. Hieron., Ep. 75 (al. 26) ad Vigil.; Ep. 76 ad Tranqu.; Ad Pammach. l. 1; C. Ioan. Hierosol. c. 8.

für seinen Glauben. Der Papst gab in einem Briefe an Johannes von Jerusalem zwar kein Verdammungsurteil gegen Origenes, verwarf aber dem Inhalte nach das ihm lateinisch vorliegende Werk „Von den Prinzipien", und von da an sah man auch im Okzident die Bücher des Origenes als Irrtümer enthaltend an[1]. Rufinus schrieb 401 seine zwei Bücher „Invektiven gegen Hieronymus" zur Rechtfertigung seiner Orthodoxie und zur Entkräftung der ihm gemachten Vorwürfe, worauf Hieronymus 402 mit drei Büchern seines „Apologetikus" sehr heftig antwortete. Es trat aber doch einige Ruhe ein, in der Rufinus unbehelligt blieb; nachdem er noch einige Schriften und besonders Übersetzungen des Origenes geliefert hatte, starb er 410 im Angesichte der Verheerungen Alarichs. Das Bestreben dieses vom hl. Paulinus sehr hochgeschätzten Mannes, die theologische Bildung der Griechen in das Abendland zu verpflanzen, seine verhältnismäßige Ruhe und Mäßigung, seine fließende und gefällige Schreibart, seine praktische und aszetische Richtung sichern ihm auch einem so bedeutenden Gegner wie Hieronymus gegenüber, der viel heftiger auftrat und viel erregter sich zeigte, ein ehrenvolles Andenken.

3. Aber dieser origenistische Streit, der bei der Menge der in Frage kommenden Schriften, die fast keiner ganz gelesen, während sich die meisten mit willkürlichen Auszügen und Zusammenstellungen begnügten, bei der Verschiedenheit der Texte und teilweise der Übersetzungen, sowie bei der Voreingenommenheit der Parteien nur schwer zu schlichten war, blieb keineswegs ein rein literarischer; er nahm vielmehr eine ganz andere und verderbliche Wendung, indem sich andere Elemente und Interessen damit verbanden, so daß der ursprüngliche Streitgegenstand bald vergessen ward. Theophilus von Alexandrien, bei dem der Origenist Isidor lange den größten Einfluß hatte, war ganz beherrscht von weltlichen Rücksichten und Leidenschaften. Durchaus Gegner der anthropomorphistisch gesinnten Mönche, welche die Sketische Wüste bewohnten, hatte er in einem Osterhirtenbriefe deren Auffassung

---

[1] Als unzweifelhaft ist zu betrachten, daß bis 400 noch kein allgemeines kirchliches Urteil gegen Origenes vorlag. Papst Siricius soll ihm und seinen Anhängern nicht ungünstig gewesen sein, so daß Hieronymus (Ep. 127 ad Princip. n. 9) ihn deshalb der „Einfalt" zieh. Auch Anastasius I. gab kein Verdammungsurteil im Briefe an Johannes (Coustant, Monitum ante ep. Anast. § 7. Gallandi, Biblioth. vet. Patr. VIII xxi). Leo d. Gr. (Ep. 35 ad Iul. c. 3) redet nur davon, daß Origenes mit Recht verurteilt worden sei wegen der Lehre von der Präexistenz der Seelen. Petrus Chrysologus (Ep. 25 inter epp. Leon. c. 1) stellte den Origenes als scrutator principiorum mit Nestorius zusammen. Im Decretum Gelas. heißt es von ihm: Item Origenis nonnulla opuscula, quae vir beatissimus Hieronymus non repudiat, legenda suscipimus; reliqua autem omnia cum auctore suo dicimus renuenda (Thiel, Ep. Rom. Pont. 461), und nachher wird Eusebius getadelt: (quod) in laudibus et excusatione Origenis schismatici unum conscripserit librum. Origenes war also noch nicht als Häretiker erklärt, noch waren seine Schriften alle verboten. Auch Hieronymus (Ep. 33 ad Paulam) redet wohl von einer früheren Verurteilung des Origenes durch den römischen Stuhl, aber mit dem Beisatze, sie sei nicht propter dogmatum novitatem, nicht propter haeresim erfolgt, was auch Rufinus (Invect. l. 2, n. 19 f) gegen den früheren Freund verwertet. Vgl. Van den Gheyn, La lettre du pape Anastase I à St Vénérius évêque de Milan sur la condamnation d'Origène, in Revue d'hist. et de littér. relig. 1899, 1 ff.

bekämpft und so deren tiefsten Unwillen erregt; an der Spitze der Unzufriedenen stand der wegen seiner Frömmigkeit hochgeachtete Serapion, der nicht mehr zu Gott beten zu können glaubte, wenn ihm das Bild desselben genommen sei. In großen Scharen zogen die rohen Mönche nach Alexandrien, wo sie von dem Bischofe, den sie für einen Gottlosen erklärten, unter Androhung des Todes die Verurteilung des Origenes verlangten. Derselbe wußte aber, stets feig und wankelmütig, die Tobenden mit den Worten zu versöhnen: „Ich sehe in euch das Angesicht Gottes", was ihrer Lehre von dem Ebenbilde Gottes zu entsprechen schien. Ganz legte sich ihr Zorn, als Theophilus in die Verurteilung des Origenes einwilligte. Obschon derselbe anfangs nur notgedrungen und ohne innere Sinnesänderung dies getan, ward er doch bald durch äußere Einflüsse auch wirklich umgestimmt und den origenistischen Mönchen immer abgeneigter. An der Spitze derselben, deren Hauptsitz der Salpeterberg bei der Sketischen Wüste war und unter denen längere Zeit der Diakon Evagrius aus dem Pontus, Schüler der beiden Makarii, gelebt hatte, standen die vier „langen Brüder" Dioskorus, Ammonius, Eusebius und Euthymius, fromme und gebildete Männer. Theophilus, ihnen früher sehr befreundet, hatte sie für das öffentliche Wirken zu gewinnen gesucht, indem er den Dioskorus zum Bischof von Hermopolis, zwei von dessen Brüdern zu Ökonomen der alexandrinischen Kirche erhob; diese aber fürchteten ihr Seelenheil zu gefährden, wenn sie länger um diesen geldgierigen und leidenschaftlichen Mann blieben, und zogen sich, ihre Sehnsucht nach der Einsamkeit und die Unerträglichkeit des geräuschvollen Stadtlebens vorschützend, wieder in die Wüste zurück, was den Theophilus sehr beleidigte. Ebenso war er erzürnt über den Priester Isidor, der nach dem eigenen Wunsche einer reichen Witwe eine von ihr zu Wohltätigkeitszwecken bestimmte Geldsumme ihm nicht eingehändigt hatte, und verfolgte ihn, so daß er zu den origenistischen Mönchen entfloh, die sich seiner mit Wärme annahmen. Jetzt verband sich Theophilus ganz mit der anthropomorphistischen Mönchspartei, mit Hieronymus und Epiphanius, hielt mehrere Synoden gegen die Origenisten und sprach über die Bücher und die Anhänger des Origenes den Bann aus. Mit maßloser Heftigkeit verbot er im Osterbriefe von 401 die Schriften des vielgefeierten Lehrers. Dessen Anhänger unter den Mönchen weigerten sich, dem Gebrauche der liebgewordenen Bücher zu entsagen, und erklärten, es könne jeder selbst darin das Wahre von dem Falschen unterscheiden. Nun begann Theophilus gegen diese Ungehorsamen eine Verfolgung. Viele derselben, mit ihnen die vier langen Brüder, flohen von einer Stätte zur andern, überall verfolgt und als gefährliche Schwärmer verdächtigt; sie gingen nach Jerusalem, von da nach Skythopolis und endlich nach Konstantinopel, wo sie am kaiserlichen Hofe, insbesondere durch die Verwendung des dortigen Bischofs, Schutz zu finden hofften[1].

4. Auf diesem Stuhle saß damals Johannes, später seiner Beredsamkeit wegen Chrysostomus genannt, geb. 347 zu Antiochien, von seiner

[1] Isid. Pel., Ep. l. 1, n. 152. Socr., Hist. eccles. 6, 7. Sozom., Hist. eccles. 8, 11 f. Cassian., Collat. 10, c. 2. Sulpic. Sever., Dial. 1, c. 6 7, ed. Halm, Vindob. 1866, S. 157 159. Pallad., Vita Chrysost., ed. Montfaucon, Opp. Ioann. Chrysost. XIII init.

heiligen Mutter Anthusa trefflich erzogen, in den Profanwissenschaften von Libanius und Andragathius, in der Theologie von Meletius, Carterius und Diodorus unterrichtet, 386 zum Priester geweiht und über zwölf Jahre in seiner Vaterstadt als Prediger tätig und so gefeiert, daß er 398 das Bistum der Kaiserstadt erhielt. Mit dem größten Eifer verwaltete er sein Amt; freimütig rügte er die Laster, auch die des Hofes; darum zog er sich mannigfache Feindschaft zu, so sehr auch seine Tugenden ihm die Herzen des Volkes gewannen. Den vertriebenen origenistischen Mönchen glaubte der edle Bischof ein Asyl gewähren zu müssen, bis er sie mit Theophilus ausgesöhnt; aber um diesen nicht zu reizen und um kein Kirchengesetz zu verletzen, ließ er sie, weil von ihrem Oberhirten exkommuniziert, nicht zur Gemeinschaft zu. Er schrieb an den Alexandriner, er möge ihm zuliebe diesen Mönchen verzeihen. Darauf ging dieser nicht ein, sondern ordnete Ankläger an den Hof ab. Die Mönche entwarfen ihrerseits eine Klagschrift gegen ihn, um sie dem Kaiser zu überreichen. Johannes Chrysostomus meldete dem Theophilus, er werde die Mönche nicht von ihrem Schritte abhalten können. Dies reizte den Theophilus noch mehr, zumal da er die falsche Nachricht erhalten hatte, Chrysostomus habe die Mönche zu den Sakramenten zugelassen und so sein Urteil für nichtig erklärt; unter Berufung auf die Kanones (Conc. Nic. can. 5) forderte er Anerkennung seiner Zensuren, bis sie eine Synode der ägyptischen Bischöfe zurückgenommen hätte. Die bedrängten Mönche stellten inzwischen beim Kaiser die Bitte, der Bischof der Kaiserstadt möchte zum Richter in dieser Sache bestellt und Theophilus genötigt werden, vor diesem sich zu verantworten. Wirklich ward er vom Kaiser Arkadius zu einer Synode unter dem Vorsitze des Chrysostomus in die Hauptstadt berufen.

Der in seinem Stolz gekränkte und schon längst dem Bischof der Kaiserstadt grollende Alexandriner knüpfte alsbald Verbindungen mit dessen Feinden an, schrieb an die orientalischen Bischöfe, um sie aufzufordern, den Beschlüssen seiner Synode gegen die Origenisten beizutreten, suchte insbesondere den hochbetagten und glaubenseifrigen Epiphanius für sich zu gewinnen, und traf, indem er die Reise nach Konstantinopel sehr verzögerte, Vorbereitungen zum Sturze des dortigen Bischofs. Epiphanius verurteilte 401 auf einer Synode den Origenes und forderte den Chrysostomus zu gleichem Vorgehen auf. Dieser sah keinen Grund dafür und gab den gemachten Mitteilungen keine Folge. Nun ward er selbst des Origenismus verdächtig und Stoff zu weiteren Anklagen gegen ihn gesammelt. Der kurzsichtige Epiphanius ließ sich von Theophilus überreden, 402 selbst nach Konstantinopel zu gehen, um dort die Origenisten zu verurteilen. Er hielt vor der Stadt getrennten Gottesdienst, weihte einen Diakon und lehnte jede Gemeinschaft mit Chrysostomus ab, gegen den er im voraus eingenommen war. Vor mehreren Bischöfen las er seine Synodalakten gegen Origenes vor; einige unterschrieben, andere widerstanden. Der skythische Bischof Theotimus äußerte, er wolle nicht den längst im Frieden Entschlafenen verdammen, noch den von den Vätern nicht Verurteilten verurteilen. Ein solches Verdammungsurteil gegen die Origenisten glaubte auch Chrysostomus erst nach vollständiger und unparteiischer Untersuchung abgeben zu können; den Epiphanius ließ er vor weiteren Eingriffen in seinen Sprengel

und vor Beleidigung des seinem Bischof ergebenen Volkes warnen. Allmählich merkte Epiphanius, zumal nach einem Gespräche mit einigen der verfolgten Mönche, daß sein redlicher Eifer zum Werkzeuge fremder Leidenschaft mißbraucht wurde, und so beschloß er, ohne die Ankunft der übrigen Bischöfe abzuwarten, die ihm durch ihre Heuchelei und ihre Ränke verhaßt gewordene Residenz zu verlassen. Er starb im Jahre 403 auf der Heimreise[1].

5. Als nun Theophilus 403 selbst nach Konstantinopel kam, war alles seinem Racheplan günstig. Die Kaiserin Eudoxia war über eine Rede des Chrysostomus sehr beleidigt und beklagte sich darüber beim Kaiser. Nun übernahm Theophilus statt der Rolle des Angeklagten die des Richters. Wegen der großen Liebe des Volkes zu seinem Bischof schien ihm Konstantinopel keine hinlängliche Sicherheit zu bieten; daher verlegte er die Synode nach einem benachbarten Landgute bei Chalcedon, „zur Eiche“ genannt, wo gar nicht mehr von Origenes, sondern nur von den Anklagen gegen Chrysostomus gehandelt ward. Etwa 36 Bischöfe, darunter persönliche Feinde des Angeklagten, hielten hier 13 Sitzungen unter Vorsitz des Paulus von Heraklea; später stieg ihre Zahl auf 45. Chrysostomus, der selbst von 40 angesehenen Bischöfen umgeben war, erklärte auf die erhaltene Vorladung, er werde vor dieser Versammlung wie vor jeder der ganzen Welt erscheinen, wenn nur seine erklärten Feinde aus der Zahl seiner Richter entfernt würden. Aber dieser so billige Antrag ward verworfen und über den Angeklagten von dem ganz unrechtmäßigen Gerichte die Amtsentsetzung ausgesprochen[2]. Der Kaiser, bei dem man ihn auch des Majestätsverbrechens verdächtigte, erkannte ihm Verbannung zu. Das Volk, das ihm begeistert anhing, bewachte ihn sorgfältig; als aber wirklich Gewalt gebraucht werden sollte, entfloh er der schützenden Menge und lieferte sich selbst den Häschern aus. Doch schon nach wenigen Tagen wurde er, da ein Volksaufstand drohte und ein Erdbeben alles in Bestürzung setzte, wieder zurückgerufen und wie im Triumphe in seine Kirche eingeführt, während Theophilus mit seinem Anhange vor der entrüsteten Menge entfloh. Der hochherzige Bischof wollte sein Amt nicht wieder übernehmen, bis eine gesetzmäßig versammelte Synode ihn gerechtfertigt hätte; allein das Drängen der Gläubigen nötigte ihn, sich mit der Zusage der Veranstaltung einer solchen und der Zustimmung der anwesenden Bischöfe zu begnügen. Inzwischen starb Dioskorus, das Haupt der langen Brüder, und ward in Konstantinopel glänzend begraben.

Aber ehe noch die von Johannes Chrysostomus mehrmals verlangte Synode zu stande kam, glaubte sich die eitle und herrschsüchtige Kaiserin abermals von ihm beleidigt. Als die Einweihung einer ihr vor dem Senatspalaste ganz nahe bei der Sophienkirche gesetzten silbernen Bildsäule mit lärmenden und an das Heidnische anstreifenden Festspielen an einem Festtage begangen

---

[1] Theodoret., Hist. eccles. 5, 28 30 32—34. Socr., Hist. eccles. 6, 3 f 10 14. Sozom., Hist. eccles. 8, 7 9 f.

[2] Über die Σύνοδος πρὸς τὴν δρῦν vgl. Phot., Biblioth. cod. 59. Socr. a. a. O. 6, 15—17. Sozom. a. a. O. 8, 16—19. Theodoret. a. a. O. 5, 34. Ludwig (oben S. 537). Funk, Johannes Chrysostomus und der Hof von Konstantinopel, in Kirchengeschichtl. Abhandlungen II 23—44. Puech, Un réformateur de la société chrét. au 4e siècle. St Jean Chrysost. et les mœurs de son temps, Paris 1891.

ward, wodurch die Andacht der versammelten Gläubigen gestört wurde, sprach sich der große Redner in einer Predigt, die der Kaiserin mit Übertreibungen hinterbracht ward[1], unerschrocken und freimütig gegen diesen Mißbrauch aus und schonte auch in einer weiteren Rede nicht den Stolz des rachsüchtigen Weibes, das nun von neuem mit den Feinden des Bischofs in Verbindung trat. Eine neue Synode, die Theophilus von Alexandrien aus leitete, diente als Werkzeug. Mit Übergehung der früheren Anklagen wandte man den antiochenischen, einst gegen Athanasius verfertigten Kanon[2] gegen Chrysostomus an, wonach ein von einer Synode abgesetzter Bischof nicht ohne Wiedereinsetzung durch eine andere Synode sein Amt aufnehmen durfte bei Strafe des immerwährenden Amtsverlustes. Der zum zweitenmal widerrechtlich abgesetzte Bischof, der jenes Konzil nicht anerkannte, aber gleichwohl einstweilen sich der bischöflichen Funktionen enthielt, appellierte den sardizensischen Kanones gemäß an den römischen Stuhl, an den er vier Bischöfe und zwei Diakonen sandte[3], während auch Theophilus und seine Partei die Anerkennung des gefällten Urteils daselbst nachsuchten. Papst Innozenz I. verlangte (404) die Berufung einer aus abendländischen und orientalischen Bischöfen bestehenden Synode mit Ausschluß der als parteiisch Verdächtigen; dem Theophilus schrieb er, ohne Grund werde er die Gemeinschaft mit dem Bischofe von Konstantinopel nicht aufgeben, und berief ihn zugleich zu einer Synode nach Rom; den Verfolgten selbst mahnte er zur Geduld und versicherte ihn seines Beistandes, den er sogleich zu leisten von einigen Mächtigen verhindert werde. Das Urteil der Absetzung erklärte er für nichtig und ordnete eine neue Untersuchung in Rom an. Inzwischen ward Chrysostomus am 9. Juni 404 ins Exil abgeführt und ihm in der Person des eidbrüchigen Arsacius ein Nachfolger gegeben, den die ihrem rechtmäßigen Bischofe treuen Gläubigen, bald Johanniten genannt, gleich dem gesamten Okzident und vielen Orientalen verwarfen, während der Kaiser Arkadius mit Gewalt dessen Anerkennung zu erzwingen suchte. Innozenz sandte 405 Trostbriefe an Klerus und Volk von Byzanz, worin er die Erhebung eines neuen Bischofs entschieden mißbilligte und sich gegen die von Häretikern aufgestellten Kanones aussprach. Er erwirkte auch, daß Kaiser Honorius an seinen Bruder zu Gunsten des verfolgten Bischofs schrieb; aber alle Vorstellungen wie die strafenden Worte des hl. Nilus blieben bei Arkadius fruchtlos. Auch 406 fand der rastlos tätige Papst bei dem oströmischen Hofe kein besseres Gehör; er konnte nur den edlen Dulder trösten[4]. Dieser ward von Nicäa nach Kukusus geschleppt und fuhr auch im Exil fort, für die Kirche zu wirken. Da seine Feinde die Möglichkeit einer Zurückberufung befürchteten, ward er im

---

[1] Die von Socr. a. a. O. 6, 18 und Sozom. a. a. O. 8, 20 angeführte Rede *Πάλιν Ἡρωδίας μαίνεται* (Migne, Patr. gr. 59, 485 f steht eine solche, die aber nach Montfaucon, Tillemont und andern Kritikern unecht ist) wird überhaupt bezweifelt.

[2] Conc. Antioch. 341, can. 4.

[3] Über die Appellation des Chrysostomus nach Rom vgl. Chrysost., Ep. 1 ad Innoc. I. (Migne a. a. O. 52, 529 f); Pallad., Vita Chrysost. c. 9 10; Socr. a. a. O.; Sozom. a. a. O. 8, 21 f.

[4] Die Briefe Innozenz' I. aus dem Jahre 404 ff s. bei Coustant, Epist. Rom. Pont. 919 f. Nil., Ep. l. 3, n. 279.

Sommer 407 nach der öden Stadt Pityus im Pontus verwiesen, starb aber bei Komana infolge der erlittenen Mühsale (14. September 407) mit den Worten: „Gott sei gepriesen für alles!“[1]

6. Das Andenken an diesen heiligen Mann konnte aus den dankbaren Gemütern nicht getilgt werden. Die Johanniten hielten sich vom Gottesdienste des nach dem Tode des Arsacius (405) auf den Stuhl von Konstantinopel erhobenen Attikus ferne und feierten mit eigenen Priestern die Liturgie getrennt. Erst nach dem Tode des Theophilus (412) trug Attikus den Namen des Chrysostomus wieder in die Kirchenbücher ein, wie es Papst Innozenz I. forderte und bei vielen orientalischen Bischöfen durchsetzte; in Alexandrien aber ward erst 417 unter Cyrillus das Andenken desselben hergestellt. Noch später, 438, hörte in Konstantinopel die Spaltung völlig auf, als auf Betreiben des Bischofs Proklus Theodosius II. die Gebeine des Chrysostomus dahin bringen und feierlich beisetzen ließ. Diese dem großen Lehrer geleistete Genugtuung brachte seine eifrigen Anhänger dahin, daß sie die Nachfolger desselben jetzt anerkannten[2]. Der ganze Streit aber, der bisher gegen die Origenisten geführt war, hatte nicht den Eifer für Origenes geschwächt, sondern eher gesteigert; Theophilus hatte sich sogar mit den in die Kaiserstadt geflüchteten Mönchen ausgesöhnt, und wo nicht sein Interesse in das Spiel kam, bewies er große Schonung gegen die früher so sehr verfolgte Partei. Dies zeigte er auch in seinem Benehmen gegen den (410) zum Bischof von Ptolemais in der Pentapolis erwählten Philosophen Synesius aus Cyrene, der sich zu der Lehre von der Präexistenz der Seelen und von der Ewigkeit der Welt bekannte und auch von der kirchlichen Auferstehungslehre abwich, wie er in einem für die Öffentlichkeit bestimmten Briefe (Ep. 105) an seinen Bruder gestand. Gleichwohl und ohne Rücksicht darauf, daß Synesius verheiratet war und als Bischof den ehelichen Verkehr fortsetzen wollte, bestätigte Erzbischof Theophilus denselben als Bischof, indem er sich auf die von den alten Geistlichen der Provinz ausgesprochene Hoffnung stützte, die Gnade des Heiligen Geistes werde das in diesem so redlichen Manne begonnene Werk nicht unvollendet lassen und ihn zur vollen Erkenntnis der Wahrheit weiterführen. Überhaupt blieben noch viele Geistliche und Mönche den Schriften und Lehren des Origenes zugetan[3]. Isidor von Pelusium, Schüler des hl. Johannes Chrysostomus und später Abt bei Pelusium in Ägypten, bekämpfte die origenistische Lehre von der Präexistenz der Seelen und ihrem Sündenfalle in einem früheren Leben; ebenso tat es der hl. Nilus, ein anderer Schüler des

[1] Pallad., Vita Chrysost. c. 11. Socr., Hist. eccles. 6, 21. Sozom., Hist. eccles. 8, 28.

[2] Socr. a. a. O. 6, 20 f; 7, 25 45. Sozom. a. a. O. 8, 27 f. Pallad. a. a. O. c. 20. Theodoret., Hist. eccles. 5, 34—36. Niceph. Call., Hist. eccles. 14, 25—28. Innoc. I., Ep., bei Mansi, Conc. Coll. III 1052 f. Isid. Pel., Ep. l. 1, n. 370. Synes., Ep. 66 ad Theoph. Cyrill. Alex., Ep. 57 ad Attic. Acta SS. Boll. Ian. II 847 f.

[3] Über Synesius und andere Origenisten vgl. Synes., Ep. 105. Evagr. Schol., Hist. eccles. 1, 15. Kleffner, Synesius von Cyrene, der Philosoph und Dichter, Paderborn 1901. Koch, Synesius von Cyrene bei seiner Wahl und Weihe zum Bischof, in Histor. Jahrbuch 1902, 751 ff.

Goldmundes, der eine glänzende weltliche Stellung aufgab, um auf dem Sinai als Mönch zu leben[1]. Jene Lehre von der Präexistenz und dem Sündenfall der Seelen war auch das Hauptdogma, das man den Origenisten zuschrieb und über das sich diese in zwei Parteien spalteten. Die einen, Protoktisten, auch Tetraditen genannt, hoben die Lehre von der präexistierenden Seele Christi scharf hervor und wollten sie als das erste unter dem Geschaffenen betrachtet wissen, was ihren Gegnern Anlaß gab, ihnen Vergötterung der menschlichen Seele und Einführung einer Vierheit (Tetras statt Trias) vorzuwerfen. Die andern dagegen, Isochristoi geheißen, hielten die Lehre von einer ursprünglichen Gleichheit bei nur numerischer Verschiedenheit fest und wurden beschuldigt, daß sie ihre Seelen der Seele Christi gleichsetzten[2]. Im 6. Jahrhundert endlich kam der Streit über die Lehre des Origenes, der unter den Mönchen im stillen fortgedauert zu haben scheint, in Verbindung mit andern Fragen abermals auf die Tagesordnung (unten Abschnitt III, § 3).

3. Der Nestorianismus. Cyrill von Alexandrien; das dritte allgemeine Konzil zu Ephesus (431).

Quellen. — Predigten und Briefe des Nestorius in den Schriften des Marius Mercator (ed. Garnier, Paris. 1673; Migne, Patr. lat. 48, 757 ff); unter den Briefen des Cyrillus von Alexandrien (Migne, Patr. gr. 77, 44 ff); Anathematismata Nestorii bei Migne, Patr. lat. 48, 909 ff. Loofs, Die Überlieferung der Fragmente des Nestorius. (Progr.). Halle 1904; Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius gesammelt und untersucht. Ebd. 1905. Das „Buch des Heraklides" von Nestorius bei Bethune-Baker (unten). Nau, Le Livre d'Héraclide de Damas, par Nestorius. Traduit en français, suivi du texte grec des trois homélies de Nestorius. Paris 1910; Brooks, La lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople, in Revue de l'Orient chrétien, nouv. sér. V (1910) 275—281. — Konzilsakten von Ephesus und Chalcedon (Mansi, Conc. Coll. Bd IV—VII); Hefele, Konziliengesch. II (2. Aufl.) 141 ff. Bouriant, Actes du concile d'Éphèse. La bibliothèque du Deïr-Amba Shenoudi, 2e part., in Mém. de la Mission archéol. au Caire VII, 1, Paris 1892. Kraatz, Koptische Akten zum Ephesinischen Konzil von 431, in Texte und Untersuchungen, Neue Folge XI, 2, Leipzig 1904. Cyrill. Alex. Opera, bei Migne, Patr. gr. 68—77. Socr., Hist. eccles. 7, 29 ff. Evagrius Schol., Hist. eccles. 1, 2—7. Theodoret., Haer. fab. 4, 12. Liberatus, Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum c. 2—9 (Migne, Patr. lat. 68, 971 f). Braun, Ein syrischer Bericht über Nestorius, in Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellsch. 1900, 378—396.

Literatur. — Schwane, Dogmengesch. der patristischen Zeit 2. Aufl., Freiburg 1895, 321 ff. Harnack, Dogmengesch. II (3. Aufl.) 321 ff. Dorner, Entwicklung der Lehre von der Person Christi I, 2, 33 ff. Ficker, Eutherius von Tyana. Ein Beitrag zur Gesch. des Ephesinischen Konzils vom Jahre 431. Leipzig 1908. Fendt, Die Christologie des Nestorius. Kempten 1910. Gengler, Über die Verdammung des Nestorius, in Tüb. Theolog. Quartalschr. 1835, 213 ff. Nau, La naissance de Nestorius, in Revue de l'Orient chrétien 1909, 424 ff. Ermoni, La question nestorienne d'après un document nouveau, in Revue histor. CIII (1910) 80—97. Bethune-Baker, Nestorius and his Teaching. Cambridge 1908. Schweitzer, Das Alter des Titels

[1] Isid. Pel., Ep. l. 4, n. 163 (Migne, Patr. gr. 78, 1248 f). Nilus, Ep. l. 1, n. 188—190 (Migne a. a. O. 79, 153 f). Bardenhewer, Patrologie[3] 316 u. 317.

[2] Über die Protoktisten und Isochristen vgl. Cyrill. Scythopol., Vita S. Sabae, bei Cotel., Monum. eccles. gr. III.

θεοτόκος, in Katholik 1903 I 97 ff. Largent, Études d'histoire ecclésiastique. Paris 1892 (1. St Cyrille d'Alex. et le concile d'Éphèse). Über Cyrillus von Alexandrien s. Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 230 ff. Kopallik, Cyrillus von Alex. Mainz 1881. Schäfer, Die Christologie des hl. Cyrillus von Alex. in der römischen Kirche, in Tüb. Theol. Quartalschrift 1895, 421 ff. Rehrmann, Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien. Hildesheim 1902. Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien, in Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. V, 2—3, Mainz 1905. Struckmann, Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien. Paderborn 1910. Mahé, Les anathématismes de St Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarchat d'Antioche, in Revue d'hist. ecclés. 1906, 505 ff; L'eucharistie d'après St Cyrille d'Alex., ebd. 1907, 677 ff; La sanctification d'après St Cyrille d'Alex., ebd. 1909, 30 ff 469 ff.

1. Infolge der arianischen und noch mehr der apollinaristischen Kämpfe war das Dogma von dem fleischgewordenen Logos vielfach besprochen worden. Die Kirche hielt fest an der Gottheit des Erlösers — gegen Theodotianer und Arianer, und ebensosehr an seiner wahren Menschheit — gegen Doketen und Apollinaristen, nicht minder aber an der Einheit des Gottmenschen, der Göttliches und Menschliches in sich vereinigte. Das Wie dieser Verbindung aber war Geheimnis; von den älteren Vätern waren dafür mehr bildliche als genaue Ausdrücke gebraucht worden[1]; jede Spekulation, die diese Verbindung erklären wollte, ohne die Einheit der Person mit der Zweiheit der Naturen in Christus zugleich festzuhalten, mußte zum Irrtum führen. So bildete sich eine Lehre aus, die zwei Personen, zwei Söhne Gottes unterschied, zumal im Kreise der antiochenischen Schule, in der man Göttliches und Menschliches scharf zu trennen und an Christus besonders letzteres hervorzuheben gewohnt war (oben S. 533 f). Theodor von Mopsuestia und seine Anhänger hatten jene Lehre ausgebildet; im Abendlande trug sie der pelagianisch gesinnte Priester und Mönch Leporius aus Massilia vor, der sich 426 mit mehreren Gleichgesinnten nach dem nördlichen Afrika begab, aber zu Karthago durch mehrere Bischöfe, besonders Augustinus, zur Abschwörung seiner christologischen Irrtümer, die er wahrscheinlich nach Unterschrift der Epistola tractoria des Zosimus noch beibehalten hatte, und zur Einreichung eines Widerrufs bestimmt ward. Er hatte gelehrt: mit Gott sei ein vollkommener Mensch, nicht aber Gott als Mensch geboren, es sei ein eigentlicher und ein angenommener Sohn Gottes zu unterscheiden, in Christus ein stufen- und zeitweises Wachstum anzunehmen, die Vertauschung der göttlichen und menschlichen Prädikate als unzulässig zu betrachten[2]. Was

[1] Die Vereinigung der zwei Naturen in Christus wird bald κρᾶσις, σύγκρασις, mixtio, commixtio, bald συνδρομή, concursus, bald ἕνωσις, unio von den Älteren genannt, genauer φυσικὴ ἕνωσις oder κατὰ φύσιν (Ps.-Athan., Adv. Apoll. 1, 10 12), auch connexio, copulatio, συνάφεια (von συνάπτω), was ein viel allgemeinerer Ausdruck ist und mehr auf eine äußerliche Verbindung geht. Theodoret (Anath. 3 contra Cyrill.) erklärt σύνοδος (coitio) und συνάφεια für gleich. Cyrillus von Alex. (Anath. 3 c. Nest.) hat σύνοδος καθ' ἕνωσιν φυσικήν. Gregor von Nazianz (Or. 30 [theol. IV], n. 8) braucht σύνοδος schlechtweg und allgemein.

[2] Leporius wird bei Cassian., De incarn. 1, 4. Gennad., De vir. ill. c. 59 zu den Pelagianern gerechnet. Sein Libellus emendationis (Gallandi, Biblioth. vet. Patr. IX 396. Mansi, Conc. Coll. IV 517 f) enthält nur Sätze, die der Christologie des Mopsuesteners entsprechen.

aber im Okzident nur als vorübergehender Irrtum eines Einzelnen sich zeigte, das schlug im Orient, durch die Verhältnisse begünstigt, tiefe Wurzeln und rief eine noch bis jetzt bestehende Sekte hervor — die Nestorianer.

2. Nestorius aus Germanicia in Syrien, in der Schule des Theodor von Mopsuestia gebildet, Priester und Mönch in Antiochien, war 428 hauptsächlich wegen seines Rufes als trefflicher Prediger durch die Gunst des Kaisers auf den Stuhl von Konstantinopel berufen worden und suchte seine Beredsamkeit wie seine Macht zur Unterdrückung der Irrlehren zu gebrauchen. Schon in seiner Antrittsrede sagte er zu Theodosius II.: „Gib mir ein von Häretikern gereinigtes Land, und ich will dir dafür den Himmel geben; hilf mir die Ketzer besiegen, und ich will dir die Perser besiegen helfen." Den Besonneneren war das kein gutes Vorzeichen; sein ungestümer Eifer gegen Arianer, Novatianer, Apollinaristen und andere Sekten erregte viele Bedenken; es kam sogar zu einem gefährlichen Brande einer arianischen Kirche. Es fehlte dem mehr rednerisch als theologisch gebildeten, dabei beschränkten, vorurteilsvollen und dünkelhaften Nestorius durchaus an Mäßigung und wahrer Frömmigkeit. Gleich seinem Lehrer nahm er zwischen dem göttlichen Logos und dem Menschlichen in Christus nur eine äußere und moralische Verbindung an, trennte den Sohn Gottes vom Menschensohne völlig und hielt die Prädikate der beiden Naturen streng auseinander. Mit aller Starrheit hielt er an den antiochenischen Doktrinen fest, und besonders war ihm die altkirchliche Bezeichnung „Theotokos" (Gottesgebärerin) für die heilige Jungfrau[1] anstößig; er wollte sie nur Christusgebärerin (Christotokos) genannt wissen. Der ihm ganz ergebene Priester Anastasius sagte in einer Predigt: „Keiner nenne mir die Maria Mutter Gottes; denn sie war ein Mensch, und Gott kann von keinem Menschen geboren werden", und der Bischof Dorotheus von Marcianopolis in Mösien sprach in einer ebenfalls in der Hauptstadt gehaltenen Rede den Bann über jeden aus, der Maria Gottesgebärerin nenne. Bald ward die Frage über die Zulässigkeit dieser Benennung unter Geistlichen und Laien mit Heftigkeit besprochen. Nun trat Nestorius selbst in Reden gegen den ihm so verhaßten Ausdruck auf: es sei heidnisch und Vergötterung der menschlichen Natur, Gott eine Mutter beizulegen; der von Maria Geborene sei ein vom Heiligen Geiste bereiteter Tempel, in dem der göttliche Logos wohnte. Bei einer dieser Predigten widersprach ihm ein vornehmer Laie, Eusebius, den Nestorius zu

---

[1] Den Ausdruck *θεοτόκος* brauchten Orig., Comm. in Ps. tom. I (Socr., Hist. eccles. 7, 32). Euseb., Vita Const. 3, 43. Athan., Or. 3 c. Arian., n. 14 29 33; Or. 4, n. 32; De incarn. et c. Arian. n. 8 22 und sonst oft. Cyrill. Hier., Catech. 10, n. 19, ed. Touttée S. 146. Didym., De Trin. 1, 31 94; 2, 41 und sonst. Greg. Naz., Or. 29 (theol. 3), n. 4; Ep. 101 ad Cledon. (al. Or. 50, bei Migne, Patr. gr. 37, 177): *εἴ τις οὐ θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν ὑπολαμβάνει, χωρίς ἐστι τῆς θεότητος*, was nachher Johannes Damascenus (De fide orthod. 3, 12) wiederholte (Mansi a. a. O. IV 1183—1195). Ja schon Kaiser Julian hatte die Christen wegen dieses Ausdrucks getadelt (Cyrill. Alex., Adv. Iulian. l. 8; Migne, Patr. gr. 76, 901: *θεοτόκον δὲ ὑμεῖς οὐ παύεσθε Μαρίαν καλοῦντες*). Die Bedeutung desselben für die Lehre von der Erlösung hebt Ephräm (bei Phot., Biblioth. cod. 228, S. 408) hervor: *ἀρκεῖν πρὸς πᾶσαν εὐσεβῆ πληροφορίαν θεοτόκον φρονεῖν καὶ λέγειν τὴν παναγίαν παρθένον.*

widerlegen suchte. Viele klagten ihn des Photinianismus an und zogen sich von seiner Gemeinschaft zurück; im Volke sagte man: „Wir haben einen Kaiser, aber keinen Bischof.“ Proklus, der von seiner Gemeinde zurückgewiesene, darum in der Residenzstadt lebende Bischof von Cyzikus, hielt am Feste der Verkündigung Mariä 429 eine Lobrede auf die heilige Jungfrau, um den innigen Zusammenhang derselben mit der Erlösung und die Wichtigkeit ihrer Gottesmutterschaft sowie auch die unzertrennliche Verbindung der von ihr stammenden Menschheit Christi mit dem göttlichen Logos nachzuweisen. Der dabei anwesende Nestorius erhob sich unmittelbar darauf in einer Verteidigungsrede für seine angegriffene Lehre und erklärte sich dahin: der dieser Verherrlichung der heiligen Jungfrau gespendete Beifall sei wohl erfreulich, nur dürfe man sie nicht über Gebühr und auf Kosten des Logos verherrlichen, noch eine andere Entwicklung darum verurteilen, weil sie einigen neu scheine. In einer späteren Rede beteuerte er, er hasse das Wort „Gottesgebärerin“ nicht an sich, es sei aber eine unpassende, von Arianern und Apollinaristen leicht zu mißbrauchende, andere irreführende Benennung; man dürfe Maria nicht zur Göttin machen; eigentlich sei sie Christusgebärerin, denn sie habe nur Jesum Christum, nicht aber Gott geboren, Gott sei nur durch sie hindurchgegangen. Dies vermehrte noch die Aufregung; gegen Nestorius predigten auch mehrere Priester; derselbe schritt gegen sie mit Einkerkerung und Mißhandlung sowie mit Amtsentsetzung und Verbannung ein.

Immer klarer stellte sich die Irrlehre des Nestorius heraus. Nach ihr war Christus bloßer Mensch, aber mit Gott verbunden, mit Gottes Kraft weit mehr als alle Heiligen erfüllt, Gottesträger (*θεοφόρος*) wegen der Verbindung mit Gott. Jesus von Nazareth und der göttliche Logos sind daher zwei verschiedene Personen, aber enge miteinander verbunden, weit enger als der Mensch mit dem Gewande, das er trägt, und die Gottheit mit dem Tempel, den sie bewohnt. Der Logos wohnt im Menschen Jesus, dem Sohne Mariens, wie in einem Tempel; dieser ist seine Umhüllung, hinter der er seine Herrlichkeit verbirgt und die er als Organ für unsere Erlösung gebraucht; dieser heißt nur uneigentlich Gott, wie Moses Gott für Pharao und Israel Sohn Gottes. Zwischen dem Menschlichen und Göttlichen in ihm besteht nur eine moralische, äußerliche Verbindung. Die Inkarnation ist eine bloße Einwohnung des Logos im Menschen. Der Logos ist nicht von der Jungfrau geboren, hat nicht gelitten, sondern er hat in demjenigen gewohnt, der gelitten hat; denn der Schöpfer kann nicht geboren werden, Gott kann nicht leiden und sterben. So wird auch im Abendmahle nur der Leib des Menschen Jesus genossen; wer anders denkt, ist Menschenanbeter, Totenanbeter. Maria ist die Mutter eines Menschen, des Christus, nicht Gottes. Wäre sie Mutter Gottes, so hätte in ihr der Logos einen Anfang genommen, was arianisch ist. Ferner kann niemand einen erzeugen oder gebären, der älter ist als er selbst; Gott ist aber älter als Maria. Wäre Maria Gottesgebärerin, so wären die göttliche und menschliche Natur vermischt; es sind aber zwei Naturen, damit auch zwei Hypostasen. Endlich muß die Mutter gleichen Wesens mit dem Sohne sein; entweder ist also Maria Göttin oder sie ist nur Mutter eines Menschen. Höchstens kann man den Namen Gottes-

mutter in dem Sinne zulassen, wie man von der Mutter des Bischofs oder Priesters spricht, d. i. von der Mutter dessen, der nachher Bischof oder Priester ward. So wenig als sonst eine Mutter die Mutter der Seele ist, konnte ein Weib den Logos gebären. Christus heißt passend Emmanuel, d. i. ein Mensch, mit dem Gott ist; von einem zwei oder drei Monate alten Gott zu reden, wäre ungereimt. Insofern Jesus moralisch mit dem Logos vereinigt war, kann von einem Sohne Gottes die Rede sein; in den physischen, das Individuum bedingenden Eigenschaften und Tätigkeiten sind sie jedoch getrennt, und der Logos teilt dem Menschen Jesus seine Attribute nicht mit, noch dieser jenem die seinigen [1].

Mit dieser oberflächlichen Lehrauffassung fiel das Geheimnisvolle der Menschwerdung Gottes ganz hinweg. Weit leichter war es, sich einen von Gott erfüllten Menschen zu denken, als die Idee des Gottmenschen festzuhalten. Für diese Lehre wurden die Schriftstellen von der Erniedrigung, von den Tränen, vom Nichtwissen des Menschensohnes angeführt, überhaupt jene, die sich auf die menschliche Natur Christi beziehen. Man verwechselte die abstrakten und die konkreten Ausdrücke, von denen jene direkt auf die Natur, diese auf die Person gehen, und setzte den Satz: „Gott ist gestorben", gleich dem: „Die Gottheit ist gestorben." Was von der Person gilt, ward auf die göttliche Natur übertragen und dann als Gotteslästerung befunden, als sei die Gottheit sterblich. Nach kirchlicher Lehre ist der inkarnierte Logos, der Gottheit und Menschheit in sich vereinigt, gestorben nicht nach der göttlichen, sondern nach der menschlichen Natur. Vermöge der hypostatischen Union ist von Christus Göttliches und Menschliches auszusagen, nur nach verschiedener Beziehung; es gibt daher eine communicatio idiomatum im Konkreten. Christus ist der eine natürliche Sohn Gottes, weil er eine Person ist; er ist auch nach seiner Menschheit nicht Adoptivsohn, weil die Menschheit von dem natürlichen Sohn Gottes angenommen und mit seiner Gottheit hypostatisch vereinigt ward. Die Schwierigkeit liegt zunächst darin, wie die zwei Naturen nicht auch zwei Personen fordern, da der Logos Person ist und die vollkommene Menschheit auch die Persönlichkeit verlangt. Allein die Menschheit fordert zwar persönliche Subsistenz, diese ist aber schon in dem die Menschennatur annehmenden Logos vorhanden, und eine neue konnte nicht hinzukommen; seine Menschheit hat ihre Subsistenz im göttlichen Logos und existierte nicht, bevor sie von der göttlichen Person angenommen ward.

3. Wie einst Athanasius zur Bekämpfung der Arianer erweckt war, so war die Aufgabe, dem Nestorius siegreich entgegenzutreten, dem hl. Cyrillus, Erzbischof von Alexandrien, Neffen und Nachfolger des von ihm allseitig überragten Theophilus, vorbehalten. Da die Vorträge des Nestorius weithin im ganzen Orient und auch in Ägypten verbreitet wurden und mehrere Mönche sie eifrig lasen, trat ihnen Cyrillus in seinem Osterbrief von 429 entgegen und widerlegte die ersten drei Homilien des Nestorius, ohne dessen Namen zu nennen. Bald darauf erließ er ein ausführliches Rundschreiben an die ägyptischen Mönche, worin er den Ausdruck „Theotokos" mit Gründen und der Autorität des Athanasius verteidigte und die Lehre von der Person Christi näher entwickelte. Diese Schreiben wurden auch in der Hauptstadt eifrig ge-

[1] Nestor., Ep. ad Coelest. P. in Conc. Eph. act. 2, bei Mansi, Conc. Coll. IV 1021 f. Cyrill. Alex., C. Nest. l. 1, c. 1 (ed. Migne, Patr. gr. 76, 18); l. 2, praef. (ebd. 64). Cassiod., De incarn. 2, 2. Cyrill. Alex., Anath. 1 c. Nest.

lesen, was den Nestorius sehr erbitterte und zu unwilligen Äußerungen gegen Cyrillus hinriß. Dieser suchte seinen Amtsbruder zur Umkehr zu bewegen, erhielt aber nur eine hochfahrende Antwort. Nestorius stützte sich auf die Gunst des Kaisers Theodosius II. und streute verschiedene Beschuldigungen gegen Cyrillus aus, so daß selbst Isidor von Pelusium an diesem irre ward. Darüber beklagte sich Cyrill in einem weiteren Briefe an den Bischof der Hauptstadt, legte dem Kaiser, dessen Gemahlin Eudokia und dessen Schwester Pulcheria in besondern Abhandlungen die neue Irrlehre dar und berichtete darüber, „durch Gottes Forderung, die Wachsamkeit erheische, und durch die altkirchliche Sitte dazu verpflichtet", in ausführlicher Weise an den römischen Stuhl, indem er durch den Diakon Posidonius eine Entscheidung erbat[1]. An diesen hatte sich auch Nestorius in zwei Briefen gewendet, in denen er die Lehre seiner Gegner als apollinaristisch und arianisch entstellte. Papst Cölestin hielt nun im August 430 eine Synode, welche die Lehre des Cyrillus vollkommen billigte und den Nestorius mit Bann und Absetzung bedrohte, wenn er nicht binnen zehn Tagen nach Empfang dieses Dekrets einen bestimmten schriftlichen Widerruf leiste. Die wegen des Glaubens von Nestorius gebannten Geistlichen sollten in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen werden, Cyrillus, der erste Bischof unter den Orientalen, Vollstrecker dieses Urteils sein. An ihn wurden deshalb auch sämtliche Schreiben gesendet. Cölestin beauftragte auch den Abt Cassian, der über die neue Irrlehre weitere Aufschlüsse gab, mit einer näheren Prüfung derselben, worauf dieser sein Werk über die Inkarnation verfaßte[2].

Ehe noch Nestorius Kunde von der römischen Synode erhielt, richtete er ein neues Schreiben an Cölestin, worin er dem Cyrill, weil dieser eine Untersuchung der gegen ihn erhobenen Anklagen befürchtete, den Beginn des Streites in lügenhafter Weise zur Last legte, die Bezeichnung „Christusgebärerin" als richtigen Mittelweg zwischen den zwei Parteischlagwörtern „Gottesgebärerin" und „Menschengebärerin" empfahl und auf die Herstellung des Friedens durch eine allgemeine Kirchenversammlung verwies, für die er bereits beim Kaiser Schritte getan hatte. Inzwischen mahnte ihn Erzbischof Johannes von Antiochien, sein ehemaliger Mitschüler, nach Empfang des an ihn gerichteten päpstlichen Briefes und der darin enthaltenen Aufforderung folgend, mit einigen andern bei ihm versammelten Bischöfen, doch keine Spaltung in der Kirche zu verursachen und in Betreff des Wortes „Theotokos" nachzugeben, das ja von älteren Vätern gebraucht und ohne Gefahr eines Irrtums über die Gottheit des Erlösers nicht zu verwerfen sei (nach Gal 4, 4); wohl sei der Termin von wenigen Tagen kurz, aber für den richtig Denkenden bedürfe es nur weniger Stunden zur Beilegung dieses ganzen Streites. Nestorius antwortete verbindlich, aber mit Ausflüchten, erklärte sich bereit, das ihm sonst so verhaßte Wort zu dulden, aber nur in dem von ihm für zulässig befundenen Sinne, äußerte sich scharf gegen die Hoffart des Ägypters und verwies alles

[1] Cyrill. Alex., Hom. pasch. 17 (Migne, Patr. gr. 77, 768 f); Ep. 1—10 (ebd. 9 f). Isid. Pel., Ep. l. 1, n. 370. Cyrill., De recta fide ad religios. imperatorem Theodosium et ad piissimas imperatrices (Migne a. a. O. 76, 1134 f); Ep. 11, al. 9, ad Coelest. (Migne a. a. O. 77, 80).

[2] Conc. Rom. 430, bei Mansi, Conc. Coll. IV 1017 1025 1035 1047.

auf das vom Kaiser ihm bereits zugesagte allgemeine Konzil. Das Schreiben Cölestins hatte er noch nicht erhalten, da Cyrillus vorher noch eine Synode in Alexandrien abhielt, um eine Formel festzustellen, die Nestorius anzunehmen habe. Hier ward ein ausführliches Schreiben an den Irrlehrer abgefaßt, worin ihm erklärt wurde, es genüge für ihn nicht das nicänische Symbolum, das er ohnehin verkehrt auslege, sondern es sei ein schriftlicher und eidlicher Widerruf seiner bisherigen Lehrsätze gefordert; daran schloß sich eine ausführliche Darlegung des Glaubens an die Menschwerdung des Sohnes Gottes sowie zwölf von Cyrill verfaßte Anathematismen gegen die Lehren des Theodor von Mopsuestia und des Nestorius. Nach letzteren sollte das Anathem diejenigen treffen, die nicht bekennen: 1) daß der Emmanuel in Wahrheit Gott und deshalb die heilige Jungfrau Gottesgebärerin ist, 2) daß der Logos sich hypostatisch mit dem Fleische vereinigt hat und mit der ihm eigen gewordenen Menschennatur ein Christus ist, zugleich Gott und Mensch, 3) daß die beiden Naturen in Christus in physischer Einigung beisammen sind; ferner 4) diejenigen, welche die biblischen Ausdrücke über Christus zwei verschiedenen Personen zuteilen, oder 5) Christus nur als einen Menschen, der Gott trägt, und nicht als wahren Gott fassen, oder 6) den göttlichen Logos den Gott oder Herrn Christi nennen, als wenn derselbe nicht zugleich Gott und Mensch wäre [1].

Die sämtlichen Schriftstücke der römischen und alexandrinischen Synode wurden dem Nestorius durch zwei ägyptische Bischöfe und zwei andere Geistliche an einem Sonntage überreicht. Er gab keine Antwort, reizte aber den Hof gegen Cyrillus auf und stellte den zwölf Anathematismen desselben zwölf andere gegenüber, in denen er teils dem Alexandriner falsche Ansichten unterschob, teils seine irrigen Behauptungen aufrecht hielt. Er sandte dann das Formular des Cyrillus samt einigen seiner Reden an Johannes von Antiochien, den die alte Freundschaft für Nestorius, die Anhänglichkeit an den Standpunkt seiner Schule und die Eifersucht wie das Mißtrauen gegen den wachsenden, durch den Papst noch erhöhten Einfluß des Cyrillus mehrfach zur Opposition gegen letzteren trieb. Er und mehrere Bischöfe seines Patriarchats fanden vieles in den Äußerungen Cyrills höchst anstößig, namentlich den Ausdruck natürliche Vereinigung (unio naturalis). Die Bischöfe Andreas von Samosata und Theodoret von Cyrus schrieben in gereizter Stimmung Streitschriften gegen den Alexandriner, fanden seine Ausdrucksweise ungenau, untheologisch, und sahen überall apollinaristische, manichäische und gnostische Elemente. In der Hauptsache, der eigentlichen Lehre, war der Unterschied nicht so groß als in der Terminologie; auch Theodoret wollte keine bloß moralische Vereinigung wie Nestorius, aber auch die „natürliche Einigung" war ihm nicht zusagend; er bekannte eine Person *(πρόσωπον)* in zwei Naturen, aber den Ausdruck „Hypostase" wollte er nicht gelten lassen. Seinerseits stellte Cyrillus den beiden Gegnern, deren Schriften ihm Bischof Evoptius von Ptolemais zusandte, eine ausführliche Rechtfertigung entgegen [2].

---

[1] Mansi a. a. O. IV 1061 1067; V 502 f 725 752. Die zwölf Anathematismen Cyrills bei Mansi a. a. O. IV 1082.

[2] Io. Antioch. Epist. bei Mansi a. a. O. V 756. Theodoret., Ep. 150; Reprehensio 12 capitum Cyrilli (Migne, Patr. gr. 76, 393 f); auch die beiden

4. Inzwischen hatte Kaiser Theodosius II., dem Gesuche sowohl des Nestorius als der von diesem verfolgten Mönche nachgebend, am 19. November 430 alle Metropoliten des Reiches zu einem Konzil in Ephesus auf Pfingsten 431 eingeladen und auch die zahlreiche Beteiligung tüchtiger Suffraganbischöfe für wünschenswert erklärt. Nestorius hoffte hier einen vollen Sieg über den bei den Orientalen verdächtig gewordenen Cyrill zu erlangen, dem auch der Kaiser sehr abgeneigt war. Papst Cölestin schrieb dem Erzbischof von Alexandrien auf seine Anfrage, er solle den Nestorius für den Fall des Widerrufs und der Bekehrung wieder in die Kirchengemeinschaft aufnehmen; seinen Legaten, den Bischöfen Arkadius und Projektus sowie dem Priester Philippus, gab er die Instruktion, sich enge an Cyrillus anzuschließen, der schon vorher im Namen des römischen Stuhles zu handeln bevollmächtigt war, das Ansehen des letzteren aufrecht zu erhalten und nicht selbst in Kontroversen sich zu mischen, sondern darüber zu richten; die Synode, der er die Legaten und ihre Aufträge empfahl, mahnte er zur Beobachtung der kanonischen Gesetze und Vermeidung aller Streitigkeiten, fest überzeugt, daß sie seinem Urteile über Nestorius beitrete; dem Kaiser dankte er für seine Bemühungen um den Frieden der Kirche und bat ihn, keine Friedensstörung und Neuerung zu dulden und die Sache des Glaubens für höher zu achten als alle weltlichen Angelegenheiten des Reiches. Theodosius sandte seinerseits den Comes Candidian als seinen Bevollmächtigten bei der Synode nach Ephesus mit dem Befehl, in Untersuchung und Entscheidung religiöser Fragen sich nicht einzumischen, sondern nur für die Erhaltung der Ruhe zu sorgen, die neugierigen Fremden aus dem Mönchs- und Laienstande aus der Stadt zu schaffen und zu verhindern, daß die Bischöfe während der Verhandlungen an den Hof oder in die Heimat abreisen. Dem beim Kaiser noch sehr in Gunst stehenden Nestorius wurde gestattet, sich von seinem Freunde, dem Comes Irenäus, nach Ephesus begleiten zu lassen. Dort erschien denn auch Nestorius zuerst mit 16 Bischöfen und einem bewaffneten Gefolge, darauf Cyrillus mit einigen 50 ägyptischen Bischöfen. Von der Reise aus und nach seiner Ankunft in Ephesus schrieb der eifrige Prälat an die Alexandriner und forderte sie zu innigen Gebeten auf, damit der wahre Glaube einen vollen Sieg erhalte; der Eröffnung der Synode, die immer noch wegen zu geringer Zahl der Anwesenden verschoben werden mußte, sah er sehnsüchtig entgegen. Das Pfingstfest (7. Juni 431) war verflossen, als Juvenal von Jerusalem und Flavian von Thessalonich mit ihren Bischöfen eintrafen; noch immer wartete man auf Johannes von Antiochien und die ihm untergebenen Bischöfe, deren Ankunft sich immerfort verzögerte. Als endlich die Metropoliten von Apamea und Hierapolis im

---

Schriften „Über die heilige und lebendigmachende Dreieinigkeit“ und „Über die Menschwerdung des Herrn“ (Migne, Patr. gr. 75, 1147 ff 1419 ff) hat Ehrhard als Eigentum Theodorets erwiesen. Zugleich mit Cyrills Widerlegung der Reprehensio (76, 315 f; In Cyrill. Apol. adv. Orient.) Bruchstücke des Andreas Samosatenus; Briefe des letzteren bei Migne a. a. O. 85, 1611 f. Über Theodoret und seine schriftstellerische Tätigkeit vgl. Bardenhewer, Patrologie³ 326 ff. Bertram, Theodor. ep. Cyren. doctrina christologica, Hildesiae 1883. Schreiben des Cyrill an Theodoret über die Inkarnation in Bedjan, Acta martyr. syr. Bd V, Anhang.

Namen des Johannes erklärten, man möge wegen seiner die Verhandlungen nicht länger verschieben, woraus man schloß, er wolle es vermeiden, daß sein Freund Nestorius, der fortwährend im Sinne seiner Irrlehre sich äußerte, in seiner Gegenwart verurteilt werde, schritten Cyrill als erster Vorsitzender und sein Freund Memnon von Ephesus, um den sich 40 Suffragane und 12 pamphilische Bischöfe versammelt hatten, am 22. Juni in der der Gottesgebärerin geweihten Hauptkirche von Ephesus zur Eröffnung der Synode, die den Rang der dritten ökumenischen erhalten hat[1].

Da Nestorius nach wiederholten Vorladungen nicht erscheinen wollte und sogar die an ihn abgeordneten Bischöfe durch seine Wachen bedrohen ließ, schritt man ohne ihn zu den Verhandlungen (erste Sitzung), obschon einige 60 asiatische Bischöfe und auch der kaiserliche Kommissär glaubten dagegen Verwahrung einlegen zu müssen. Die von beiden Seiten gewechselten Schriften sowie die Zeugnisse der Väter wurden verlesen und mit ihnen die Sätze des Nestorius verglichen. Letztere wurden als gottlos und häretisch bezeichnet, die Anathematismen des Cyrillus gutgeheißen und noch am Abend desselben Tages der von 198 Bischöfen unterschriebene Beschluß gefaßt, daß Nestorius in Gemäßheit der Kanones und des Schreibens des Heiligen Vaters Cölestin von der bischöflichen Würde und aller priesterlichen Gemeinschaft ausgeschlossen sei. Das Volk von Ephesus, das den ganzen Tag über auf die Entscheidung gewartet hatte, nahm dieselbe mit Jubel auf und geleitete die Väter mit Fackelschein in ihre Wohnungen. Am folgenden Morgen ward das Urteil dem Nestorius, den Konstantinopolitanern und dem gesamten Volke in besondern Schreiben kundgemacht und in Ephesus öffentlich angeschlagen. Aber der dem Nestorius ganz ergebene Candidian ließ das Dekret abreißen, erklärte das Geschehene für nichtig und sandte an den Hof einen Bericht voll Klagen gegen Cyrill und Memnon. Ebenso beschwerte sich Nestorius in Gemeinschaft mit 10 Bischöfen bei dem Kaiser, an den auch die Synode ein ausführliches Schreiben richtete. Cyrillus schrieb außerdem mehrere Briefe und predigte gleich andern Bischöfen wie Theodot von Ankyra über das Geheimnis der Inkarnation zur großen Freude des Volkes.

Als dann 5—6 Tage nach Verurteilung des Nestorius Johannes von Antiochien mit mehreren Bischöfen eintraf, sandte ihm die Synode Abgeordnete entgegen, die aber von diesem gar nicht vorgelassen und zuletzt von der Wache mißhandelt wurden. Ganz im Gegensatze zu seinem früheren freundlichen Briefe an Cyrill verfuhr Johannes jetzt mit blindem Eifer gegen ihn und die um ihn versammelten Bischöfe. Gleich nach seiner Ankunft hielt er in seiner Wohnung eine Versammlung, die auf Vortrag des Candidian und einiger nestorianischen Bischöfe das unter Leitung des Cyrill Verhandelte verwarf. Über Cyrill, dessen Anathematismen arianische, eunomianische und apollinaristische Irrtümer enthalten sollten, sowie über Memnon, der alles mit Gewalt durchgesetzt habe, ward die Absetzung und über alle Bischöfe, die nicht sofort Reue bezeigen würden, der Bann ausgesprochen; von allen Mitgliedern der Synode verlangte man Anschluß an Johannes und Annahme des nicänischen Symbolums ohne irgend einen fremdartigen Beisatz. Doch wagte es dieses Konziliabulum von nur 43 Bischöfen nicht, positiv die Lehre des Nestorius zu billigen; aber während es selbst übereilt und tumultuarisch verfuhr, zieh es die Majorität von jetzt mehr als 200 Bischöfen der Gewalttätigkeit und Überstürzung. Mit Hilfe der kaiserlichen Beamten befehdete das

---

[1] Theodos. II., Edict. et epist., bei Mansi, Conc. Coll. IV 1109 1111 1118. Coelest., Ep. 16—19, bei Mansi a. a. O. IV 1291 f. Cyrill., Ep. 18 19, bei Mansi a. a. O. IV 1115 f. Socr. a. a. O. 7, 34. Hefele, Konziliengesch. II² 178 ff.

falsche Konzil, das einseitige Berichte an den Hof, den Klerus und das Volk der Hauptstadt sandte, die mit Cyrillus geeinigten Väter in jeder Weise; man hätte sofort an Memnons Stelle für Ephesus einen neuen Bischof geweiht, hätte nicht das rechtgläubige Volk mit aller Festigkeit dies verhindert [1].

Ungeachtet vielfacher Bedrängnis blieben die unter Cyrillus vereinigten Bischöfe fest. Als ein kaiserliches Schreiben eintraf, das, gestützt auf Candidians Berichte, das Verfahren der Synode schwer tadelte, dasselbe für ungültig erklärte und die Verhandlungen von neuem aufzunehmen befahl — was die antiochenische Partei, die fortwährend das Benehmen des wahren ephesinischen Konzils in entstellter Weise schilderte, mit hoher Freude begrüßte —, schrieben die Väter (1. Juli 421) dem Kaiser, daß sie den Nestorius mit vollem Rechte entsetzt hätten, daß sie hierin sich eins wüßten mit dem römischen Stuhl und den Bischöfen Afrikas; bereits mehrere Anhänger des Johannes seien nach reiferer Erwägung zu ihnen übergetreten; sie müßten daher beantragen, behufs mündlicher Berichterstattung sowohl den Candidian, der die persönliche Freundschaft der Wahrheit vorziehe und Unwahres melde, als fünf Mitglieder der Synode an den Kaiserhof zu berufen. Am 10. Juli hielt Cyrill die zweite Sitzung, in der die besondern Legaten des Papstes erschienen und die Akten der ersten Sitzung zugestellt erhielten. Nach Verlesung der Briefe Cölestins priesen die Väter diesen als den Wächter des Glaubens, Erzbischof Firmus von Cäsarea (Kappadokien) erklärte, man habe das in dem früheren Briefe des Papstes enthaltene Urteil und die gegebene Regel nur vollzogen, und der Priester Philippus hob nachdrücklich die Autorität des Stuhles Petri hervor. Tags darauf genehmigten die drei römischen Legaten die Verhandlungen und leisteten ihre Unterschrift. In der vierten und fünften Sitzung (16. und 17. Juli) ward nach vergeblicher Vorladung des Johannes dessen Urteil über Cyrill und Memnon für nichtig erklärt, er und seine Anhänger von allen bischöflichen und priesterlichen Funktionen suspendiert, während die härtere Strafe der Absetzung noch vorbehalten blieb, und zugleich an den Kaiser und den Papst Bericht erstattet. In der sechsten Sitzung (22. Juli) wurde der Nachweis geliefert, daß die Nestorianer das nicänische Bekenntnis mißdeuteten, und aus Anlaß eines von Charisius vorgelegten nestorianischen Symbolums verboten, ein anderes als das nicänische zu gebrauchen. In einer siebten und letzten Sitzung wurden noch verschiedene spezielle Angelegenheiten geordnet, sechs Kanones und ein allgemeines Rundschreiben erlassen.

5. Am Kaiserhofe waren inzwischen die nachteiligsten Gerüchte über die Synode von Ephesus verbreitet worden; es langten bloß Candidians Berichte an, nicht die der Synode, der man jeden Verkehr mit der Hauptstadt abschnitt. Endlich gelang es, durch einen als Bettler verkleideten zuverlässigen Mann in einem ausgehöhlten Stocke einen Brief des Cyrillus über die Lage der Väter an die Geistlichen und Mönche von Byzanz dahin zu bringen [2]. Der wie ein Heiliger verehrte Abt Dalmatius, der 48 Jahre seine Zelle nicht verlassen, stellte sich an die Spitze der Mönche, die unter heiligen Gesängen vor den kaiserlichen Palast zogen. Mit den übrigen Äbten beim Kaiser vorgelassen, teilte Dalmatius demselben den Inhalt des Briefes mit und erwirkte die Zusage, daß Abgeordnete der Synode in die Residenz kommen dürften. Nun kamen zwei ägyptische Bischöfe von der Synode nach Byzanz, die auch

---

[1] Mansi, Conc. Coll. IV 1131 f 1211 1230 1259 f; IV 772.

[2] Mansi a. a. O. IV 1279 f 1303 f 1391 f 1427 f 1466 f; V 602 686 f.

wirklich viele hohe Staatsbeamte von der Gerechtigkeit des gegen Nestorius gefällten Urteils überzeugten; aber drei Tage später kam auch der Comes Irenäus als Abgeordneter der Antiochener (Orientalen, wie man sie nannte) und wußte den Cyrillus und den Memnon so schwer zu verdächtigen, daß Theodosius II. schon die Verhandlungen der wirklichen Synode zu verwerfen und den Beschluß des Winkelkonzils zu bestätigen im Begriffe war, als der Arzt und Synkell des Cyrillus durch Mitteilung der Konzilsakten die Ausführung des Planes verhinderte. Da verschiedene Meinungen sich geltend machten, beschloß der Kaiser die Absetzung sowohl des Nestorius als des Cyrill und Memnon zu genehmigen und zum Vollzug des Urteils wie zur Herstellung des Friedens den Staatsschatzmeister Johannes nach Ephesus zu entsenden. Dieser ließ auch die drei Bischöfe, nachdem es bei einer Versammlung beider Parteien in seiner Gegenwart zum Streite gekommen, mit Gewalt gefangen nehmen. Tief schmerzte es die Väter, daß der kaiserliche Erlaß, der die zwei getrennten Versammlungen zusammenwarf, den Beschlüssen der allgemeinen Synode zu entsprechen vorgab, die Einigkeit im Glauben zwischen katholischen und nestorianischen Bischöfen voraussetzte und ganz und gar auf die Angaben der letzteren gestützt war. Deshalb sowie wegen der äußerst drückenden Lage, in der die Bischöfe in Ephesus wie in einem Kerker festgehalten waren, machten sie nachdrückliche Vorstellungen und setzten Klerus und Volk der Hauptstadt von allem in Kenntnis. Ihrerseits suchte auch die antiochenische Partei, deren Mitglieder nicht alle gleichmäßig Nestorianer waren, aber insgesamt die Anathematismen Cyrills verurteilt sehen wollten, den Hof noch völlig zu gewinnen. Endlich berief Theodosius II., bei dem Dalmatius und andere eifrige Katholiken fortwährend tätig waren, von jeder der beiden Parteien acht Sprecher, hörte sie mehrere Tage zu Chalcedon an, erlaubte den Bischöfen der Synode von Ephesus die Heimreise und gestattete, daß an die Stelle des Nestorius, der in sein Kloster bei Antiochien verwiesen worden war, ein neuer Bischof für die Hauptstadt (Maximian) geweiht wurde (25. Oktober 431). Cyrillus und Memnon wurden freigelassen. Ersterer kam am 30. Oktober nach Alexandrien zurück, wo er mit dem größten Jubel, wie einst Athanasius, empfangen ward.

Aber die Spaltung zwischen Alexandrien und Antiochien dauerte fort. Die Antiochener behaupteten die Unrechtmäßigkeit der Weihe des neuen Bischofs Maximian und der Absetzung des Nestorius sowie die Heterodoxie der Lehre des Cyrillus, den sie mit Recht abgesetzt zu haben vorgaben; sie wiederholten auf ihren Synoden von Tarsus und Antiochien das Anathema gegen ihn und seine Anhänger. Sowohl die römischen Päpste, Cölestin, der am 15. März 432 den Maximian anerkannt und den Bischöfen des ephesinischen Konzils warmes Lob gespendet hatte, und sein Nachfolger Sixtus III., der den schismatischen Bischöfen volle Gemeinschaft zu gewähren bereit war, falls sie alles, was das Konzil von Ephesus verdammt hatte, ebenfalls verdammen würden, als auch der Kaiser Theodosius, der deshalb viele Briefe erließ, suchten den Frieden zu vermitteln. Letzterer forderte, Cyrill und Johannes sollten ohne alle bischöfliche Begleitung in Nikomedien zusammenkommen und dort sich aussöhnen; sonst sollte keiner von ihnen ihm mehr vor

das Angesicht kommen. Es kam zwar nicht zu einer solchen Zusammenkunft, aber es wurden doch Unterhandlungen eingeleitet, die nach und nach zum Ziele führten. Der vom Kaiser für die Friedensvermittlung ausersehene Tribun und Notar Aristolaus reiste von Antiochien mit den Vorschlägen des Johannes und einem Briefe des hochbetagten Acacius von Beröa zu Cyrillus. Dieser konnte freilich nicht auf die ihm angesonnene Verurteilung seiner Anathematismen eingehen, erklärte sie aber mit Rücksicht auf die bei den Orientalen gangbaren Mißdeutungen, verwarf die arianische und apollinaristische Irrlehre, die man ihm zur Last legte, und bestand auf der Verurteilung des Nestorius. Der Antiochener war dem Frieden nicht mehr abgeneigt; die meisten Kirchen standen gegen ihn, und die Irrtümer des Nestorius hatte er selbst nicht geteilt. Daher sandte er im Einverständnis mit Acacius den bejahrten Bischof Paul von Emisa nach Alexandrien mit einem Glaubensbekenntnisse, das die eine Person des Erlösers wie die zwei Naturen, auch Maria als Gottesgebärerin anerkannte und ebenso den Verdacht des Apollinarismus wie den des Nestorianismus beseitigen sollte. Cyrill, ebensosehr bereit zum Frieden als standhaft in Sachen des Glaubens, fand das Bekenntnis genügend, vermißte aber in dem Briefe des Johannes noch die weiter von ihm gestellten Bedingungen der Gemeinschaft, insbesondere die Verurteilung des Nestorius. Paulus, obschon nicht so weit ermächtigt, ging auf alles ein; Cyrill nahm ihn in seine Gemeinschaft auf und ließ ihn in Alexandrien predigen (433). In Antiochien verwarf man anfangs die Bedingungen des Alexandriners; doch infolge der Einwirkung des Kaiserhofes und einer neuen Reise nach Antiochien, die Aristolaus in Gemeinschaft mit Paul von Emisa und zwei ägyptischen Geistlichen unternahm, kam der Friede zu stande. Johannes unterschrieb mit einigen kleinen von Cyrill gebilligten Änderungen die ihm vorgelegte Formel, stimmte der Verurteilung des Nestorius bei und schrieb freundschaftlich an Cyrillus, der am 23. April 433 seinen Gläubigen die frohe Nachricht von der glücklichen Vereinigung mitteilen konnte, die auch Papst Sixtus III. bekräftigte[1].

6. Mit dem Vergleiche waren indessen viele Bischöfe auf beiden Seiten unzufrieden. Von den Gegnern Cyrills behaupteten einige, Cyrill lehre jetzt dasselbe, was früher Nestorius, und suchten ihre häretische Gesinnung unter den Ausdrücken der von Johannes unterzeichneten Formel zu verbergen, während die hartnäckigen und fanatischen Nestorianer, an deren Spitze Bischof Alexander von Hierapolis stand, geradezu den Frieden verwarfen, den Johannes des Verrats am Glauben ziehen und laute Klagen erhoben, Nestorius sei unschuldig geopfert, der Ägypter nicht zum Widerruf seiner zwölf Kapitel genötigt, der Ketzerei der Arianer und Apollinaristen der Weg geebnet[2], die

[1] Io. Antioch., Epist. bei Mansi, Conc. Coll. V 813 f. Liberatus, Breviarium causae Nestor. et Eutychian., Par. 1675, c. 6 f. Coelest., Ep. 22—25, bei Mansi a. a. O. V 266 f. Sixt. III. bei Mansi a. a. O. V 326 374 f. Coustant, Epist. Rom. Pont. 1231 f. Theodos. II. bei Mansi a. a. O. V 278 281 f 828. Cyrill. Alex., Ep. 31—34 40 45 f, bei Mansi a. a. O. V 285 301 f.

[2] Großen Anstoß erregte Cyrills Ausdruck: *μία φύσις τοῦ θεοῦ σεσαρκωμένη*, den schon Athanasius (De incarn., bei Mansi a. a. O. IV 689) gebraucht haben soll. Diese Stelle ist angefochten von Leontius von Byzanz (De sectis act. 8), Montfaucon u. a.,

Wiedereinsetzung der von Maximian abgesetzten Bischöfe nicht erlangt worden. Ganze Provinzen kündigten dem Johannes von Antiochien die Gemeinschaft auf. Helladius von Tarsus, Eutherius von Tyana und andere abgesetzte Bischöfe wandten sich sogar an Papst Sixtus und baten ihn um Beseitigung der ephesinischen Synode und der Unionsformel; die Bischöfe der beiden Kilikien erklärten den Cyrillus für einen Ketzer, wogegen auf einer Synode zu Zeugma Andreas von Samosata, Johann von Germanicia, Theodoret und andere Bischöfe wohl die Rechtgläubigkeit Cyrills, aber nicht die Absetzung des Nestorius anerkannten. Während Cyrillus die verschiedenen Einwendungen in zahlreichen Briefen widerlegte, suchte Johannes von Antiochien erst durch die Mittel der Milde, dann aber auch durch die weltliche Gewalt die Einigung zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Andreas von Samosata, nach längerem Widerstreben auch Theodoret von Cyrus, die Bischöfe von beiden Kilikien und von Isaurien traten zur Union über, manche aus Furcht vor dem Exil, das ein kaiserliches Edikt den Widerspenstigen androhte. Dasselbe traf auch den Alexander von Hierapolis, Meletius von Mopsuestia, Eutherius von Tyana und zwölf andere nestorianische Bischöfe[1]. Nestorius, der von seinem Kloster aus noch die Partei ermutigte, ward 435 nach Ägypten verbannt, wo er um 440 im Elend starb[2]. Zugleich wurde das Lesen seiner Schriften verboten und deren Verbrennung angeordnet; seine Anhänger sollten mit dem Namen Simonianer gebrandmarkt, ihre Versammlungen verboten, ihre Geistlichen verbannt werden[3].

Unter den Bischöfen des Orients gab es manche, die sich nur einzelnen Unionsbedingungen unterwarfen und noch keineswegs völlig allen Anforderungen genügten. Johann von Antiochien übte Nachsicht, weshalb sich der eifrige Diakon Maximus gegen ihn erhob, weil er den Glauben beeinträchtige. Diesen warnte Cyrillus vor einem neuen Schisma, gab sich aber auch Mühe, durch Aristolaus die heimlichen Nestorianer des Orients völlig zur Einheit zurückzuführen. Mit ihm verband sich der eifrige Proklus, seit 434 Bischof der Hauptstadt, zur Erhaltung des Kirchenfriedens. Doch hatte der Streit zu tiefe Wurzeln geschlagen, als daß mit dem Aufhören der äußeren Spaltung auch sofort die Gegensätze in der Lehre verschwunden wären, zumal da noch das

---

wird aber von Cyrillus (De recta fide ad religios. imperatorem Theodosium et ad piissimas imperatrices n. 9) angeführt, der den Ausdruck auch sonst (Ep. 1 2 ad Success., bei Migne, Patr. gr. 77, 232 241 und öfter) hat, indem er gleich andern Vätern φύσις im Sinne von ὑπόστασις anwandte.

[1] Cyrill., Ep. 42 43 35 ad Acac. Melet.; Ep. 37—39; Ep. 44 ad Vales.; Ep. ad Ruf. Thessal. Vgl. Mai, Nova Coll. VIII, II, S. 83. Isid. Pel., Ep. l. 1, n. 324. Liberatus, Breviar. c. 8 9. Eulog. Alex. bei Phot., Biblioth. cod. 230, S. 442 f. Theodoret., Ep. 50 83 102 112 126. Über die Synoden der Antiochener vgl. Mansi a. a. O. V 879 f 890 f. Hefele, Konziliengesch. II² 266 ff.

[2] Nestorius schrieb im Exil von seinem Standpunkte aus eine Geschichte seiner Kämpfe und Schicksale, seiner „Tragödie" (Evagr. Schol., Hist. eccles. 1, 7). Das Werk ist nicht mehr vorhanden, auch nicht das des Irenäus (Freund des Nestorius und abgesetzter Bischof von Tyrus), wohl aber die daraus unter Beifügung anderer Urkunden von einem Nordafrikaner unter Justinian gemachten Auszüge (vgl. Mansi a. a. O. V; Migne, Patr. gr. 84, 553 f).

[3] Die kaiserlichen Erlasse s. bei Mansi a. a. O. V 413 415.

Ansehen des Diodor von Tarsus und des Theodor von Mopsuestia in der syrischen Kirche unerschüttert dastand und ihre Schriften um so eifriger gelesen wurden, seit die des Nestorius verboten und zum Feuer verurteilt waren. Unter dem Schutze so hochverehrter Namen hielt man unter Preisgebung des Nestorius den alten Irrtum fest. Darum wurden von den Nestorianern die Werke Diodors und besonders Theodors allenthalben verbreitet, in das Syrische, Persische und Armenische übersetzt; den zwölf Kapiteln des Cyrillus stellte man die am meisten entgegenstehenden Stellen Theodors in einer eigenen Schrift gegenüber. Hauptsitz dieses Treibens war Edessa, dessen theologische Schule eine Tochter der antiochenischen war (s. oben S. 435). Der eifrige Bischof dieser Stadt, Rabulas, dem der Priester Ibas widerstand, verwarf geradezu Person und Schriften des verstorbenen Mopsuesteners und machte auch den Cyrillus auf ihn, als den eigentlichen Vater des Nestorianismus, aufmerksam. Cyrill erkannte den Widerspruch, einerseits den Nestorius zu verurteilen, anderseits den Theodor und seine Schriften zu preisen. Das von Proklus an die Armenier gegen letztere gesandte Schreiben unterzeichneten auch Cyrill und der Antiochener Johannes; doch mußten sie armenischen Mönchen entgegentreten, die auch wahre Sätze des Mopsuesteners im Sinne des entgegengesetzten (monophysitischen) Irrtums bekämpften. Deshalb sowie wegen der großen Verehrung des Mannes in der syrischen Kirche, dann weil man einen im Frieden der Kirche verstorbenen Bischof und Lehrer jetzt zu verurteilen nicht für zweckmäßig hielt, wurde, obschon Rabulas sein Urteil erneuert hatte, von einem allgemeinen Anathem über Theodor Umgang genommen; man begnügte sich, vor seinen glaubensgefährlichen Schriften zu warnen, wie dies Cyrillus in einem (verlorenen) Werke gegen Diodor und Theodor und in einer Auslegung des nicänischen Symbolums tat. Der Streit war damit nur auf eine spätere Zeit vertagt; für jetzt fürchtete man alte Wunden aufzureißen und eine noch größere Spaltung hervorzurufen; auch der Kaiserhof hatte von einer solchen Verurteilung abgemahnt[1].

Viele Nestorianer bewiesen eine Standhaftigkeit, die einer besseren Sache würdig gewesen wäre, aber nicht freiblieb von Sektenhochmut. Sie erklärten, es sei ihnen ganz gleich, ob viele oder wenige Menschen in ihrer Gemeinschaft

---

[1] Cyrill., Ep. 57 (al. 49) 58 (Migne, Patr. gr. 77, 320 f). Synodicon adv. tragoediam Irenaei c. 194 f (Migne a. a. O. 84, 806 f); c. 197 209 (ebd. 810 834). Rabul. Edess., Epist. im Synod. c. 200 (Migne a. a. O. 84, 814 f). Ibae Ep. bei Mansi, Conc. Coll. VII 227—242. Von Theodor von Mopsuestia spricht Cyrill., Ep. 66 f (Migne a. a. O. 77, 329 f); Ep. 69 ad Acac. Mel. (ebd. 340): *ὑποπλαττόμενοι γὰρ τὰ Νεστορίου μισεῖν ἑτέρῳ πάλιν αὐτὰ συγκροτοῦσι τρόπῳ, τὰ Θεοδώρου θαυμάζοντες, καίτοι τὴν ἴσην, μᾶλλον δὲ πολλῷ χείρονα νοσοῦντα δυσσέβειαν.* Weitere Korrespondenz bei Cyrill., Ep. 70—74 (Migne a. a. O. 341 f. Mansi a. a. O. V 383 421 974 993 1009 1182 f). Die Erklärung des Symbolum Nicaen. in Cyrill., Ep. 55, al. 47 (Migne a. a. O. 289—320). Von dem Werke Cyrills gegen Diodor und Theodor, „daß es nur einen Christus gibt", finden sich Exzerpte im Conc. oecum. V. bei Mansi a. a. O. IX 269. Auf dieses Werk hatte Theodoret, der sich lange nicht mit den Alexandrinern versöhnen wollte, teilweise geantwortet. Seinen Brief (Ep. 180) über Cyrills Tod und die Rede zu Antiochien (Hardouin, Conc. Coll. III 139) halten die meisten mit Tillemont für unecht; Neander (Kirchengesch. I 695, Nr 8) suchte die Authentie zu verteidigen.

seien, allgemein sei der Glaube verdunkelt und entstellt; sie würden nie ihre Überzeugung ändern und bei der ihnen verliehenen Einsicht bleiben, auch wenn die Mönche alle Toten erweckten, um die ägyptische Gottlosigkeit zu stützen. Als Rabulas 435 starb, ward in Edessa der Priester Ibas (435—457) sein Nachfolger, der fortwährend den Cyrill des Apollinarismus und Monophysitismus beschuldigte und durch seinen Brief an den Perser Maris berüchtigt ward. Allein im römischen Reiche wurde doch nach und nach der Nestorianismus unterdrückt, und der Kaiser Zeno zerstörte auch die Schule von Edessa 489 völlig. Abgesehen von spärlichen Resten in einzelnen Gegenden, fanden sich bald keine Nestorianer mehr. Dagegen waren sie noch zahlreich in Persien, wo Bischof Barsumas von Nisibis (453—489) ihre kräftigste Stütze war und der Hof schon aus politischer Opposition gegen das römische Reich sie begünstigte. So erhielten sich dieselben fort und drangen vor bis Arabien, Ostindien und China.

4. Die Irrlehre des Eutyches. Beginn der monophysitischen Streitigkeiten; das vierte allgemeine Konzil zu Chalcedon (451).

Quellen. — Akten der Synoden von Konstantinopel (448) und von Chalcedon bei Mansi, Conc. Coll. VI 529 ff; VII 1 ff. Hefele, Konziliengesch. II (2. Aufl.) 320 ff. Syrische Akten der Räubersynode von Ephesus bei Martin, Actes du brigandage d'Éphèse. Amiens 1874. Perry, The second Synod of Ephesus. Dartford 1881. Hoffmann, Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus am 22. August 449. Kiel 1873. Briefe des Papstes Leo I. bei Migne, Patr. lat. Bd 54. Appellation des Bischofs Flavian von Konstantinopel, herausgeg. von Amelli, S. Leone Magno e l'Oriente. 2. ed. Montecasino 1890. (Vgl. dazu Grisar in Zeitschr. für kathol. Theol. 1892, 191 ff; Mommsen in Neues Archiv 1886, 561 ff.) Appellatio Flaviani. The Letters of Appeal from the Council of Ephesus A. D. 449; ed. Lacey. London 1903. Chabot, Documenta ad origines monophysitarum illustrandas (Corp. script. christ. orient. Script. syri XXXVII). Paris. 1907. — Theodoret. Cyr., Eranistes seu Polymorphus (Migne, Patr. gr. 83, 27 ff). Mehrere Briefe des Theodoret. Gelasius Papa, Tractatus de duabus naturis in Christo (Thiel, Epist. Rom. Pont. 530 ff); Gesta de nomine Acacii (ebd. 510 ff). Zachar. Rhet., Hist. eccles. (ed. Land, Anecdota Syriaca. Bd III. Lugd. Batav. 1870). Ahrens und Krüger, Die sog. Kirchengesch. des Zacharias Rhetor (Scriptores sacri et profani, 3). Leipzig 1899. Evagr. Schol., Hist. eccles. 1, 9 f; 2, 2 4 9 18. Liberatus, Breviarium causae Nestor. et Eutychian. (Migne, Patr. lat. 68, 969 ff). Facundus Herm., Defensio trium capit. (Migne a. a. O. 67, 527 ff). Synodicon adv. tragoediam Irenaei (Mansi, Conc. Coll. V 731 ff). Ioannes Ephes. Syr. monoph., Commentarii de beatis oriental. et Hist. eccles. fragm. lat. vert. van Douwen et Land. Amsterdam 1889. Theophan., Chronogr. 1, ed. Bonnae 1839. Brooks, Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum (Corp. script. christ. orient. Script. syri XXV). Paris. 1907. Nau, Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste, in Journal asiatique, 10. sér. I (1903) 5 ff 241 ff.

Literatur. — Werke von Schwane, Harnack, Dorner oben S. 545. Hefele, Konziliengesch. II (2. Aufl.) 313 ff. Martin, Le pseudo-synode connu sous le nom de Brigandage d'Éphèse, étudié d'après ses actes retrouvés en syrique. Paris 1875. Krüger, Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhang mit der Reichspolitik. Jena 1884. Blötzer, Der Heilige Stuhl und die ökumenischen Synoden des Altertums im Lichte der Vorgänge beim Chalcedonense betrachtet, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1886, 67 ff. Günther, Die Überlieferung der „Sammlung in Sachen des Monophysitismus", in Nachr. der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen 1894, 116—143. Schmid, Die verschiedenen Formen des Monophysitismus in theologischer Beleuchtung, in Zeitschr.

für kathol. Theol. 1906, 266 ff. Haase, Patriarch Dioskur I. von Alexandria. Nach monophysitischen Quellen, in Kirchengeschichtl. Abhandlungen, herausgeg. von Sdralek, VI, Breslau 1908, 145 ff. Lebon, La christologie de Timothée Aelure, archevêque monophysite d'Alexandrie, in Revue d'hist. ecclés. 1908, 677 ff; Le monophysitisme Sévérien. Étude sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine. (Thèse.) Louvain 1909. Über den hl. Leo d. Gr. s. Literatur bei Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 451 f.

1. Nicht alle sahen ein, daß der zu stande gekommenen Vereinigung nach der Verurteilung des Nestorianismus die Lehre von zwei Naturen in Christus (Dyophysitismus) zu Grunde lag; an Cyrill hatten sich extreme Antinestorianer angeschlossen, die nach der Einigung der beiden Naturen nicht mehr von zwei Naturen geredet wissen wollten. Hauptstützen dieser Richtung waren Cyrills früherer Archidiakon und (seit 444) Nachfolger, der heftige und herrschsüchtige Dioskorus, der den Bischof Theodoret von Cyrus als Nestorianer verfolgte und anathematisierte und auch gegen den Bischof Flavian von Konstantinopel, eifersüchtig auf die so sehr gestiegene Macht dieses Stuhles, sich feindselig erhob, sowie der Vorsteher (Archimandrit) eines Klosters der Kaiserstadt, Eutyches, der allenthalben den größten Eifer gegen den Nestorianismus betätigte und an dem dort allgewaltigen Eunuchen Chrysaphius eine mächtige Stütze besaß. In seiner beschränkten Auffassung glaubte Eutyches nicht in anderer Weise den Nestorianismus besiegen zu können als durch die Annahme einer Natur (Monophysitismus) in Christus[1]. Auf das Gefährliche dieser Lehre machten Erzbischof Domnus von Antiochien sowie Eusebius, Bischof von Dorpläum in Phrygien, aufmerksam, während der gelehrte Theodoret in drei Dialogen sie mit großem Scharfsinn bekämpfte (447), indem er den Unterschied von Wesen und Person (*οὐσία* und *ὑπόστασις*) genauer entwickelte, von dem verurteilten Nestorianismus sich freihielt und jetzt auch dem Cyrillus unter den hervorragenden Lehrern der Kirche eine Stelle gab[2]. Als nun im November 448 Flavian von Konstantinopel die in der Hauptstadt weilenden Bischöfe zu einer Synode um sich versammelte, überreichte der genannte Bischof Eusebius, der früher als Laie ebenso dem Nestorius entgegengetreten war, eine Klagschrift gegen Eutyches, der sein persönlicher Freund gewesen und dem er bisher vergebens die eindringlichsten Vorstellungen gemacht hatte. Flavian, der vorher alle Mittel der Güte versuchen wollte, ließ endlich den Eutyches vorladen; dieser suchte Ausflüchte und zögerte zu erscheinen. Als er zuletzt doch kam, begleitet von Mönchen, Soldaten und Staatsbeamten, die ihn nicht ohne volle Gewähr seiner Sicherheit aus ihrer Mitte entlassen wollten, gab er zuerst ausweichende Antworten, bekannte aber dann offen: vor der Einigung (der Gottheit und Menschheit) sei Christus aus zwei Naturen gewesen, nach derselben aber sei nur eine Natur, und er sei

[1] Mansi, Conc. Coll. VI 627 639 651 856 863; VII 62. Theodoret., Haer. fab. 4, 13.

[2] Von Theodorets Briefen gehören hierher Ep. 66 79—83 86 92 101 110 113. Der Dialog „Eranistes" besteht aus drei Teilen: *ἄτρεπτος, ἀσύγχυτος, ἀπαθής*. Dial. 2 wird Cyrill., Ep. 4 ad Nestor. mitten unter den Vätern angeführt (Migne, Patr. gr. 83, 212).

uns Menschen nicht gleichwesentlich. Da er dies nicht widerrufen und anathematisieren wollte, ward er mit dem Bann belegt und aller geistlichen Würden entsetzt. Das Urteil unterschrieben nahe an 30 Bischöfe und 23 Äbte.

Die Lehre des Eutyches entwickelte sich in dieser Weise: Infolge der Inkarnation ist aus der Gottheit und Menschheit Christi nur Eine Substanz und Natur geworden; Christus ist seiner Menschheit nach den übrigen Menschen nicht konsubstantial. Da aus zwei Naturen eine entstanden sein soll, so müßte dies entweder durch Verschmelzung (Konfusion) oder Verwandlung (Konversion) oder Aufsaugung (Absorption) oder Zusammensetzung (Komposition) geschehen sein; eine solche Folgerung wollte Eutyches nicht zugeben, noch sich näher über die Art des Beisammenseins äußern, wenn er auch der Absorption den Vorzug gegeben zu haben scheint; er ging immer darauf zurück, daß vor der Vereinigung zwei Naturen gewesen seien, nach ihr aber nur eine blieb, so daß die Gottheit selbst unmittelbar litt und gekreuzigt ward. Nach einigen scheint er eine Präexistenz der menschlichen Seele Christi nach Art der Origenisten angenommen zu haben. Für ihn lag kein Widerspruch darin, zu sagen: das Wort ist Fleisch geworden, und: die Natur des Fleisches ist nach der Vereinigung nicht mehr vorhanden; weil aber das Fleisch durch die Vereinigung mit der Gottheit vergöttlicht und in eine andere Wesenheit übergegangen sein sollte, war nach Eutyches der Leib Christi nicht der eines Menschen, sondern bloß ein menschlicher, d. i. menschlich bloß der äußeren Gestalt nach. Hier war Christus kein vollkommener Mensch mehr, die Menschwerdung und die Erlösung war vernichtet. Diese Folgerungen lagen wohl nicht im Sinne des Eutyches, der ebenso kurzsichtig als hartnäckig war. Sein Lehre verteidigte er unter Berufung auf die Schrift sowie auf Zeugnisse von Athanasius und Cyrillus, erklärte aber den ihm vorgehaltenen Väterstellen gegenüber, solche Aussprüche seien ihm nicht maßgehend wie die Schrift, da die Väter öfters geirrt und einander widersprochen hätten.

2. Gegen das Urteil der Synode Flavians protestierte Eutyches in öffentlichen Anschlägen, appellierte dagegen an den römischen Stuhl, schrieb an Dioskorus und andere hervorragende Bischöfe und stützte sich vor allem auf den Kaiserhof, an dem sein Freund und Pate Chrysaphius, der mit der Kaiserin Eudokia die hochbegabte Schwester des Kaisers, Pulcheria, ganz von der Regierung zu verdrängen wußte, sowie der mit Dioskorus verbundene Staatsbeamte Nomus für seine Interessen tätig waren und an dem Erzbischof Flavian ohnehin viele Feinde zählte. Theodosius II. suchte nicht nur den Erzbischof zu bewegen, sich mit dem nicänischen Symbolum zu begnügen, worauf dieser nicht eingehen konnte, sondern verdächtigte selbst dessen Glauben, da ihn Eutyches der Häresie zieh, so daß Flavian ein ausführliches Glaubensbekenntnis abzulegen genötigt war; auch schrieb der Kaiser zu Gunsten des Verurteilten an den römischen Bischof Leo. Dieser hatte auf eine frühere Klage des Eutyches wegen des Wiederauflebens des Nestorianismus am 1. Juni 448 einfach geantwortet, daß er sich näher über die Sache unterrichten werde. Als dann nach der Verurteilung durch Flavian sowohl die Appellationsschrift des Eutyches als das kaiserliche Schreiben eingetroffen waren, verlangte der Papst am 18. Februar 449 weitere Aufschlüsse von seiten des Erzbischofs, da die vorgelegten Urkunden nicht genügten[1]. Flavians Bericht über seine Synode war damals noch nicht nach

[1] Eutyches schrieb (Leo M., Ep. 21, bei Migne, Patr. lat. 54, 713): Ad vos igitur religionis defensores huiusmodi factiones exsecrantes confugio . . . et

Rom gelangt. Nun ließ dieser ein weiteres Schreiben folgen, worin er die Lehre des Eutyches genauer erörterte, dessen Vorgeben, daß er noch während der Synode nach Rom appelliert habe, für unwahr erklärte und den Papst bat, das von ihm über die neue Irrlehre gefällte Urteil zu genehmigen und den Glauben des Kaisers zu bestärken. Leo, nach Empfang der Synodalakten völlig über die Streitfrage aufgeklärt, ließ sich nicht durch die kaiserliche Gunst für Eutyches noch sonst durch eine menschliche Rücksicht beirren. Während der treffliche Petrus Chrysologus von Ravenna, an den sich Eutyches ebenfalls gewendet hatte, diesen auf die Entscheidung des Stuhles Petri verwies [1], welcher gemäß er auch bald nachher die neue Lehre bekämpfte, genehmigte der Papst am 21. Mai 449 das von Flavian gegen den „törichten und verkehrten Irrtum" erlassene Urteil und verhieß noch eine ausführlichere dogmatische Instruktion, die er sodann (13. Juni) in seinem berühmten Lehrschreiben an Flavian mit vollendeter theologischer Meisterschaft erteilte.

Inzwischen war in Byzanz infolge der Klagen des Eutyches, daß in dem Verfahren gegen ihn nicht bloß alle Rechtsformen verletzt, sondern auch die Protokolle der Synode ungenau und falsch abgefaßt worden seien, am 8. April 449 vom Kaiser eine Untersuchung und Revision der Akten angeordnet worden, ebenso am 27. April eine zweite; aber es konnte nirgends eine wesentliche Verfälschung nachgewiesen werden. Schon vorher aber, am 30. März, hatte Theodosius II. auf Ansuchen des Eutyches und des Dioskorus, der ohne weiteres den ersteren für gerechtfertigt und in sein Amt wiedereingesetzt erklärte, für den Beginn des August ein großes Konzil nach Ephesus ausgeschrieben; niemand von den eingeladenen hervorragenden Bischöfen sollte wegbleiben, Theodoret aber nur anwohnen dürfen, wenn die Synode ihn berufe; dem syrischen Abte Barsumas, dem mit Eutyches gleichgesinnten Eiferer gegen die Nestorianer, sollte Sitz und Stimme gewährt, dagegen den Bischöfen, die den Eutyches verurteilt hatten, versagt sein. Zwei Staatsbeamte, Elpidius und Eulogius, wurden zur Handhabung der Ordnung als kaiserliche Kommissäre bestellt, dem Dioskorus aber der Vorsitz mit sehr weitgehenden Vollmachten übertragen [2]. Leo d. Gr., ebenfalls zur Teilnahme eingeladen, hielt zwar, gleich Flavian, die Abhaltung einer Synode für unnötig, ja bei der leidenschaftlichen Erregung des Orients für gefährlich, ernannte aber dazu doch drei Legaten, den Bischof Julius von Puteoli (Pozzuoli), den Priester Renatus und den Diakon Hilarus, und schrieb deshalb mehrere Briefe an den Kaiser, an dessen Schwester Pulcheria, an die Äbte der Hauptstadt, an Bischof Julian von Kos, an Flavian und an die Synode. Indem er Flavians Eifer

---

obsecro, nullo mihi praeiudicio facto ex his, quae per insidias contra me gesta sunt, quae visa vobis fuerit, super fidem proferre sententiam et nullam deinceps permittere . . . contra me calumniam procedere et non excuti et eximi de numero orthodoxorum eum, qui in continentia et omni castitate septuaginta annos vitam peregit. — Leo M., Ep. 29 ad Theod. (Migne a. a. O. 783): Cum in libello suo, quem ad nos misit, hoc saltem sibi ad promerendam veniam reservaverit, ut correcturum se esse promitteret, quidquid nostra sententia . . . improbasset.

[1] Petrus Chrysologus (Leo M., Ep. 25) mit den berühmten Worten: Beatus Petrus, qui in propria sede vivit et praesidet, praestat quaerentibus fidei veritatem.

[2] Mansi, Conc. Coll. VI 558 f 593 596 f 600.

für den Glauben belobte und ihn zu weiterem Kampfe ermunterte, wollte er dem Eutyches für den Fall, daß er widerrufe und sich seinem Versprechen gemäß der Entscheidung des römischen Stuhles unterwerfe, eine milde Behandlung zugesichert wissen[1].

3. Aber die am 8. August 449 in der Marienkirche zu Ephesus eröffnete Synode diente dem alle rechtlichen Formen verletzenden Dioskorus nur als Werkzeug seiner Rache an Flavian und des Triumphes der Sache des Eutyches; der in Byzanz verurteilte Monophysitismus, dessen Gegner Eutyches als Nestorianer brandmarkte, sollte mit dem Ansehen des Cyrillus und der vor 18 Jahren an demselben Orte gehaltenen Synode zur herrschenden Lehre erhoben werden. Der gewalttätige Alexandriner führte den Vorsitz, dem päpstlichen Legaten Julius ward nur die zweite Stelle eingeräumt, Flavian erhielt erst nach Juvenal von Jerusalem und nach Domnus von Antiochien (der gegen die alte Ordnung dem Juvenal nachgesetzt ward) seinen Platz. Dioskorus und sein Gefolge von Soldaten und fanatischen Mönchen erlaubten sich die rohesten Gewalttaten; die päpstlichen Schreiben wurden gar nicht verlesen; Eutyches erhielt Gehör, nicht seine Ankläger; jener ward gerechtfertigt, diese, besonders Flavian und Eusebius, verurteilt. Nach Verlesung der kaiserlichen Schreiben ward die Revision des Prozesses gegen Eutyches vorgenommen; die Lehre von zwei Naturen in Christus ward anathematisiert, die Dekrete von Nicäa und Ephesus (431) als allein maßgebende Normen erklärt. Wer nicht in den wütenden Ruf des Dioskorus einstimmte, ward von dessen Trabanten bedroht; von den 135 Bischöfen verloren viele ganz die Besinnung, sagten willenlos das ihnen Vorgesprochene nach; manche verbargen sich, einige baten den Tyrannen Dioskorus fußfällig, nicht über Flavian die Absetzung zu verhängen. Bis zum Abend blieben die meisten Bischöfe in der Kirche eingesperrt, fortwährend von wütenden Rotten bedroht; mehrere mußten sogar auf ein ganz unbeschriebenes Blatt ihre Namen setzen. Vergebens hatten die römischen Legaten gegen das tumultuarische und rechtswidrige Verfahren protestiert; der Diakon Hilarus entfloh mit Zurücklassung seiner Habe auf unbekanntem Wege nach Rom, dem Papste Bericht zu erstatten. Vergebens hatte Flavian an Papst Leo und eine in Italien abzuhaltende Synode Berufung eingelegt; er ward von den Mönchen des Barsumas mit Keulen mißhandelt, von Dioskorus mit Füßen getreten und dann in das Gefängnis, darauf in das Exil geschleppt, wo er nach wenigen Tagen infolge der erlittenen schweren Mißhandlungen starb. Dioskorus, dem alles zu Willen war, forderte noch andere Opfer; nicht bloß Ibas von Edessa, Daniel von Karrä und Theodoret von Cyrus, sondern sogar Domnus von Antiochien, obschon er in allem zugestimmt hatte, wurden verurteilt und abgesetzt.

Bald darauf verließ Dioskorus Ephesus und erwirkte von dem unerfahrenen Kaiser Theodosius II. eine Bestätigung seiner Synode, die nun die zweite ephesinische sein sollte. Es ward verboten, einen Bischof zu weihen, der die Ketzerei des Nestorius und des Flavian lehre, dem nicänischen Symbolum etwas beizufügen, sowie die Schriften des Nestorius und Theodoret zu

[1] Leo M., Ep. 29—38.

lesen; die Absetzung der Bischöfe ward genehmigt. Theodoret wurde aus seinem Sprengel entfernt und in ein Kloster gesperrt, wo er bittern Mangel litt, bis ihn seine Freunde unterstützten; hier bewährte er edle Standhaftigkeit und schrieb voll Freude über seine Leiden. Auch er appellierte gleich Flavian an den Stuhl Petri, wobei er das dogmatische Schreiben Leos verherrlichte und von diesem ein Urteil erwartete[1]. Die ganze orientalische Kirche kam in die größte Verwirrung; die meisten Bischöfe beugten sich vor der herrschenden Partei; denen von Ägypten schlossen sich die von Palästina und Thrakien an, während die in Syrien, in Pontus und Kleinasien auf seiten des gestürzten Flavian standen, von denen aber nur wenige den Mut hatten, laut ihre Stimme zu erheben. Viele ließen sich die äußerste Erniedrigung gefallen; die syrischen Bischöfe, die jeden an die Einheit der Natur anstreifenden Ausdruck verabscheuten, baten den Eutyches sogar um Verzeihung, nannten ihn ihren geistlichen Vater und entschuldigten gegen andere ihr schmachvolles Benehmen mit den schwächsten Ausflüchten. Die orientalische Kirche war in einem trostlosen Zustande und um so mehr gefährdet, als es dem Dioskorus gelang, seinen bisherigen Agenten am Kaiserhofe, den Priester Anatolius, auf den Bischofsstuhl der Hauptstadt zu erheben, in dem er ein ganz willfähriges Geschöpf zu haben glaubte, als er ihm noch vor Ende des Jahres 449 die Bischofsweihe erteilte[2]. Alle eifrigen Katholiken, auch der Klerus und das Volk von Konstantinopel, erhofften nur noch von Rom Hilfe, wo noch, wie Theodoret (Ep. 121) sagte, „ein Funke der rechten Lehre" erhalten war, „oder richtiger nicht ein Funke, sondern eine gewaltige Fackel, die den Erdkreis anzünden und erleuchten konnte" [3].

4. Der Papst täuschte diese Hoffnungen nicht. Die unerschütterliche Festigkeit und Weisheit des großen Leo rettete die griechische Kirche in dieser traurigen Lage fast gegen ihren eigenen Willen; er war Verteidiger des gefährdeten Glaubens und der Beschützer der verfolgten Unschuld. Er hielt (Oktober 449) eine Synode in Rom, worin er alles, was zu Ephesus geschehen war, für nichtig erklärte; er gab dieser Versammlung den Namen Räubersynode[4]. In seinem und seiner Synode Namen schrieb er an Theodosius II. Indem er sein oberstrichterliches Ansehen geltend machte, das auf Flavians Appellation den Kanones von Sardika gemäß einzutreten hatte, suchte er den Kaiser zum Aufgeben der Räubersynode und zur Einwilligung in die Abhaltung eines

[1] Theod. II. bei Mansi, Conc. Coll. VII 495; IX 250. Theodoret. Cyr., Ep. l. cit. und Ep. 121—124 129 130 135 138 139. Die Appellation Theodorets bei Leo M., Ep. 52 120. Theodoret forderte, der Papst möge bestimmt werden, *τῇ ἀποστολικῇ χρήσασθαι ἐξουσίᾳ καὶ εἰς τὸ ὑμέτερον ἀναδραμεῖν με κελεῦσαι συνέδριον* (Ep. 146 ad Renat.); er wollte durchaus im Okzident gerichtet werden (Ep. 119 ad Anat.) und brauchte auch das Wort *ἐπικαλεῖσθαι* (Leo M., Ep. 52, c. 5). Von Leo sagt er (Ep. 145, bei Migne, Patr. gr. 83, 1384): *καὶ ὁ νῦν τὴν μεγάλην Ῥώμην ἰθύνων καὶ τῶν ὀρθῶν δογμάτων τὰς ἀκτῖνας ἐκ τῆς ἑσπέρας πάντοσε ἐκτείνων ὁ ἁγιώτατος Λέων τοῦτον ἡμῖν τῆς πίστεως τὸν χαρακτῆρα διὰ τῶν οἰκείων γραμμάτων προςήνεγκεν.*

[2] Theodor. Lect. erwähnt im Conc. oecum. VII act. 1 (Migne, Patr. gr. 86, 217 f).

[3] Über die Zuschriften der Byzantiner an den Papst Leo vgl. Leo M., Ep. 59, c. 1 (Migne, Patr. lat. 54, 867).

[4] Ephesinum non iudicium, sed latrocinium (Ep. 95).

neuen Konzils zu bewegen, bis zu welchem alles in dem Stande bleiben sollte, in dem es vor jener Versammlung gewesen. Die fromme Pulcheria mahnte er, sich bei ihrem Bruder in dieser Sache zu verwenden; ihr erstattete der Legat Hilarus Bericht von dem zu Ephesus Vorgefallenen, und sie ward zuerst am Hofe von den Irrtümern des Eutyches überzeugt, gegen die sie nun eifrig zu wirken trachtete. Nach allen Seiten hin suchte der Papst die Ungerechtigkeit und Verwerflichkeit der Räubersynode zu zeigen; er warnte vor ihr durch Anastasius von Thessalonich den Klerus Illyriens wie Klerus und Volk von Konstantinopel. Als im Februar 450 Kaiser Valentinian III. mit seiner Mutter Galla Placidia und seiner Gemahlin Eudoxia (des Theodosius Tochter) nach Rom kam, bewog sie Leo zu nachdrücklichen Vorstellungen bei Theodosius, dem sie auch die oberstrichterliche Autorität des römischen Bischofs in das Gedächtnis riefen[1]. Theodosius II., noch von Chrysaphius beherrscht, entgegnete, in Ephesus sei alles mit voller Freiheit und ganz der Wahrheit gemäß verhandelt worden, jetzt herrsche Friede und Eintracht in allen orientalischen Kirchen. Vom Papste verlangte er die Anerkennung des neuen Bischofs Anatolius, der selbst nebst seinen Konsekratoren darum nachsuchte. Diese erteilte Leo nicht, er verlangte vielmehr vorerst Beweise der Rechtgläubigkeit des neuen Bischofs durch Verurteilung des Nestorius und des Eutyches, durch Erklärung seiner Anhänglichkeit an die Lehre der Väter, durch Annahme seines dogmatischen Schreibens an Flavian und ordnete zwei Bischöfe und zwei Priester an den Kaiserhof ab, die weitere Unterhandlungen führen sollten. Der Papst hielt die Abhaltung einer neuen Synode in Italien nur dann für notwendig, wenn nicht alle Bischöfe der von ihm gegebenen Darlegung des Glaubens beitreten würden. Einstweilen bot ihm die Festigkeit der Pulcheria sowie der Geistlichen und Mönche, vieler Vornehmen und des Volkes der Hauptstadt Trost und frohe Hoffnung. Während Dioskorus, von der Kassation seiner Synode unterrichtet, den Bann gegen Leo auszusprechen wagte[2], fand das päpstliche Lehrschreiben, das bereits die Bischöfe Galliens unterschrieben hatten, auch im Orient Verbreitung und zahlreiche Unterschriften[3].

Bald traten in der Kaiserstadt wichtige Veränderungen ein: Chrysaphius, die vorzüglichste Stütze der Eutychianer, fiel in Ungnade; die Kaiserin Eudokia zog sich nach Jerusalem zurück, und nun erlangte die glaubenstreue Pulcheria, schon längst neben ihrem Bruder als Augusta proklamiert, allen Einfluß, ja nach dem unerwartet erfolgten Tode des letzteren (28. Juli 450) führte sie selbst die Herrschaft, die sie mit dem zu ihrem Gemahl erhobenen Feldherrn Marcian, einem der tüchtigsten Männer des Reiches, teilte[4]. Das Herrscherpaar legte offen seine katholischen Gesinnungen an den Tag, rief die um des

[1] Leo M., Ep. 43—51 53 54—61 69—71. Der Ausdruck σύνοδος ληστρική auch bei Theophan., Chronogr. (ed. Bonnae) 86.

[2] Über das Anathem des Dioskorus gegen Leo vgl. Conc. Chalced. act. sess. III, bei Mansi a. a. O. VI 1009 1048 1099.

[3] Über die Bischöfe Galliens vgl. Leo M., Ep. 67 68; über die Synode von Mailand im August oder September 451 vgl. Ep. 97. Im Juni 451 konnte Leo von seiner Ep. ad Flavian. sagen: quam ecclesia universalis amplectitur (vgl. Ep. 88, c. 1). Vgl. Idacius, Chron., bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 10, 327.

[4] Teetgen, The Life and Times of the Empress Pulcheria, London 1907.

Glaubens willen abgesetzten und verbannten Bischöfe zurück und ließ die Gebeine des Bekenners Flavian nach der Hauptstadt bringen und ehrenvoll in der Apostelkirche bestatten. Marcian meldete dem Papste seine Erhebung, empfahl seine Regierung dessen Gebeten und drückte ihm den Wunsch aus, durch eine unter der Autorität des römischen Stuhles, der die oberste Aufsicht über den göttlichen Glauben habe, abzuhaltende Synode den Kirchenfrieden wiederherzustellen[1]. Die an Theodosius II. gesandten päpstlichen Legaten, an deren Spitze Bischof Abundius von Como stand, fanden die ehrenvollste Aufnahme, und Anatolius nahm in deren Beisein auf einer Synode (November 450) das dogmatische Schreiben Leos an seinen Vorgänger, das zur Unterschrift allen orientalischen Metropoliten zugefertigt wurde, feierlich unter gleichzeitiger Verurteilung des Nestorius und des Eutyches an. Mehrere Prälaten, die sich dem Dioskorus angeschlossen hatten, bezeigten Reue und wünschten die Gemeinschaft des Apostolischen Stuhles. Der Kaiser und die Kaiserin meldeten dem Papste den erfreulichen Umschwung und luden ihn zu einer großen Synode in ihrem Reiche ein. Seinerseits sandte Anatolius drei Geistliche mit Briefen zum Erweise seiner Rechtgläubigkeit nach Rom. Leo erkannte jetzt, „mehr der Milde als der Gerechtigkeit folgend" und aus Rücksicht auf des Kaisers Fürsprache, den wegen seiner Konsekration durch Dioskorus nicht ganz tadelfreien neuen Bischof an, der sich als rechtgläubig erwiesen[2], billigte die Beschlüsse seiner Synode, insbesondere die Maßregeln betreffs der reuigen Bischöfe, die einstweilen mit Wiedererlangung der Kirchengemeinschaft sich zu begnügen hätten, behielt sich das Urteil über Dioskorus, Juvenal und andere schwer Beschuldigte vor, dankte dem Herrscherpaar für seine Bemühungen um den Frieden der Kirche und ordnete neue Gesandte an dasselbe ab. Eine neue Synode hielt der Papst jetzt für überflüssig, ja unrätlich, wenigstens eine Vertagung auf eine gelegenere Zeit erwünscht. Denn Flavians Andenken war wiederhergestellt, Eutyches entsetzt, Eusebius von Doryläum genoß in Rom die Gemeinschaft der Kirche, Theodoret war vom Papste und vom Kaiser restituiert, der Glaube durch Unterzeichnung des päpstlichen Schreibens an Flavian völlig gesichert, das Urteil über die Gefallenen wurde vorbereitet. Dazu schien eine neue Erörterung der dogmatischen Frage, da das Urteil der Kirche feststand, gefährlich und unzulässig; zudem konnten sich die abendländischen Bischöfe beim Eindringen der Hunnen nicht leicht von ihren Diözesen entfernen. Da aber der Kaiser

---

[1] Marcian schreibt Ep. 73 (inter epp. Leon.) dem Papste die Vorstandschaft in Sachen des Glaubens zu *(τὴν σὴν ἁγιωσύνην ἐπισκοπεύουσαν καὶ ἄρχουσαν τῆς θείας πίστεως)*, wie nach Leo M., Ep. 5, c. 2 der Herr dem Petrus primatum fidei verliehen hat. Die Worte Marcians *σοῦ αὐθεντοῦντος* heißen nicht: „auf deine Anregung", sondern: „unter deiner Autorität", wie sonst *αὐθεντία* in gleichzeitigen Akten vorkommt. Vgl. Theodor. Lect., Hist. eccles. l. 1, n. 43 (Migne, Patr. gr. 86, 168): *ἔγραψαν Λέοντι . . . πᾶσαν αὐτῷ αὐθεντίαν παρέχοντες.* Gelas., Ep. 42, ed. Thiel S. 478 wird der *προπέτεια* der Laien die *αὐθεντία* des Priestertums entgegengestellt.

[2] Über Anatolius vgl. Leo M., Ep. 104 ad Marcianum, c. 2: Nos vestrae fidei et interventionis habentes intuitum, cum secundum suae consecrationis auctores eius initia titubarent, benigniores circa eum quam iustiores esse voluimus; c. 3: Vestrae pietatis auxilio et mei favoris assensu episcopatum tantae urbis obtinuit.

bereits am 17. Mai 451, noch vor Empfang des abmahnenden Schreibens Leos (vom 9. Juni), die Synode auf den 1. September dieses Jahres nach Nicäa in Bithynien berufen hatte, so trat Leo trotz der kundgegebenen Bedenken dieser Anordnung bei und beorderte neben den schon vorher geschickten Legaten, dem Bischof Lucentius und dem Priester Basilius, noch den Bischof Paschasius von Lilybäum und den Priester Bonifacius, die mit Julian von Kos ihn auf der Synode vertreten sollten; die persönliche Teilnahme lehnte er mit Berufung auf die alte Gewohnheit seines Stuhles und die Notwendigkeit seiner Anwesenheit in Italien ab, sprach aber das Recht des Vorsitzes kraft seines Primates seinen Legaten zu, unter denen Paschasius die erste Stelle einnehmen sollte. Umsichtig gab er geeignete Ratschläge an die Hand, warnte vor ehrgeizigen Übergriffen gegen die alte hierarchische Ordnung wie vor einer Wiederaufnahme von Untersuchungen über das kirchlich Feststehende; auch sollte die Verwerfung des Monophysitismus dem entgegenstehenden Extrem des Nestorianismus keinen Vorteil bringen.

5. Das nach Nicäa ausgeschriebene Konzil ward, weil der Kaiser in der Nähe sein und persönlich anwohnen wollte, nach Chalcedon verlegt und am 8. Oktober 451 in der dortigen Kirche der hl. Euphemia eröffnet. Weder früher noch später sah der Orient eine so große Zahl von Bischöfen (520—630) vereinigt; vom Abendlande waren außer den römischen Legaten nur zwei afrikanische Bischöfe zugegen. Für die äußere Geschäftsleitung waren sechs kaiserliche Kommissäre nebst mehreren Senatoren anwesend, die aber von der Synode selbst ausdrücklich geschieden wurden; als Vorsitzende der letzteren fungierten die päpstlichen Legaten; nach ihnen saßen Anatolius von Byzanz, Maximus von Antiochien, Thalassius von Cäsarea (Kappadokien), Stephan von Ephesus und die meisten andern Bischöfe; auf der entgegengesetzten Seite saßen Dioskorus und Juvenal mit den ihnen anhängenden Bischöfen. Aber schon bei Beginn der Verhandlungen mußte Dioskorus auf Antrag der päpstlichen Legaten seinen Platz verlassen und sich in die Mitte setzen; infolge der verlesenen Klageschrift des Eusebius von Doryläum wurden die Akten seiner Räubersynode untersucht und sein ganzes schmachvolles Verfahren aufgedeckt; viele seiner bisherigen Anhänger, besonders die Bischöfe von Palästina, verließen ihn, und die meisten Bischöfe erklärten ihn des Episkopates unwürdig. Manche seiner früheren Genossen bekannten ihre Schuld oder suchten sich mit der erlittenen Gewalt, mit ihrer Menschenfurcht schwach genug zu entschuldigen. Die ägyptische Partei brach in rohes Geschrei aus, als Bischof Theodoret, weil ihn Papst Leo wieder eingesetzt habe, eingeführt ward, wogegen die übrigen den Dioskorus als Mörder Flavians laut beschuldigten. Die kaiserlichen Kommissäre mahnten, solches Pöbelgeschrei sei unpassend für Bischöfe und für keinen Teil ersprießlich. Über Dioskorus, Juvenal und vier andere Bischöfe ward die Absetzung ausgesprochen, weshalb sie auch in der zweiten Sitzung fehlten. Hier verlas man das nicänische Symbolum mit dem späteren Beisatze, zwei Briefe des Cyrill sowie das dogmatische Schreiben Leos, das mit freudigen Akklamationen begrüßt ward: „Das ist der Glaube der Väter, das der Glaube der Apostel. So glauben wir alle. Petrus hat durch Leo gesprochen. So lehrten die Apostel.“ Das Schreiben ward als eine

Regel des Glaubens anerkannt. Wenn nachher einige minder unterrichtete Bischöfe von Palästina und Illyrien das Schreiben nicht ganz verstanden und Aufschub begehrten, so ward zunächst zu dem Zwecke, die Zweifelnden zu belehren, eine neue Prüfung zugestanden, die beanstandeten Stellen wurden durch ganz ähnliche des Cyrillus erläutert, und nachher gaben auch jene Bischöfe, die doch als Richter mit voller Sachkunde zu urteilen hatten, ihre Unterschrift[1]. Mehrere Bischöfe legten unter vielfachem Widerspruch Fürbitte für die Häupter der Räubersynode ein. In der dritten Sitzung (13. Oktober) traten Eusebius von Doryläum und drei Geistliche sowie ein Laie aus Alexandrien als Ankläger gegen Dioskorus auf; dieser ward dreimal vorgeladen, und da er unter verschiedenen Vorwänden sich weigerte zu erscheinen, auf Grund der bereits erwiesenen Verbrechen zuerst von den päpstlichen Legaten, dann von den übrigen Bischöfen des bischöflichen Amtes entsetzt und aller geistlichen Rechte verlustig erklärt, wovon dem Klerus desselben wie dem Kaiserhofe und dem Volke Mitteilung gemacht ward. Gegen die Mitschuldigen des Dioskorus aber verfuhr man in der vierten Sitzung (17. Oktober) äußerst mild; man nahm sie wieder auf, da sie um Verzeihung gebeten, den Eutyches anathematisiert und Leos Schreiben unterzeichnet hatten, auch der Kaiser für die Schonung derselben sich geneigt erwies; 13 ägyptische Bischöfe, die dem Kaiser ein völlig ungenügendes Glaubensbekenntnis eingereicht hatten, wollten den päpstlichen Brief nicht unterschreiben, weil es ihnen nicht gestattet sei, etwas ohne Wissen und Willen ihres Patriarchen zu tun; man würde sie sonst bei der Rückkunft in die Heimat töten; da Dioskorus abgesetzt sei, müsse man erst einen Nachfolger wählen, auf dessen Geheiß sie dann unterzeichnen würden. Es ward beschlossen, sie bis zu einer neuen Wahl für Alexandrien in der Hauptstadt verweilen zu lassen.

Anfänglich wollte die Synode keine neue Bekenntnisform aufstellen, weil die Unterzeichnung des päpstlichen Schreibens zur Ausschließung des eutychianischen Irrtums hinreichend schien. Es ward aber doch nach dem Wunsche des Hofes, der Beamten und vieler Bischöfe die Abfassung einer neuen Formel beschlossen. Eine von Anatolius verfaßte ward zwar von vielen ihm ergebenen Griechen gebilligt (21. Oktober), von den päpstlichen Legaten aber verworfen; an dem Ausdruck, daß Christus aus zwei Naturen sei, hatte die Partei des Dioskorus keinen Anstoß; dagegen fand sie sich durch den Ausdruck in zwei Naturen schwer getroffen. Das in der fünften Sitzung (22. Oktober) aufgestellte Bekenntnis sprach aus: „Wir lehren alle einhellig einen und denselben Sohn, unsern Herrn Jesus Christus, vollkommen nach der göttlichen und vollkommen nach der menschlichen Natur, wahren Gott und wahren, aus der vernünftigen Seele und dem Leibe bestehenden Menschen, wesensgleich dem Vater der Gottheit nach und wesensgleich auch uns der Menschheit nach, in zwei Naturen[2] ohne Vermischung, ohne

[1] Die Mehrheit wollte eine neue Untersuchung anfangs nicht gestatten; sie hatte den Brief als *τύπος πίστεως* anerkannt (Mansi, Conc. Coll. VI 971 f; vgl. VII 113—116); man gab sie zu, ut qui dubitant doceantur (ebd. VI 974 f).

[2] Daß in der Definition der fünften Sitzung (Mansi a. a. O. 116) *ἐν δύο φύσεσι* statt *ἐκ δύο φύσεων* zu lesen ist, haben Tillemont, Walch, Neander, Gieseler, Jakobi u. a. wohl erkannt. Vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 470 A. 1.

Verwandlung, ohne Zerreißung, ohne Zertrennung, indem der Unterschied der Naturen keineswegs wegen der Einigung aufgehoben, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder Natur gewahrt ist, und beide in eine Person und eine Hypostase zusammenkommen." Ausdrücklich ward dabei der Brief Leos als eine Säule gegen die Ketzer bezeichnet, und in einer Ansprache an den Kaiser erkannte die Synode in dem römischen Bischof einen der Synode von Gott gegebenen Vorkämpfer gegen allen Irrtum. Man sprach sich auch gegen diejenigen aus, welche eine weitere Glaubenserklärung nach der ephesinischen für unstatthaft hielten, da neue Irrtümer auch neue Glaubensdarlegungen erheischen. In der sechsten Sitzung am 25. Oktober, der Marcian und Pulcheria persönlich anwohnten, ward nach einer trefflichen Anrede des Kaisers, der auch einige kirchliche Verordnungen vorschlug, das Glaubensdekret neu verlesen und verkündigt; vom Kaiser ward das öffentliche Disputieren über Glaubensfragen und das Anregen neuer Streitigkeiten verboten. Die Väter sahen das Konzil als beendigt an; aber Marcian wollte noch mehrere Disziplinarfragen und Privatsachen erledigt wissen, welche in den folgenden Sitzungen zur Sprache kamen. In der achten Sitzung (26. Oktober) sprachen Theodoret und drei andere Bischöfe zu ihrer vollen Rechtfertigung das Anathem über Nestorius; ebenso fand (neunte und zehnte Sitzung, 27. und 28. Oktober) Bischof Ibas von Edessa, nachdem er sich gerechtfertigt und den Nestorius wie den Eutyches anathematisiert hatte, die Aufnahme. In der fünfzehnten Sitzung (31. Oktober) wurden achtundzwanzig Kanones aufgestellt in Abwesenheit der päpstlichen Legaten, die nachher (1. November) gegen den die Erhöhung des Stuhles von Konstantinopel bezweckenden Kanon 28 feierlich Verwahrung einlegten. Die kaiserlichen Kommissäre erkannten an, daß der Primat und der vorzüglichste Ehrenrang vor allen dem Erzbischofe von Altrom gebühre, es solle aber auch der von Neurom dieselben Ehrenvorrechte genießen. Bei dem Widerspruche der Legaten Roms suchte man besonders für diese Bestimmung die Anerkennung Roms zu erlangen, als man in einem ehrerbietigen Schreiben die Bestätigung der gefaßten Beschlüsse bei Leo nachsuchte, der aber nur das Glaubensdekret genehmigte[1].

6. Kaiser Marcian verhängte über Eutyches und Dioskorus die Verbannung und erließ 452 strenge Edikte gegen ihre Anhänger[2]. Aber der Orient war, wenn auch der größten Gefahr enthoben, noch lange nicht beruhigt, und die leidenschaftlichen Monophysiten boten alles auf, um das Konzil von Chalcedon als nestorianisch zu verdächtigen und außer Geltung zu setzen. In Palästina entstand ein Mönchsauflauf gegen Bischof Juvenal von Jerusalem, von der Kaiserinwitwe Eudokia unterstützt; der alexandrinische Mönch Theodosius, der von Chalcedon gekommen war, trat an die Spitze derjenigen, die zwar den Eutyches und die Lehre von einer Absorption der menschlichen durch die göttliche Natur verwarfen, aber die zwei Naturen nicht bekennen wollten; er ward von seinem Anhang an die Stelle des vertriebenen Juvenal auf den Stuhl von Jerusalem erhoben und wütete gegen alle, die sich

---

[1] Mansi a. a. O. VII 97 f 118 f 178 f 423 f.

[2] Ebd. VII 475 f 498 f 502 f.

vom Konzil von Chalcedon nicht lossagen wollten. Es kam zu vielem Blutvergießen und zur Vertreibung der rechtmäßigen Bischöfe. Vielfach, auch von Papst Leo aufgefordert, schritt der Kaiser mit bewaffneter Macht ein, der Theodosius 20 Monate lang Trotz bot. Dann floh er auf den Berg Sinai; Ende 453 wurden Juvenal und die andern vertriebenen Bischöfe wieder eingesetzt; aber es blieben noch viele Monophysiten in Palästina[1].

Noch schlimmer ging es in Ägypten, wo die Partei des Dioskorus sehr mächtig war und behauptete, zu Chalcedon habe man den hl. Cyrillus verurteilt und die Irrlehre des Nestorius bestätigt; von Leos dogmatischem Schreiben verbreitete man eine gefälschte Übersetzung. Obschon die ägyptischen Bischöfe, ihrem Patriarchen meist sklavisch unterwürfig, dem Dioskorus nur sehr schwer entsagten, so hatten sie doch, da derselbe nach Paphlagonien verbannt ward, wo er um 455 starb, dessen Erzpriester Proterius auf seinen Stuhl erhoben, gegen den aber bald viele seiner Geistlichen sich ungefügig zeigten. In Alexandrien entstand ein blutiger Aufruhr; kaiserliche Soldaten wurden von dem wütenden Pöbel in den ehemaligen Serapistempel getrieben und hier lebendig verbrannt; es bedurfte einer bedeutenden Streitmacht, um die Ruhe wiederherzustellen. Nach Marcians Tod 457 erfolgte eine noch heftigere Empörung: Proterius ward im Baptisterium ermordet; auf den erzbischöflichen Stuhl wurde Timotheus Ailurus (Katze), ein 452 von Proterius abgesetzter wütender Monophysit, erhoben, der alle widerstrebenden Bischöfe und Geistlichen absetzte, die Synode von Chalcedon und den Papst Leo samt Anatolius anathematisierte. Beide Parteien wandten sich an den neuen Kaiser Leo I. (457—474); Timotheus Ailurus forderte ein neues ökumenisches Konzil; der Papst drang auf Bestrafung der Mörder des Proterius, auf Einsetzung eines katholischen Erzbischofs in Alexandrien und Aufrechthaltung des chalcedonischen Konzils. Der Kaiser forderte von den Bischöfen seines Reiches Gutachten über die Autorität der Dekrete von Chalcedon und über die Sache des Ailurus. Fast alle — an 1600 — erklärten (458), die Beschlüsse von Chalcedon seien heilig und unverletzlich, Timotheus Ailurus verdiene schon seiner Verbrechen wegen nicht bloß die Absetzung, sondern immerwährenden Ausschluß aus der Kirche. Nun wurden die Mörder des Proterius bestraft, Ailurus nach Gangra und dann nach Cherson verbannt, und Timotheus Salophakialos (der Weiße) als Erzbischof von Alexandrien (460) eingesetzt, ein Mann, der bei aufrichtig katholischer Gesinnung durch seine sanfte Gemütsart und weise Mäßigung viel zur Wiederherstellung der Ordnung beitrug[2].

---

[1] Leo M., Ep. 109 116 117 123 139. Vita S. Euthymii abb. († 472) scripta a Cyrillo Scythopol., bei Cotelerius, Eccl. graecae monum. II 200. Evagr. Schol., Hist. eccles. 2, 5. Mansi, Conc. Coll. VII 483 487 506 510 514 620.

[2] Liberatus, Breviarium causae Nestor. et Eutych. c. 12. Evagr. a. a. O. 2, 5 8 11. Theophan., Chronogr. (ed. Bonnae) 173. Leo M., Ep. 145 156 f 162 164 f 169 f. Codex encycl. bei Mansi a. a. O. VI 541; VII 455. Gelas., Brevic. hist. Eutych. c. 4 5, ed. Thiel S. 514 f. Supplic. Episcop. Aeg. ad Leon. bei Mansi a. a. O. VII 525. Des Patriarchen von Alexandrien Timotheus Aelurus Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre. Armenischer Text herausgeg. von Ter-Mekerttschian und Ter-Minassiantz, Leipzig 1908. In Ägypten hießen die Katholiken gewöhnlich nur Dyophysiten.

Allein auch im antiochenischen Sprengel kam es bald zu bedeutenden Kämpfen. Der berüchtigte Abt Barsumas († 458) hatte dem Konzil von Chalcedon hartnäckig entgegengewirkt. Dann kam der Mönch Petrus, von dem Handwerke, das er im Akoimetenkloster der Hauptstadt trieb, der Gerber oder Walker (Fullo, *γναφεύς*) genannt, nach Antiochien und bildete unter dem Schutze des Statthalters Zeno (Eidam des Kaisers) mit den Apollinaristen eine Partei gegen den Erzbischof Martyrius, der zuletzt, trotz der beruhigenden Zusicherungen des Kaisers und des Bischofs der Hauptstadt, Gennadius, sein Amt niederzulegen sich bewogen sah. Sogleich bemächtigte sich Petrus Fullo des erledigten Stuhles, führte den Monophysitismus ein und weihte nur diesem ergebene Bischöfe, darunter auch den degradierten Johannes zum Bischof von Apamea. Zwar befahl Kaiser Leo 470, den Usurpator nach Oasis zu verbannen; aber er entfloh und hielt sich verborgen, während Julian 471 den antiochenischen Stuhl einnahm[1]. Berüchtigt wurde dieser Petrus besonders dadurch, daß er zu dem in der Kirche üblichen Dreimalheilig (Trishagion) den Zusatz machte: „der du für uns gekreuzigt worden bist", gleich als ob mit dem Sohne auch der Vater und der Heilige Geist gekreuzigt worden wären; es sollte damit ausgedrückt sein, daß eben in Christus nach der Einigung nur die eine göttliche Natur vorhanden war, die dem Sohne mit den zwei andern göttlichen Personen gemeinsam ist. Das Gekreuzigtsein konnte wohl von Gott dem Sohne (nach seiner menschlichen Natur) ausgesagt werden, keineswegs aber von der göttlichen Dreieinigkeit; in einigen Kirchen wurde daher auch der Zusatz allein auf die zweite Person der Gottheit bezogen, wie z. B. in Jerusalem[2]. Diese andauernden monophysitischen Wirren sollten bald durch die politischen Ereignisse in Byzanz neue Nahrung erhalten und zu weiteren religiösen Kämpfen führen (Abschnitt III, § 2).

---

[1] Theodor. Lect., Hist. eccles. l. 1, n. 20—22. Theophan. a. a. O. 175 f. Liberat. a. a. O. c. 18. Niceph. Call., Hist. eccles. 15, 28. Le Quien, Oriens christ. II 724 f.

[2] Das Trishagion war ein doppeltes: 1) älteres aus Is 6, 3: Sanctus (dreimal) Dominus Deus Sabaoth (vgl. Const. apost. 8, 12); 2) jüngeres: Sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus immortalis miserere nobis, wie es noch jetzt am Karfreitage und in der Prim des Officium feriale gebräuchlich ist, das unter Theodosius II. und dem Patriarchen Proklus aufkam. Über die Vorgänge unter Proklus vgl. Iob monach. bei Phot., Biblioth. cod. 222, ed. Bekker l. 6, S. 191. Theophan. a. a. O. 144. Cedrenus, Synopsis hist. I 599 600. Vgl. Hergenröther, Photius I 57 A. 11. Zu diesem letzteren Trishagion machte Petrus Fullo nach dem bei den Monophysiten beliebten, an sich orthodoxen Satze: *θεὸς ἐσταυρώθη* den Zusatz: *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς*. In einigen Kirchen suchte man dem häretischen Sinne des Zusatzes entgegenzutreten, den Ephräm von Antiochien (Ep. ad Zenob. Monoph., bei Phot. a. a. O. cod. 228) mit Beziehung auf Christus zugab. Kalendion ließ in Antiochien singen: *Χριστὲ βασιλεῦ ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς*, was aber nach demselben wegfiel (Le Quien, Opp. Damasc. I 479). In Jerusalem sang man nach Ioann. Damasc., De hymno trisagio c. 26 (ed. cit. III 495): *ἅγιος ὁ θεὸς καὶ πατήρ, ἅγιος ἰσχυρὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σαρκωθεὶς καὶ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἅγιος ἀθάνατος τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὁ εἷς κύριος Σαβαώθ, ἐλέησον ἡμᾶς*. Nach der Behauptung der Monophysiten soll der Zusatz schon seit Eustathius (4. Jahrh.). in Antiochien gebraucht worden sein und Bischof Marinus von Apamea unter Anastasius ihn vollkommen gerechtfertigt haben. Vgl. Zachar. Rhet., Hist. eccles. c. 12; Assemani, Bibl. orient. II 59 60; Mai, Nova Coll. X 375; Migne, Patr. gr. 85, 1165.

5. Das Mönchtum; aszetische und mystische Schriften.

Aszetische und mystische Schriften. — Palladius, Historia Lausiaca, ed. Butler, in Texts and Studies VI, 1—2, Cambridge 1898—1904. Nilus, Opp., bei Migne, Patr. gr. Bd 79. Marcus Eremita, Tractat., bei Migne a. a. O. 65, 903 ff. Ioann. Climacus, Κλῖμαξ, bei Migne a. a. O. 88, 631 ff. Ioann. Moschus, Pratum spirituale, bei Migne a. a. O. 87, 2851 ff. Ioann. Cassian., De institutis coenobiorum; Collationes Patrum, ed. Petschenig. 2 Bde. Vindob. 1886—1888 (Corp. script. eccles. lat.). Vgl. Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 270 f 317 f 444 f 483 f 494 f. — Dionys. Areopag., Opp., bei Migne a. a. O. Bd 3—4. Bardenhewer a. a. O. 462.

Literatur. — S. oben S. 38, Nr 4 und S. 490. Meyer, Die Haupturkunden für die Gesch. der Athosklöster. Leipzig 1894. Ferradon, Des biens des monastères à Byzance. Bordeaux 1896. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Leipzig 1898. Fidler, Zur Würdigung der Vita Fulgentii, in Zeitschr. für Kirchengesch. 1901, 9 ff. — Dionysius, der sog. Areopagite: Siebert, Die Metaphysik und Ethik des Ps.-Dionysius Areopagita. (Dissert.) Jena 1894. Stiglmayr, Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sog. Dionys. Areopag. in der Lehre vom Übel, in Histor. Jahrbuch 1895, 253 ff 721 ff; Das Aufkommen der pseudodionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christl. Literatur. Feldkirch 1895; Ein interessanter Brief aus dem kirchl. Altertum, in Zeitschr. f. kathol. Theol. 1900, 657 ff; Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Ps.-Dionysius, ebd. 1898, 240 ff; Die Eschatologie nach Ps.-Dionysius, ebd. 1899, 1 ff. Koch, Ps.-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, in Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengesch. I, 2—3, Mainz 1900; Nachklänge zur Areopagitischen Frage, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1904, 378 ff. Weertz, Die Gotteslehre des Ps.-Dionysius Areop. und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin. (Dissert.) Bonn 1908.

1. Das Mönchtum fand im Laufe des 5. Jahrhunderts eine gewaltige Verbreitung und bildete einen bedeutenden und mächtigen Faktor im gesamten kirchlichen und religiösen Leben. Die Zahl der Klöster für Mönche wie für Nonnen wurde immer größer. Hervorragende Vorsteher von Klöstern besaßen oft großen Einfluß in kirchlichen Dingen. Mehrere bedeutende, heilige Geistesmänner, besonders in den östlichen Ländern, verfaßten Schriften als Anleitung zur Übung des aszetischen Lebens; so entstand eine reiche aszetische Literatur im Orient. Weit verbreitet in den griechischen Klöstern war die Historia Lausiaca des Palladius, eines Schülers des Origenisten Evagrius Pontikus. Er hatte auf weiten Reisen, besonders in Ägypten und Palästina, die mönchischen Einrichtungen näher kennen gelernt und schrieb zur Verherrlichung wie zur Verbreitung derselben um 420 seine Sammlung von Mönchsleben, die jedoch mehr aszetischen wie historischen Zwecken diente. Am meisten jedoch ragt als aszetischer Schriftsteller der hl. Nilus hervor, welcher eine glänzende öffentliche Stellung in Konstantinopel verließ und sich mit seinem Sohne Theodulus zu den Mönchen auf dem Berge Sinai begab, wo er als hochverehrter Heiliger um 430 starb. Er hinterließ eine reiche Sammlung von Abhandlungen und Sentenzen über das geistige und aszetische Leben sowie eine große Zahl von Briefen[1]. Von dem Eremiten Markus, einem Zeitgenossen des Nilus, besitzen wir zehn Abhandlungen über Gegenstände des Mönchslebens. Ferner

---

[1] Der literarische Nachlaß des hl. Nilus bedarf jedoch noch der kritischen Sichtung (vgl. Bardenhewer, Patrologie[3] 317 f).

sind einzelne Schriften erhalten von dem ägyptischen Einsiedler Arsenius († um 449) und von dem Bischofe Diadochus von Photice in Epirus[1].

In der Folgezeit (6. Jahrhundert) treffen wir im Orient als aszetische Schriftsteller Cyrillus von Skythopolis, der schon als Knabe durch ein Zusammentreffen mit dem berühmten Abte Sabas (518) einen tiefen und nachhaltigen Eindruck vom Einsiedlerleben erhielt. Später wurde er Mönch und schrieb Biographien von großen Meistern des Mönchslebens, wie Euthymius, Sabas, Cyriakus, Theodosius[2]. Einer sehr großen Verbreitung in Mönchskreisen erfreute sich die unter dem Titel „Geistliche Wiese" von Johannes Moschus († 619 in Rom) verfaßte Sammlung von Tugendbeispielen und Wunderberichten zeitgenössischer Aszeten, „eine blumenreiche Lebensbeschreibung des himmlischen Rosengartens", wie das Widmungsschreiben ausführt. Etwas früher lebte auf dem Sinai als Einsiedler und später als Vorsteher eines Klosters der hl. Johannes, welcher von dem Titel seines berühmten Werkes *Κλῖμαξ* („Leiter") den Beinamen Klimakus erhielt († um 600). In demselben schildert er unter dem Bilde einer zum Himmel führenden Leiter die innere Entwicklung und stete Vervollkommnung des geistigen Lebens der Aszeten. Er unterscheidet 30 Stufen oder Sprossen der Leiter, entsprechend den 30 Jahren des verborgenen Lebens Christi. Ein Zusatz zu der Schrift unter dem Titel „An den Hirten" hält den Vorstehern der Mönche ihre Pflichten vor Augen.

Durch solche Werke suchten die ernst gesinnten Aszeten eine weise Leitung des Mönchslebens zu schaffen. Allein neben zahlreichen Mönchen, die mit innerer geistiger Anstrengung und unter den größten äußeren Entsagungen nach der christlichen Vollkommenheit strebten, gab es auch viele, deren Leben das Gegenteil von dem war, was nach der Lehre und dem Beispiel Christi das Ideal der vollkommenen Aszese sein sollte. Die schon berührten Ausschreitungen und Mißstände im Aszetentum (s. oben S. 494) traten noch mehr hervor, so daß auf zahlreichen Synoden Bestimmungen für die Mönche erlassen wurden, welche jedoch vielfach nicht den gewünschten Erfolg hatten[3]. Der Einfluß, den das Mönchtum auch auf das öffentliche kirchliche Leben übte, war sehr groß, wie sich bei den origenistischen und monophysitischen Streitigkeiten auf das deutlichste erkennen läßt.

2. Um die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert erscheinen in der christlichen Literatur mehrere Schriften, als deren Verfasser von der handschriftlichen Überlieferung Dionysius Areopagita bezeichnet wird. Der Name Dionysius ist im Texte selbst (Ep. 7, 3) bezeugt, und in den Abhandlungen wird anscheinend nahegelegt, der Verfasser sei identisch mit dem Areopagiten Dionysius, dem Schüler des hl. Paulus[4]. Schon in dem Religionsgespräch, das 531 die Katholiken mit den Vertretern der gemäßigten monophysitischen Partei der Severianer hatten, stützten sich die letzteren auf die Schriften des Areopagiten Dionysius, welche jedoch von jenen als unecht zurückgewiesen wurden. Allein

---

[1] Migne, Patr. gr. 66, 1617 ff; 65, 1167 ff.

[2] Vgl. Ehrhard, Das griechische Kloster Mâr-Saba in Palästina, in Röm. Quartalschr. 1893, 32 ff.

[3] Vgl. Hefele, Konziliengesch. II² an den im Register unter den Stichwörtern „Abt", „Klöster", „Mönche" angegebenen Stellen. [4] Apg 17, 34.

immer mehr setzte sich die Ansicht von der Echtheit derselben als Werken des Paulusschülers fest, so daß vom 7. Jahrhundert an kaum ein Zweifel darüber geäußert wurde. Auf den Wunsch Karls des Kahlen fertigte Scotus Erigena eine neue lateinische Übersetzung an, welche im Abendlande sehr verbreitet wurde. Es ist nach den neuesten Untersuchungen jedoch gar nicht zu bezweifeln, daß die Werke erst um das Jahr 500 entstanden sind. Positive Ergebnisse über den wirklichen Verfasser hat die Forschung indes noch nicht geliefert. Die pseudo-dionysischen Schriften bestehen aus vier größeren Abhandlungen (De divinis nominibus; De coelesti hierarchia; De ecclesiastica hierarchia; De mystica theologia) und einer Sammlung von zehn Briefen. Neuplatonische Ideen liegen den Ausführungen zu Grunde und werden mit christlichen Wahrheiten durchsetzt; es ist gleichsam ein christianisierter Neuplatonismus. Die späteren Theologen, besonders aber die Aszeten und Mystiker des Mittelalters, haben die Werke, welche sie insgesamt als Produkte des Areopagiten Dionysius ansahen, in weitgehender Weise benutzt, so daß dieselben einen bedeutenden Einfluß auch auf die abendländische Theologie gewannen.

3. Auch im Abendlande breitete sich im Laufe des 5. Jahrhunderts das Mönchtum immer mehr aus, wenn es auch damals nicht die Bedeutung erlangte wie im Orient (oben S. 497). Das orientalische Mönchtum blieb Schule und Vorbild für die abendländischen Aszeten. Wie Hieronymus, Rufinus und viele andere nach dem Osten zogen, um dort an der Quelle das aszetische Leben kennen zu lernen, so wurden ebenfalls Johannes Cassianus und Honoratus im Orient für das Mönchtum gewonnen und mit Begeisterung erfüllt für die Pflege des vollkommenen Lebens. Joh. Cassianus ist der Verfasser der beiden bedeutendsten Schriften über das aszetische Leben, welche damals im Abendlande entstanden sind: De institutis coenobiorum (426 vollendet) und Collationes Patrum (vor 429 abgeschlossen). In der ersteren beschreibt er die Einrichtungen der Klöster Ägyptens und Palästinas und behandelt acht hauptsächliche geistige Krankheiten des Mönchslebens; die zweite berichtet Unterredungen über das geistige Leben, welche er mit ägyptischen Anachoreten bei seinem Aufenthalte unter ihnen gehabt hatte. Ein wichtiger Mittelpunkt erleuchteten aszetischen Lebens war in dieser Zeit Lerin in Südfrankreich, das eine Reihe hervorragender Männer als Vorsteher hatte. Von dort aus wurden Klöster in den Diözesen Lyon und Vienne gegründet; ebenso in Arles durch den hl. Cäsarius, Bischof dieser Stadt (503—543), der Lebensregeln für die Mönche wie für die Nonnen verfaßte[1]. Auch in Rom und im übrigen Italien entstanden zahlreiche Klöster, aber ohne einheitliche Regel; der Einfluß der orientalischen Regeln und der Schriften des Cassianus machte sich auch hier in den klösterlichen Einrichtungen geltend. Eine Regula incerti auctoris ist vor dem hl. Benedikt in Italien entstanden[2]. Spanien besaß ebenfalls Klöster im 5. Jahrhundert, nach den Priscillianischen Wirren, und in Afrika entwickelte sich zur Zeit des hl. Augustin und zum Teil durch ihn geweckt und beeinflußt das Klosterleben zu schöner Blüte.

---

[1] Migne, Patr. lat. 67, 1099 ff.

[2] Holden-Brockie, Codex regul. I 137 f. Vgl. Spreitzenhofer (oben S. 496).

6. Die abendländische Theologie. Der hl. Hieronymus und der hl. Augustinus.

Gesamtausgaben. — Ambrosius: Migne, Patr. lat. Bd 14—17. Ballerini, 6 Bde, Mediolan. 1875—1883. Hieronymus: Migne a. a. O. Bd 22—30. Rufinus: Migne a. a. O. Bd 21 (nur die eigenen Schriften Rufins). Augustinus: Migne a. a. O. Bd 32—47. Marius Mercator: Migne a. a. O. Bd 48. Orosius: Migne a. a. O. Bd 31. Prudentius: Migne a. a. O. Bd 59—60. Paulinus von Nola: Migne a. a. O. Bd 61. Zahlreiche Schriften derselben finden sich in neuer Ausgabe im Corp. script. eccles. lat. der Wiener Akad., Vindob. 1866 ff. Vgl. das einzelne bei Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 374—456; dort auch die vollständige Literatur.

Literatur. — Ambrosius: oben S. 443. Rösler, Der kathol. Dichter Aurelius Prudentius. Freiburg 1886. Puech, Prudence. Paris 1888. Maigret, Le poète chrétien Prudence. Ebd. 1903. Baudrillart, St Paulin, évêque de Nole. („Les Saints.") Ebd. 1905. Hieronymus: oben S. 536 f. Grützmacher, Hieronymus. 3 Bde. Leipzig und Berlin 1901—1908. Schade, Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus, in Bibl. Studien XV, 4—5. Freiburg 1910. Largent, St Jérôme. („Les Saints.") Paris 1898. Roehrich, Essai sur St Jérôme exégète. (Thèse.) Génève 1892. Sanders, Études sur St Jérôme. Paris 1903. Augustinus: Wolfsgruber, Augustinus. Paderborn 1898. (Vgl. die Rezension von Rottmanner im Histor. Jahrb. 1898, 892—898.) G. v. Hertling, Augustin. (Weltgesch. in Charakterbildern.) Mainz 1902. Egger, Der hl. Augustinus, Bischof von Hippo. (Sammlung illustrierter Heiligenleben. Bd II.) Kempten 1904. Thimme, Augustin. Ein Lebens- und Charakterbild auf Grund seiner Briefe. Göttingen 1910. Hatzfeld, St Augustin. („Les Saints.") 6e éd. Paris 1902. Portalié, Art. Augustin im Dictionnaire de théol. cathol. I 2268 ff. Wörter, Die Geistesentwicklung des hl. Aur. Augustinus bis zu seiner Taufe. Paderborn 1892. Grandgeorge, St Augustin et le Néoplatonisme. Paris 1896. Schöler, Augustins Verhältnis zu Plato in genetischer Entwicklung. (Dissert.) Jena 1897. Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin. Paderborn 1892. Romeis, Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin, in Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengesch. VIII, 4, Paderborn 1908. Gerg, Die Erziehung des Menschen nach den Schriften des hl. Augustin. (Dissert.) Köln 1909. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus. 2 Bde. Freiburg 1909. Weinand, Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus, in Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. X, 2. Paderborn 1910. Schanz, Die Lehre des hl. Augustin über die Buße, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1895, 448 ff 598 ff; Die Lehre des hl. Augustin über die Eucharistie, ebd. 1896, 79 ff. Hymmen, Die Sakramentslehre Augustins. (Dissert.) Bonn 1905. Blank, Die Lehre des hl. Augustin vom Sakramente der Eucharistie. Paderborn 1906. Adam, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, in Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengesch. VIII, 1, Paderborn 1908. Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. Tübingen 1901. C. van Crombrugghe, La doctrine christologique et sotériologique de St Augustin, in Revue d'hist. ecclés. 1904, 237 ff 477 ff. Phil. Friedrich, Die Mariologie des hl. Augustinus. Köln 1907. Le Roy Burton, The Problem of Evil. A Criticism of the Augustinian Point of View. Chicago 1909. Ernst, Der hl. Augustin über die Entscheidung der Ketzertauffrage durch ein Plenarkonzil, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1900, 282 ff. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus. Freiburg 1911. Schwane, Dogmengesch. der patrist. Zeit (2. Aufl.) 503 ff. Harnack, Dogmengesch. III (3. Aufl.) 56 ff.

1. Bis zum Ende des 4. Jahrhunderts war die Theologie der abendländischen Kirche in allem Wesentlichen von der theologischen Entwicklung des Orients abhängig. Auch der hl. Ambrosius hat nach seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl von Mailand die Werke griechischer Kirchenväter studiert,

um die ihm fehlende theologische Bildung nachzuholen. Dabei war er eine echt römische praktische Natur; seine gesamte literarische Tätigkeit wurde durch Rücksichten seiner Amtspflichten bestimmt. Allein die Form der Darstellung, die Art und Weise, wie er den aus griechischen Schriftstellern geschöpften Inhalt verarbeitet, zeigt eine sehr bestimmte Eigenart. Am meisten für die Verbreitung der Werke griechischer Theologen im Abendland hat Tyrannius Rufinus aus Aquileja (geb. um 345) durch seine zahlreichen Übersetzungen gewirkt. Mehrere Schriften des Origenes (darunter De principiis), Reden und die Ordensregeln des hl. Basilius, Reden des hl. Gregor von Nazianz, die Kirchengeschichte des Eusebius, die pseudo-klementinischen Rekognitionen und andere Werke griechischer Autoren wurden von ihm ins Lateinische übersetzt und so weiteren Kreisen des Abendlandes zugänglich gemacht. Die große Verehrung des Rufin für Origenes wurde Veranlassung zu dem unerquicklichen Streit mit Hieronymus, den wir früher (S. 537 ff) behandelt haben. Von den eigenen Werken des Rufinus ist für die Theologie das wichtigste sein Kommentar zum apostolischen Symbolum. Er starb in Messina auf Sizilien 410.

Einen großen und wohlverdienten Ruf wegen seiner hervorragenden Gelehrsamkeit genoß schon bei seinen Lebzeiten der hl. Hieronymus. Er wurde um 331 oder 340 in Stridon, an der Grenze von Dalmatien und Pannonien[1], geboren und erhielt seine wissenschaftliche Ausbildung in Rom, wo er sich eine sehr tüchtige Kenntnis der lateinischen Klassiker wie auch der griechischen Sprache und der Rhetorik aneignete. Nach Vollendung seiner Studien in Rom begab er sich nach Gallien zur weiteren Ausbildung; in Trier begann er auch sich mit theologischen Studien zu beschäftigen. Von Aquileja, wo er sich eine Zeitlang im Kreise von jüngeren Klerikern den Übungen der Aszese und den wissenschaftlichen Studien gewidmet hatte, reiste er nach dem Orient, um dort in der Wüste Chalkis bei Antiochien ein fünfjähriges (374—379) strenges Anachoretenleben zu führen, das ihm innerlichen Frieden gab und zugleich für seine spätere wissenschaftliche Tätigkeit von Bedeutung wurde, indem es ihm Gelegenheit bot, die hebräische Sprache zu erlernen. Der Ruhm des hl. Gregor von Nazianz zog Hieronymus dann nach Konstantinopel, von wo er, durch Papst Damasus berufen, nach Rom zurückkehrte. Hier trat er mit allem Eifer für die Förderung des aszetischen Lebens auf und begann zugleich seine Übersetzungsarbeit an der Heiligen Schrift. Aszese und exegetische Studien blieben jetzt die beiden Angelpunkte seines Lebens, dessen größten Teil er von jetzt an (386—420), nachdem er Rom verlassen hatte, in seinem Kloster bei Bethlehem zubrachte. Die verdienstlichste und bedeutendste Leistung des hl. Hieronymus ist seine Übersetzung der Heiligen Schrift, besonders des größten Teiles vom Alten Testament aus dem Hebräischen und Aramäischen, sowie die Revision des lateinischen Bibeltextes überhaupt. Auch seine verschiedenartigen Erklärungsschriften zu zahlreichen biblischen Büchern enthalten eine Fülle von Gelehrsamkeit in Bezug auf biblische Archäologie, Textkritik und Kenntnis der älteren Literatur; allein sehr viele davon tragen die Spuren der Eilfertigkeit,

[1] Bulić, Wo lag Stridon, die Heimat des hl. Hieronymus? (Festschrift für O. Benndorf, Wien 1898, 276—280.)

mit der sie verfaßt wurden. Es finden sich Widersprüche, Hin- und Herschwanken in seinen Ansichten, vielfach dürftiger Inhalt und unfertige Form der Darstellung sowie Mangel einer festen hermeneutischen Methode, besonders bezüglich des mystischen und allegorischen Sinnes. Daneben hat Hieronymus mehrere historische Werke verfaßt bzw. übersetzt (De viris illustribus, Chronik des Eusebius, Biographien von heiligen Mönchen) und in seinen zahlreichen Briefen reiche Mitteilungen über seine Zeit hinterlassen. In seinen dogmatischen Schriften überwiegt das polemische Interesse. Hieronymus war ein eifriger Verteidiger der kirchlichen Rechtgläubigkeit, „ein Mann von umfassendstem Wissen und zugleich von bewährtester und reiner Lehre“ [1]. Er schrieb gegen die Luciferianer (Altercatio Luciferiani et Orthodoxi), gegen Helvidius und Jovinian, welche die Vorzüge des jungfräulichen Lebens angegriffen hatten (Liber adv. Helvidium; Libri II adv. Iovinianum), gegen Vigilantius zur Verteidigung der Heiligenverehrung sowie seinen Dialog gegen die Pelagianer. Die leidenschaftliche Natur des Gelehrten veranlaßt ihn oft zu Übertreibungen und zeigt sich besonders in der Polemik gegen Rufin (Apologia adv. Rufinum) in einer häßlichen Weise. An theologischem Gehalte stehen die Schriften des Hieronymus weit zurück hinter denjenigen seines Zeitgenossen, des hl. Augustinus.

Hieronymus war gelehrter, sprachlich und historisch gebildeter als Augustinus, dieser hingegen viel scharfsinniger und tiefer in der philosophischen Erkenntnis. Jener hatte sich wie Hilarius, Rufinus und Ambrosius vorzugsweise an den Griechen gebildet, dieser nach den früheren afrikanischen und abendländischen Lehrern, aber in viel mehr origineller und selbständiger Entwicklung. Hieronymus zeigte einen glühenden, ans Leidenschaftliche streifenden und zu Übertreibungen fortreißenden Eifer, einen reizbaren, viele abschreckenden Charakter; Augustinus besaß viel mehr besonnene Ruhe, weise Mäßigung, einen liebenswürdigen und gewinnenden Charakter, der das harmonische Gleichgewicht seiner Seelenkräfte bekundete. Überragte Hieronymus den Augustinus als Sprachkenner, Exeget und Kritiker, so ist ihm dieser als systematischer Denker, als tiefer Philosoph und als genialer Dogmatiker überlegen. Beide Männer kamen seit 395 in Briefwechsel und auch in Streit (über die Erklärung von Gal 2, 14), in dem Augustins richtige Ansicht den Sieg davontrug [2].

2. Der größte Kirchenvater des christlichen Altertums und zugleich derjenige, welcher besonders im Abendland die Philosophie und die Theologie sowie das praktische christliche Leben in der maßgebendsten Weise beeinflußt hat, ist der hl. Augustinus. Geboren 354 zu Tagaste in Numidien als Sohn eines heidnischen Vaters Patricius, der erst kurz vor seinem Tode Christ wurde, und der hl. Monika, einer frommgläubigen christlichen Mutter, erhielt Augustinus seine Ausbildung zuerst in Madaura und dann in Karthago, wo er große Fortschritte in den Studien machte, aber ohne tieferen sittlichen und religiösen Halt dahinlebte. Zum größten Leidwesen seiner Mutter trat er der Sekte der Manichäer bei, welcher er von seinem 19. bis zu seinem 28. Lebensjahre angehörte. Im Jahre 383 ging er nach Rom, um dort die Tätigkeit als Lehrer

---

[1] Ioann. Cassian., De incarnatione 7, 26.

[2] Über den Briefwechsel und den Streit zwischen den beiden großen Theologen s. Grützmacher, Hieronymus III, Berlin 1908, 114—137; Aßlaber, Die persönlichen Beziehungen der drei großen Kirchenlehrer Ambrosius, Hieronymus und Augustinus, Wien 1908.

der Rhetorik, die er in Karthago begonnen hatte, fortzusetzen. Damals gehörte er innerlich nicht mehr zu den Manichäern, da er bei ihnen nicht die gewünschte Antwort auf alle jene Fragen erhalten konnte, welche sein nach Wahrheit strebender Geist stellte. Er wurde Skeptiker, und in dieser Geistesverfassung kam er 384 nach Mailand, wo er durch die Vermittlung des römischen Stadtpräfekten Symmachus eine Lehrstelle erhalten hatte. Durch das Studium der platonischen Schriften und die Vorträge des hl. Ambrosius lebhaft angeregt, durch das Beispiel der Entsagung so mancher Aszeten und mehrfache Erfahrungen innerlich umgewandelt, schloß er sich endlich rückhaltlos der katholischen Kirche an und empfing zu Ostern 387 durch Ambrosius die heilige Taufe. Sein Entschluß, von nun an dem Dienste der Kirche und dem Streben nach Vollkommenheit in der Aszese sein Leben zu widmen, stand unerschütterlich fest. Er beschloß, in die Heimat zurückzukehren; allein die Krankheit und der Tod seiner Mutter, der 388 in Ostia erfolgte, hielten ihn eine Zeitlang hier und in Rom zurück; schon jetzt begann er seine Polemik gegen die Manichäer, die in Rom sehr zahlreich waren. Nach seiner Rückkehr in die Heimat lebte er einige Jahre in der Zurückgezogenheit auf einem kleinen Gute bei seiner Vaterstadt Tagaste. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit und seiner Frömmigkeit verbreitete sich rasch in der Umgegend, so daß er 392 bei Gelegenheit eines Aufenthaltes in Hippo Regius in Numidien zum Presbyter der dortigen Kirche geweiht wurde, 396 Koadjutor des greisen Bischofs Valerius und nach dessen bald darauf erfolgtem Tode selbst Bischof von Hippo wurde [1]. Von nun an war er der geistige Mittelpunkt des nordafrikanischen Episkopates und eine feste Säule der ganzen abendländischen Kirche. Bis zu seinem am 28. August 430 erfolgten Tod blieb er unermüdlich tätig für die kirchlichen Interessen; der Schwerpunkt seiner Wirksamkeit aber liegt auf dem literarischen Gebiet.

Zunächst bekämpfte er den Manichäismus, was ihm gleichsam ein Herzensbedürfnis war, da er selbst viele Jahre hindurch von den Fallstricken dieser Häresie festgehalten worden war. Schon in Rom und dann in der Einsamkeit zu Tagaste verfaßte er mehrere Abhandlungen gegen die falschen Lehren des Manichäismus [2]; auch später bot sich ihm mehrfach Gelegenheit, die Kontroverse gegen diese Häretiker fortzusetzen [3]. Auch gegen die in einzelnen Lehrpunkten an manichäische Voraussetzungen anknüpfenden Priscillianisten richtete er im Jahre 415 eine Abhandlung [4]. Ein lebhaftes Interesse wandte dann Augustinus der Beseitigung jener traurigen Spaltung des Donatismus zu, welche der afrikanischen Kirche so schwere Wunden geschlagen hatte (s. oben S. 451 f). Er hörte seit seinem Eintritt in die kirchliche Verwaltung als

---

[1] Vgl. August., Confessiones; De utilitate credendi c. 1. Possidius, Vita Augustini.

[2] Die ältesten dieser Schriften sind: De moribus eccles. cathol. et de moribus Manichaeorum; De libero arbitrio; De Genesi contra Manichaeos; De vera religione.

[3] De utilitate credendi; De duabus animabus contra Manich.; Acta contra Fortunatum Manichaeum; Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamentum; Contra Faustum Manichaeum und gegen andere Hauptvertreter der Häresie (Felix, Sekundinus); De natura boni contra Manichaeos.

[4] Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas.

Priester von Hippo nicht auf, durch Schriften und Predigten, durch Briefe und Disputationen mit hervorragenden Vertretern der Sekte dieses Schisma zu bekämpfen. Gerade in diesem dogmatischen Streite bot sich ihm Gelegenheit, die Lehre von der Kirche zu ergründen und darzustellen. In diese Frage vertiefte sich der gewaltige Geist des Augustinus immer mehr, und sie bildet auch in erster Linie den Gegenstand seines berühmtesten Buches „Von der Stadt Gottes“, in welchem er, ausgehend von der apologetischen Absicht, die Kirche gegen den Vorwurf zu verteidigen, als ob sie schuld sei an den Unfällen des römischen Reiches, den Kampf der „Stadt Gottes“ mit dem „Reiche der Welt“ schildert. Er zieht dabei nicht bloß die Vergangenheit, sondern auch die Gegenwart und die Zukunft in Betracht, und so ist sein Werk nicht bloß die großartigste Verteidigungsschrift des Christentums gegen das Heidentum, sondern zugleich ein Monument der tief begründeten christlichen Weltanschauung in der Geschichte der Menschheit[1]. Gegen die Arianer richtete Augustinus einige kleinere Abhandlungen[2]. Auch mehrere dogmatische Werke ohne direkt polemischen Zweck verfaßte er, unter denen das bedeutendste die Trinitätslehre zum Gegenstande hat[3]. Der Heiligen Schrift wandte er naturgemäß in hervorragender Weise sein Interesse zu. Die Frucht davon besitzen wir in zahlreichen exegetischen Abhandlungen, teils Untersuchungen und Kommentaren über einzelne biblische Bücher oder ausgewählte Stellen von solchen, teils Homilien, die er dem christlichen Volke seiner Bischofsstadt vortrug[4]. Wie die letzteren, so legen auch zahlreiche Predigten und mehrere moraltheologische Abhandlungen von der praktischen Seelsorgstätigkeit des großen Bischofs Zeugnis ab. In allen Schriften spiegelt sich sowohl das tiefe Gemüt wie die Geistesschärfe dieses größten, vielseitigsten und genialsten aller Kirchenväter des Altertums wider. Im Vordergrunde seines dogmatischen Interesses standen jedoch die Probleme der theologischen Anthropologie, die Lehren von der Sünde, der Erlösung, der Gnade, überhaupt von dem übernatürlichen Verhältnisse des Menschen zu Gott. Diese hat er hauptsächlich ergründet und dargestellt in der Polemik gegen den Pelagianismus und gegen kirchliche Lehrer in Gallien, welche seiner Gnadenlehre entgegentraten.

3. Auch die christliche Dichtkunst des lateinischen Abendlandes fand in dieser Zeit zwei bedeutende Vertreter. Den ersten Rang nimmt darin Aur. Prudentius Klemens ein, von Geburt ein Spanier (aus Saragossa). Er stand zweimal an der Spitze der Verwaltung einer Provinz, wurde später in die oberste Rangklasse des kaiserlichen Hofdienstes aufgenommen, entsagte aber dem weltlichen Glanz gegen Ende seines Lebens, um in der Einsamkeit sich dem

---

[1] De civitate Dei libri 22. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei, Leipzig 1911. Vgl. oben S. 375.

[2] Contra sermonem Arianorum; Collatio cum Maximino Arian. episcopo; Contra Maximinum haereticum Arian. episcopum.

[3] De Trinitate libri 15. Andere Werke: Enchiridion ad Laurentium; De fide et symbolo; De fide rerum quae non videntur; De fide et operibus; De coniugiis adulterinis; De cura gerenda pro mortuis.

[4] Hervorzuheben sind: De Genesi ad litteram libri 12; Quaestiones in Heptateuchum; Enarrationes in Psalmos; Tractatus in Ioannis evangelium.

Dienste Gottes und der Sorge für sein Seelenheil zu widmen. Zu Anfang des 5. Jahrhunderts (um 404—405) gab er eine Sammlung seiner poetischen Werke heraus: Hymnen zur Ehre Gottes und der Märtyrer, eine Darstellung der Gottheit Christi, die Verteidigung des Christentums gegen die Bestrebungen der heidnischen Partei in Rom, eine Schilderung des Kampfes des Guten mit dem Bösen in der menschlichen Seele. Ein Zeitgenosse und Freund des großen Kirchenlehrers Augustinus und des Sulpicius Severus war der andere christliche Dichter, der hl. Pontius Meropus Paulinus, geboren 353 zu Bordeaux als Sprosse einer sehr reichen Senatorenfamilie, der sich später einem Leben der Weltentsagung und der christlichen Vollkommenheit widmete, 393 zu Barcelona die Priesterweihe empfing, 409 Bischof von Nola in Kampanien (bei Neapel) wurde und als solcher bis zu seinem Tode 431 durch seinen Eifer für das kirchliche Leben wie durch seine hervorragenden Werke selbstloser christlicher Nächstenliebe allgemeine Verehrung genoß. Von seinen Gedichten sind besonders zu erwähnen die panegyrischen Gesänge auf den heiligen Märtyrer Felix von Nola, über dessen Grab er eine prächtige Kirche errichtet hatte.

7. Der Pelagianismus und die Gnadenlehre des hl. Augustinus.

Quellen. — Schriften des Pelagius: Commentarii in epist. S. Pauli; Epistola ad Demetriadem, bei Migne, Patr. lat. 30, 645—902; 33, 14—45; Libellus fidei ad Innocentium papam, ebd. 45, 1716—1718; Fragmente in den Kontroversschriften von Augustinus, Hieronymus und Marius Mercator. Vgl. Klasen, Pelagianistische Kommentare zu dreizehn Briefen des hl. Paulus, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1885, 244 ff 531 ff. Souter, The Commentary of Pelagius on the Epistles of Paul. London 1907. Zimmer, Pelagius in Irland. Texte u. Untersuchungen zur patrist. Literatur. Berlin 1901. Reiter, Eine unedierte Schrift des Pelagius (Serta Harteliana, Wien 1896, 134—136). Schriften des Julianus von Eclanum: Adversus Augustinum libri 4 ad Turbantium und Adv. August. libri 8 ad Florum, bekannt durch die Gegenschriften des hl. Augustinus: Contra Iulianum haeres. Pelag. defensorem libri 6, bei Migne, Patr. lat. 44, 641 ff, und Contra secundam Iuliani responsionem opus imperfectum, ebd. 45, 1049 ff. Bruckner, Die vier Bücher Julians von Äclanum an Turbantius, in Studien zur Gesch. der Theol. u. Kirche VIII. Berlin 1910. Sammlung von pelagianischen Schriften herausgeg. von Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des Altertums und dem Anfang des Mittelalters. Kristiania 1890 (Verfasser wohl nicht der Pelagianer Agricola, sondern der britische Bischof Fastidius). Morin, Un traité pélagien inédit du commencement du Ve siècle, in Revue Benéd. 1909, 163 ff. Vgl. Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 425 f. H. v. Schubert, Der sog. Praedestinatus. Ein Beitrag zur Gesch. des Pelagianismus, in Texte und Untersuch. XXIV 4, Leipzig 1903. — Schriften des hl. Augustinus gegen die Pelagianer und die sog. Semipelagianer bei Migne, Patr. lat. Bd 54 und 55. Hieron., Epistola ad Ctesiphontem; Dialogus contra Pelagianos. Oros., Liber apologeticus contra Pelagium, ed. Zangemeister. Vindob. 1882. Marius Mercat., Commonitorium super nomine Caelestii; Common. adv. haeresim Pelagii et Caelestii, bei Migne a. a. O. 48, 63 ff. — Synoden über den Pelagianismus bei Hefele, Konziliengesch. II (2. Aufl.) 104 ff.

Literatur. — Die Monographien über Augustinus s. oben S. 575. Koch, Die Autorität des hl. Augustin in der Lehre von der Gnade und der Prädestination, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1891, 95 ff 287 ff 455 ff. Rottmanner, Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtl. Studie. München 1892. Pfülf, Die Prädestinationslehre des hl. Augustin, in Zeitschr. f. kathol. Theol. 1893, 492 ff. Schanz, Die Lehre des

hl. Augustin über die Rechtfertigung, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1901, 481 ff. Espenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik, in Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengesch. V, 1, Mainz 1905. Kolb, Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin. Freiburg 1908. Vgl. Schultes in Jahrb. f. Philos. und spekul. Theol. 1909, 315 ff. Zänker, Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin. Gütersloh 1907. — Walch, Entwurf einer Gesch. der Ketzereien. Bd IV u. V. Leipzig 1862 ff. Wörter, Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre. 2. Aufl. Freiburg 1874. Klasen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus. Ebd. 1882. Ernst, Pelagianische Studien, in Katholik 1884 II 225 ff; 1885, I 241 ff. Wiggers, Pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. 2 Bde. Berlin 1831—1833. Jacobi, Die Lehre des Pelagianismus. Leipzig 1842. Bruckner, Julian von Eclanum, sein Leben u. seine Lehre, in Texte u. Untersuch. XV 3, ebd. 1897. Warfield, Two Studies in the History of Doctrine: Augustine and the Pelagian Controversy. The Development of the Doctrine of infant Salvation. New York 1897. Turmel, Le dogme du péché originel, in Revue d'hist. et de littér. relig. 1900, 503 ff; 1901, 19 ff 235 ff 385 ff; 1902, 128 ff 209 ff 289 ff 510 ff; 1904, 48 ff 143 ff 236 ff. Jacquin, La question de la prédestination aux Ve et VIe siècles, in Revue d'hist. ecclés. 1904, 265 ff 725 ff.

A. Der pelagianische Streit.

1. Urheber der Irrlehre über die Gnade, die seinen Namen trägt, ist der britische Laienmönch Pelagius. Er kam im Anfang des 5. Jahrhunderts nach Rom und lebte dort etwa zehn Jahre im Rufe großer Sittenstrenge, so daß er selbst von Augustin deshalb gerühmt ward. Beschäftigt mit der Auslegung paulinischer Briefe, mochte er mit den Lehren des Theodor von Mopsuestia bekannt geworden sein, die ein Schüler desselben, der Syrer Rufinus, unter Papst Anastasius I. (399—401) daselbst verbreitet zu haben scheint. Vieles daran entsprach seiner eigenen Geistesrichtung, die vorherrschend praktisch und ethisch war, und seiner Wahrnehmung, daß der Mensch mit festem Willen und beharrlichem Streben vieles erreichen könne und seine Trägheit auf geistlichem Gebiete nur zu seinem Nachteil mit der Schwäche der menschlichen Natur zu entschuldigen suche. Durchaus Verstandesmensch und tieferer Spekulation abhold, wollte er überall der menschlichen Willensfreiheit, die durch die Manichäer bestritten war und durch die Lehre von der Notwendigkeit eines göttlichen Einwirkens auf den Menschen behufs der Vollbringung des Guten beeinträchtigt schien, zur Anerkennung verhelfen. Er gewann an einem früheren Sachwalter, dem talentvollen Cölestius, einen Anhänger, der seine Lehren bald noch offener und dreister aussprach als er selbst. Anfangs blieben Pelagius und Cölestius, die mehr in der Stille arbeiteten, ziemlich unbeachtet[1]. Um 411 gingen beide Männer über Sizilien nach Afrika. Pelagius traf den Augustin nicht an-

[1] Über den guten Ruf des Pelagius vgl. August., De peccat. merit. et remiss. 3, 1; Ep. 186; Retract. 2, 23. Als Briten bezeichnet ihn Prosper (Carmen de ingratis); den Cölestin nennt Hieronymus (In Ierem. l. 1, Praef.; l. 3, Praef.) Scotus (Irländer oder Schotte). Die Erzählung des Marius Mercator (Commonit. c. 1, n. 2) über Rufinus wird zwar von vielen angefochten, hat aber sehr gute Gründe für sich; der Zusammenhang mit Theodor von Mopsuestia ist durch argumenta interna et externa gestützt: durch die Tatsache der Flucht des Pelagianers Julian zu Theodor und durch den Kampf des letzteren gegen einen abendländischen Gegner des Pelagius in Betreff der Erbsündlehre (Phot., Biblioth. cod. 177). Den Zusammenhang zwischen Nestorianismus und Pelagianismus erkannten auch Cassian (De incarn. Christi 5, 1 f;

wesend und schrieb ihm ehrerbietig, worauf dieser freundlich antwortete. Während Pelagius nach Jerusalem reiste und bei Bischof Johannes gute Aufnahme fand, blieb Cölestius in Karthago zurück, um dort die Priesterweihe zu erlangen; hier verbreitete er seine Lehre ziemlich offen. Mehrere Katholiken warnten daher den Erzbischof Aurelius vor ihm, und der Mailänder Diakon Paulinus legte der karthagischen Synode (411) mehrere Sätze vor, die Cölestius gelehrt habe, nämlich: 1) Adam war sterblich geschaffen und mußte sterben, mochte er sündigen oder nicht. 2) Adams Sünde hat ihm allein geschadet, nicht auch seinen Nachkommen. 3) Die neugeborenen Kinder sind in eben dem Zustande, in dem Adam vor der Sünde war. 4) Weder sterben durch den Tod und die Sünde Adams alle Menschen, noch stehen durch Christi Auferstehung alle Menschen auf. 5) Auch die nicht getauften Kinder erlangen das ewige Leben. 6) Das Gesetz führt ebenso zum Himmelreiche wie das Evangelium. 7) Auch vor Christus gab es Menschen, die ohne Sünde waren; also kann der Mensch auch ohne Christus sündlos sein. Cölestius entschuldigte sich damit, es handle sich um eine spekulative, von der Kirche noch nicht entschiedene Frage, die Vererbung der Sünde sei zweifelhaft, die Notwendigkeit der Taufe nehme er an. Während er für letztere Annahme keinen Grund angab, wollte er die Frage über die in der Kirche stets gelehrte Erbsünde mit der schwierigen Frage über die Fortpflanzung oder den Ursprung der Seelen vermischen. Die versammelten Bischöfe forderten aber den Widerruf jener Sätze; als Cölestius sich dessen weigerte, belegten sie ihn mit dem Banne[1]. Er appellierte nun an den römischen Stuhl, gab aber dieser Berufung keine Folge, sondern ging nach Ephesus, wo er sich die Priesterweihe zu verschaffen wußte.

Augustinus, der auf der Synode von 411 nicht zugegen gewesen war, vernahm, daß die verworfenen Irrlehren schon bei einigen Gliedern seiner Gemeinde Eingang gefunden hatten. Daher fühlte er sich verpflichtet, in Wort und Schrift dagegen aufzutreten. Von dem kaiserlichen Kommissär Marcellinus bei den eben beendigten Verhandlungen mit den Donatisten über die Lehre des Cölestius befragt, schrieb er sein diesem gewidmetes Werk in drei Büchern, wovon das letzte noch den ihm später zugekommenen Kommentar des Pelagius zum Apostel Paulus berücksichtigte. Diesem Werke folgten von 412 bis 415 außer mehreren Briefen und Reden noch andere, wie „Über Geist und Buchstaben", „Über Natur und Gnade" (gegen des Pelagius Schrift „Von der Natur"), „Über die Vollendung der Gerechtigkeit des Menschen". Je genauer er das System der Gegner kennen lernte, desto gründlicher und vollständiger ward auch seine Widerlegung. Er hatte ferner den jungen spanischen Priester Orosius nach Palästina gesandt, um sich dort unter der Leitung des Hieronymus weiter auszubilden, den er selbst über die Frage nach dem Ursprung der Seelen zu Rate zog, und der seinerseits daselbst der um sich greifenden Lehre des Pelagius kräftig entgegentrat. Hieronymus erhob sich sowohl in seinem Briefe an Ktesiphon als in den drei Dialogen gegen die Pelagianer, indem er schon durch einige Angriffe des Irrlehrers gegen seinen Kommentar zum Epheserbrief und sein

---

7, 1) und Prosper (Epitaphium Nestor. et Pelag. haereseon). In Rom soll Pelagius schon mit einem Bischofe über die Worte Augustins (Conf. 10, 19 31 37) gestritten haben: Da quod iubes et iube quod vis (August., De dono persev. n. 53).

[1] Marius Merc., Commonit. 2, 133. August., De grat. Chr. et pecc. orig. 2, 2 f; De gestis Pelag. c. 11.

Schreiben wider Jovinian beleidigt und ohnehin dem Johannes von Jerusalem und dem Origenismus abgeneigt war, dessen Spuren und Nachklänge er in der pelagianischen Lehre von dem zum Guten völlig ausreichenden freien Willen und in der falschen Auffassung der Gnadenlehre zu finden glaubte. Noch wurde Pelagius von ihm wie von Augustinus geschont und dessen Name verschwiegen [1].

2. Im Juni 415 ward zu Jerusalem unter Vorsitz des Bischofs Johannes eine Synode gehalten, auf der Orosius über die afrikanischen Verhandlungen mit Cölestius berichtete und auf Augustins Schriften und Briefe in dieser Sache verwies. Pelagius warf die ganze Schuld auf Cölestius, ließ Augustins dogmatische Autorität nicht gelten und verteidigte sich mit vieler Gewandtheit. Eine genaue Untersuchung wurde dadurch verhindert, daß Orosius nicht griechisch, Bischof Johannes nicht lateinisch sprach und der Dolmetscher Unredlichkeiten oder doch Ungenauigkeiten sich zu Schulden kommen ließ. Endlich schlug Orosius mit den Seinigen vor: da beide Parteien der lateinischen Kirche angehörten, der Streitpunkt in der lateinischen Kirche besser gewürdigt werden könne und dort bekannter sei, solle man sich an den römischen Stuhl wenden und nach dessen Urteil sich richten. Bischof Johannes stimmte dem zu, und nachdem bis zur erfolgten Entscheidung Stillschweigen über den Streit auferlegt war, trennte man sich in Frieden. Bald danach trafen zwei von ihren Stühlen vertriebene und seither in Afrika lebende gallische Bischöfe, Heros von Arles und Lazarus von Aix, in Palästina ein und überreichten dem Metropoliten Eulogius von Cäsarea eine Klagschrift gegen Pelagius und Cölestius. Eulogius berief die Synode von Diospolis oder Lydda (20.—23. Dezember 415), auf der nur 14 Bischöfe zusammenkamen. Aber die gallischen Bischöfe erschienen nicht; die Krankheit des einen hielt auch den andern ab; Orosius, von Bischof Johannes verfolgt, war abgereist; die lateinische Klagschrift wurde in einer abgeschwächten Übersetzung und nicht vollständig zur Kenntnis der Bischöfe gebracht; Pelagius, des Griechischen kundig, half sich durch schlaue und zweideutige Antworten und täuschte die orientalischen Bischöfe, indem er mehrere der ihm vorgelegten Sätze verwarf, die Annahme aller Dogmen der katholischen Kirche erklärte und mit dem Worte „Gnade" Mißbrauch trieb, insbesondere darunter nicht die übernatürliche und innere Heilsgnade, sondern ein bloß natürliches und rein äußeres Geschenk Gottes verstand. So hatte die Synode von Diospolis, indem sie den Häretiker freisprach, einen kläglichen Ausgang; sie fand aber auch in der Kirche keine Anerkennung, ward vielmehr nachher von den Afrikanern und von Papst Innozenz I. verworfen. Die Bischöfe von Diospolis hielten durchaus am katholischen Glauben fest, ließen den Pelagius wirklich häretische Sätze verdammen, befanden sich aber in einem faktischen Irrtum, da dieser die verworfenen Lehren umdeutete und seine wahre Gesinnung verbarg [2].

---

[1] August., Serm. 170 174—176; De peccat. meritis et remiss. ad Marcellin. libri 3; De spiritu et littera; De natura et gratia; De perfectione iustitiae hominis.

[2] August., De gestis Pelag. c. 1 f 21; Retract. 2, 47; Ep. quinque episcop. ad Innoc. I.; De pecc. orig. c. 8 f; Contra Iulianum Pelag. 1, 5, n. 19. Hieron., Ep. 79, al. 143. Mansi, Conc. Coll. IV 315 f. Daniel S. J., Hist. du Conc. de Diospolis (Ouvrages I 635 ff). Hefele, Konziliengesch. II² 104—115.

Pelagius, der bald darauf die in Diospolis gegebenen Erklärungen im Sinne seiner Irrlehre umgestaltete, rühmte sich seines Sieges, namentlich der von 14 Bischöfen gebilligten Lehre, der Mensch könne ohne Sünde sein und Gottes Gebote leicht erfüllen. Hieronymus und die ihm anhängenden Mönche hatten von der Partei des Pelagius vieles zu leiden; ihre Klöster wurden überfallen und angezündet, die Bewohner mißhandelt; Hieronymus selbst flüchtete sich in einen Turm. Die Bischöfe Heros und Lazarus teilten durch Orosius die Verhandlungen von Diospolis den Bischöfen des prokonsularischen Afrika mit, die sich, 68 an der Zahl, 416 zu einer Synode in Karthago versammelten, das frühere Urteil gegen Cölestius bestätigten und über die ganze Sache an Papst Innozenz berichteten. Bald danach hielten 59 oder 60 numidische Bischöfe eine Synode zu Mileve, die ebenfalls den Papst bat, der Verbreitung des dem Worte Gottes so sehr entgegengesetzten Irrtums zu steuern. Beide Synoden erklärten den Pelagius und den Cölestius bis zum Widerruf der Kirchengemeinschaft für verlustig und erbaten in besondern Schreiben die päpstliche Bestätigung. Diesen Synodalbriefen folgte bald ein dritter, ausführlicher von fünf Bischöfen, worunter Aurelius und Augustinus, in dem der Papst noch auf ein in Afrika verbreitetes Gerücht aufmerksam gemacht wurde, als begünstige man in Rom die pelagianische Lehre, und weiter ausgeführt ward, wie diese den freien Willen auf eine die Gnade ausschließende Weise vertrete und die Gnade im eigentlich christlichen Sinne ganz ableugne. Auch ward noch ein Buch des Pelagius zu genauerer Würdigung vorgelegt. Innozenz I. untersuchte die Sache auf einer römischen Synode im Januar 417, antwortete in drei Briefen auf die afrikanischen Schreiben völlig zustimmend und entwickelte die dogmatische Frage näher, da er in der pelagianischen Lehre eine Verkennung der ganzen Heilslehre, insbesondere des Verhältnisses der göttlichen Erhaltung zur Schöpfung erkannte, wonach der Mensch von Gott nur das Dasein, von sich aber festen Bestand, Tugend und Seligkeit erhalte. Er belobte die afrikanischen Bischöfe, daß sie sich, wie es sich gebühre, an den Stuhl des hl. Petrus gewendet, und wiederholte den Bann gegen Pelagius und Cölestius, die nur im Falle des Aufgebens ihres Irrtums wieder aufzunehmen seien [1]. Augustin hoffte ein baldiges Ende der Verirrung.

3. Cölestius war unterdessen von Ephesus nach Konstantinopel gekommen, um seine Irrtümer zu verbreiten. Aber Bischof Atticus verurteilte ihn und warnte vor ihm die Bischöfe von Asien, Illyrien und Afrika. Von Konstantinopel vertrieben, wandte sich der Häretiker mit einer Appellation nach Rom, wo auf Innozenz I. († 12. März 417) Zosimus gefolgt war. An

[1] August., De gestis Pelag. c. 11; Ep. 175—177 (al. 90 f). Vgl. August., Ep. 186 (al. 106) ad Paulin., n. 2. Innoc. I., Ep., bei August., Ep. 181—183. Daß Innozenz mit der Gnadenlehre Augustins nicht übereinstimmte und die Gnadenmitteilungen durch die Würdigkeit der einzelnen bedingt sein ließ, ist falsch und seinem Gedankengang zuwider. Die Worte (Ep. ad Conc. Carth. n. 7): Quis tantus illorum pectora error obcaecat, ut si ipsi nullam Dei gratiam sentiunt, quia nec digni sunt nec merentur etc., setzen keine von der Gnade unabhängigen Verdienste, kein meritum naturale voraus. Von den Briefen des Papstes sagt Augustinus (Ep. 186, c. 1): Ad omnia nobis ille rescripsit eo modo, quo fas erat atque oportebat Apostolicae Sedis antistitem.

diesen kam auch ein Rechtfertigungsschreiben des Pelagius, der erklärte: „Wir bekennen die Willensfreiheit in der Art, daß wir überzeugt sind, stets des göttlichen Beistandes zu bedürfen", in einem weitläufigen Glaubensbekenntnisse seine Übereinstimmung mit der römischen Kirche beteuerte, seine Gegner aber indirekt zu verdächtigen suchte, besonders hinsichtlich des Manichäismus und Jovinianismus. Zosimus verhörte den Cölestius selbst, der sich sehr ehrerbietig benahm, sich ganz rechtgläubig stellte, alles verdammte, was Innozenz I. und der römische Stuhl verdamme. Da nun auch die Bischöfe Heros und Lazarus als unruhige und leichtfertige Menschen bekannt waren, und Praylus, der Nachfolger des Johannes auf dem Stuhle von Jerusalem, zu Gunsten des Pelagius schrieb, so glaubte Zosimus milder verfahren zu dürfen; er gab dem Cölestius Bedenkzeit, ohne ihn noch vom Banne zu lösen, und wollte die Heterodoxie der beiden Männer nochmals untersuchen.

Es waren hier zwei Fragen zu unterscheiden: 1) Sind jene Häretiker, welche die Notwendigkeit der Gnade und der Kindertaufe sowie das Vorhandensein der Erbsünde leugnen? (Dogmatische oder Rechtsfrage.) 2) Lehren Pelagius und Cölestius wirklich diese Irrtümer? (Persönliche, tatsächliche Frage.) Die Bejahung der ersteren war durch die Entscheidung des Innozenz gegeben, und sie stand für Zosimus außer Zweifel; aber die der letzteren konnte man aus manchen Gründen noch beanstanden: 1) weil nicht Innozenz selbst die Rechtgläubigkeit der Angeklagten geprüft, sondern sich auf die afrikanischen Bischöfe verlassen hatte, deren Urteil man jetzt als voreilig darzustellen suchte; 2) weil mehrere Ankläger verdächtig waren und die Unterwerfung unter die römische Kirche von den Angeklagten beteuert wurde; 3) weil sie sich inzwischen auch wirklich gebessert haben konnten. Allerdings fehlte Zosimus aus Mangel an Umsicht, indem er die Häretiker nicht durchschaute und ihre Heterodoxie bestreiten zu müssen glaubte; aber dem Glauben vergab er nichts, und auch Augustin hat sein Verfahren nicht verurteilenswert gefunden. Zosimus schrieb nacheinander den afrikanischen Bischöfen zwei Briefe, worin er erklärte, er wolle die persönliche Sache des Pelagius und des Cölestius aufs neue untersuchen, da sie sich über falsche Anklagen und über die in ihrer Abwesenheit erfolgte Verurteilung beschwerten, auch katholische Bekenntnisse abgelegt hätten, da es ferner scheine, als habe man in Afrika voreilig geurteilt, verleumderischen Anklagen Gehör gegeben; die Ankläger sollten sich in Rom stellen und ihre Anschuldigungen genau erhärten, sonst werde er den Cölestius freisprechen[1].

Aber die afrikanischen Bischöfe waren ihrer Sache zu gewiß, als daß sie durch die trügerischen Beteuerungen der beiden Irrlehrer wankend geworden wären. Sie baten auf einer karthagischen Synode den Papst, in dieser Sache nichts weiter beschließen zu wollen, bis sie ihm vollständige Beweise geliefert hätten; das Bekenntnis der Angeklagten schien ihnen ungenügend, keiner Berücksichtigung wert, eine eingehendere Formulierung erforderlich. Zosimus erwiderte im März 418, unter Hervorhebung der oberstrichterlichen Autorität des päpstlichen Stuhles und unter Verwahrung gegen den Vorwurf übereilter Untersuchung, daß bisher noch nichts von ihm entschieden sei und die Sache

---

[1] Mansi a. a. O. IV 350 353. Cölestius versprach, se omnia damnaturum, quae Sedes Apostolica damnaret (August., De pecc. orig. c. 7, n. 8), und zwar secundum sententiam bon. mem. praedecessoris tui Innocentii (August., Contra duas epist. Pelag. ad Bonif. l. 2, c. 4, n. 6).

noch beim alten stehe, daß er keineswegs dem Cölestius vollständig Glauben geschenkt und nichts an den Dekreten seines Vorgängers geändert habe, übrigens mit den Afrikanern weiter verhandeln wolle. Letztere hielten nach Empfang dieses Schreibens im Mai 418 zu Karthago eine große Synode, auf der sich über 200 Bischöfe einfanden, und sandten deren Akten mit einem Synodalschreiben nach Rom. Es wurden hier acht (oder neun) Kanones gegen die Lehre des Pelagius festgestellt, die folgende Behauptungen verwarfen: 1) Adam habe sterben müssen, mochte er sündigen oder nicht, nicht zur Strafe der Sünde, sondern aus bloßer Naturnotwendigkeit; 2) die neugeborenen Kinder brauche man nicht zu taufen, oder doch nicht zur Vergebung der Erbsünde (gegen Röm 5, 12 und gegen die kirchliche Formel „zur Vergebung der Sünden"); 3) die Gnade Gottes, die uns durch Christus rechtfertigt, befreie nur von bereits begangenen Sünden, gebe aber keinen Beistand, um künftig Sünden zu vermeiden; 4) dieselbe stehe uns nur zum Vermeiden der Sünde bei, weil wir durch sie besseres Verständnis der Gebote erlangen, gebe uns aber nicht die Kraft, das erkannte Gute zu lieben und zu vollbringen; 5) die Gnade der Rechtfertigung werde uns gegeben, damit wir durch sie das leichter vollbringen, was wir durch die Kraft des freien Willens zu tun verbunden sind, als ob wir auch ohne die Gnade, nur nicht so leicht, es vollbringen könnten (gegen Jo 15, 5); 6) nur aus Demut müssen wir uns nach 1 Jo 1, 8 als Sünder bekennen, nicht weil wir es wirklich sind; 7) die Heiligen meinten durch die Worte im Gebete des Herrn: „Vergib uns unsere Schulden", nicht sich selbst, da ihnen die Bitte nicht mehr nötig sei, sondern andere Sünder im Volke, und 8) sie sprächen diese Worte aus bloßer Demut, nicht als ob sie dies von sich selbst glaubten. Damit war noch schärfer den verschiedenen Ausdrucksweisen der Pelagianer begegnet[1].

Inzwischen hatte Zosimus den Betrug des Cölestius entdeckt; auf eine neue Vorladung war derselbe nicht erschienen, vielmehr aus Rom entflohen. Der Papst verurteilte jetzt sowohl ihn als den Pelagius und erließ noch im Sommer 418 ein Zirkularschreiben (Tractoria), das die Kirchenlehre über die bestrittenen Punkte genau auseinandersetzte und an alle Kirchen des Erdkreises versendet wurde. Vom Kaiser Honorius, den die afrikanischen

---

[1] Conc. Carth. bei Prosp., Contra Collatorem c. 5. Zosim., Ep. 10. Conc. Carth. 418 (Mansi a. a. O. III 810 f 376—378). Zwischen can. 2 und den gewöhnlichen can. 3 wird in alten Handschriften als can. 3 der über den locus medius, ubi beate vivant parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt gesetzt, mit Anführung von Jo 3, 5. Diesen Kanon betrachten einige als apokryph, da er bei Dionysius und Isidor fehlt und Papst Cölestin als can. 3 denjenigen anführt, der nach Einrückung unseres Kanons der vierte wäre; andere glauben, daß derselbe zwar vorgeschlagen, aber von den Bischöfen nicht angenommen ward. Zu Gunsten der Echtheit sprechen: 1) das Referat des Photius (Biblioth. cod. 53, ed. Bekker S. 14); 2) der alte Kodex der Brüder Ballerini; 3) Ferrandus, der ihn ebenfalls in seinen Kanones gehabt zu haben scheint und neun dogmatische Kanones unserer Synode kennt; 4) die Worte Augustins (De anima et eius origine l. 2, c. 12, n. 17): Novellos haereticos Pelagianos iustissime Conciliorum catholicorum et Sedis Apostolicae damnavit auctoritas, eo quod ausi fuerint non baptizatis parvulis dare quietis et salutis locum etiam praeter regnum coelorum.

Bischöfe angerufen hatten, erschienen Verbannungsedikte gegen die hartnäckigen Pelagianer, die in Rom verschiedene Unruhen veranlaßten, wogegen der frühere Stadtvikar Konstantius, jetzt Mönch, kräftig sich erhob. Die Afrikaner und die meisten Bischöfe nahmen das päpstliche Urteil mit Freuden auf, und allenthalben wurde es unterschrieben[1]. Nur 18 italienische Bischöfe verweigerten die Unterschrift, darunter Julian von Eclanum in Apulien, der jetzt das Haupt der Pelagianer wurde, während Pelagius und Cölestius vom Schauplatze verschwanden. Von der Kirche abgesetzt, wurden die Widerstrebenden vom Kaiser mit der Verbannung bestraft. Weitere Gesetze gegen die Pelagianer wurden 425 und 430 erlassen. Julian, 421 aus Italien vertrieben, setzte den Kampf in mehreren Schriften fort bis zum Jahre 454, in welchem er nach langem Umherirren, auch im Orient, auf der Insel Sizilien im Elend starb. Er hatte mehrere Streitschriften mit Augustinus gewechselt, war längere Zeit bei Theodor von Mopsuestia in Kilikien gewesen, suchte bei Papst Cölestin zugleich mit Cölestius vergebens Gehör sowie in Konstantinopel den Schutz des Nestorius, fand aber auch dort energischen Widerstand von seiten des abendländischen Laien Marius Mercator. Auf dem ephesinischen Konzil 431 wurden mit Nestorius zugleich auch die Irrtümer des Pelagius verdammt[2]. Außer Julian suchte noch ein gewisser Anianus die Sache des Pelagius durch Schriften und durch Übersetzungen griechischer Homilien zu vertreten[3]. Einige Bischöfe der Provinz Aquileja hingen ebenfalls dieser Irrlehre an; mehrere kehrten jedoch später zur Kirche zurück. Leo I. von Rom tadelte 442 in Briefen an den Erzbischof von Aquileja und den Bischof Septimus von Altinum, daß man dort pelagianische Geistliche ohne ausdrückliche Abschwörung ihrer Irrtümer in die Kirche aufnahm, und befahl, zur Entgegennahme derselben Synoden zu halten. Noch später trat ein italienischer Bischof Seneca, ein Greis ohne Bildung und Geschick, öffentlich als Verteidiger pelagianischer Lehren auf und exkommunizierte sogar einen ihm widersprechenden Priester.

---

[1] Von der Tractoria Zosimi, die nach Marius Mercator per totum orbem missa subscriptionibus SS. Patrum est roborata, finden sich Fragmente bei August., Ep. 190, al. 157. Prosp., Contra Collat. Coelest., Ep. ad episc. Gall. (431), init., c. 5 ff. August., Ep. 201.

[2] Marius Mercator reichte 429 dem Kaiser Theodosius II. sein Commonitorium adv. haeresim Pelagii et Coelestii vel etiam scripta Iuliani sowie sein Commonit. super nomine Coelestii ein. Nestorius erbat sich in zwei Briefen von Papst Cölestin Aufschluß über die pelagianischen Lehren; als er diesen erhalten, hielt er, der geistigen Verwandtschaft seiner eigenen Doktrin mit denselben nicht bewußt, vier Reden gegen die Pelagianer (latein. Auszug bei Marius Mercator, griech. Opp. Chrysost. X 733, ed. Montfaucon). Über das Konzil von Ephesus vgl. Ep. ad Coelest. c. 1, n. 4, bei Mansi a. a. O. IV 1330 f 1471 f. Prosp., Contra Collat. c. 41.

[3] Anianus, Diakon von Celeda (wohl in Italien), wird von Hieronymus (Ep. 143, 2. August., Ep. 200) als Freund des Pelagius und Verfasser einer heftigen Streitschrift angeführt. Sein Leben liegt sehr im Dunkeln, selbst über seine Person ward gestritten. Er übersetzte mehrere Homilien des Chrysostomus (Hom. 7 de laud. S. Pauli; Hom. 8 in Matth.) ins Lateinische. Auf Chrysostomus beriefen sich die Pelagianer gerne, da er die Ausflüchte der Nachlässigen bekämpfte und als Volksredner den freien Willen sehr hervorhob; aber mit Unrecht hat man ihn und andere griechische Väter einer pelagianisierenden Richtung geziehen.

Papst Gelasius erließ ein strenges Schreiben mit ausführlicher Belehrung an ihn und die saumseligen Nachbarbischöfe, worin er auch rügte, daß bei Senecas Anhang gottgeweihte Jungfrauen mit Mönchen in einem Hause zusammenlebten und dort Augustinus und Hieronymus verlästert würden. Auch an den dalmatinischen Bischof Honorius schrieb dieser Papst eine Aufforderung, gegen die Pelagianer jener Gegend einzuschreiten, und da dieser Ausflüchte suchte und die Namen der Angeber wissen wollte, erklärte er ihm, diese Namen seien gleichgültig, der Papst aber habe über die ganze Kirche zu wachen und müsse auf Beseitigung der Irrtümer dringen[1]. Auch in Frankreich und in England fanden sich Pelagianer; es wurden dort 429, 446 und 447 Synoden gegen sie gehalten, und Germanus von Auxerre, Lupus von Troyes und Severus von Trier begaben sich nach England zur Bekämpfung der dortigen zahlreichen Häretiker. Doch fand im allgemeinen das dürre, gemütlose und rationalistische System des Pelagius mehr bei Gebildeten, und auch da nur mit vielfachen Milderungen, Eingang als bei dem Volke, etwa die Briten ausgenommen, bei denen noch 519 eine Synode in Wales gegen die Pelagianer gehalten wurde und Bischof David von Menevia viele derselben bekehrte.

B. Die pelagianische Irrlehre.

4. Der Pelagianismus wurde erst nach und nach vollkommen ausgebildet bzw. nach dem Stande der Polemik modifiziert. Der Streit drehte sich 1) um die Lehre von der Erbsünde und deren Folgen, 2) um die Lehre von der Gnade. In ersterer Beziehung blieb sich Pelagius im wesentlichen stets gleich, in letzterer ward er fortwährend zu weiteren Zugeständnissen oder neuen Ausflüchten genötigt.

I. Nach Pelagius gibt es keine Erbsünde, sondern nur persönliche aktuelle Sünden. Daraus folgt: 1) Der Mensch ist noch in dem Zustande, in dem ihn Gott erschaffen, die persönlichen Tatsünden ausgenommen; er wird geboren ohne Tugend und ohne Laster. Also sind auch die neugeborenen Kinder in dem Zustande, in dem Adam vor der Sünde war. 2) Die sündige Tat hat dem Adam allein geschadet, nicht seinen Nachkommen. Da aber Pelagius diesen Satz verwerfen mußte, so sagte er nun: Adams Sünde hat seinen Nachkommen nur moralisch geschadet, durch das böse Beispiel, das Nachahmung fand, nicht aber vermöge der physischen Fortpflanzung. Da keine Sünde von Adam auf uns überging, kann uns auch keine Strafe der Sünde treffen. Der leibliche Tod, den man entgegenhält, ist nicht Folge der Sünde, sondern bloße Naturnotwendigkeit. Adam war sterblich erschaffen und sein Tod ganz unabhängig von der Sünde. Hierin nahmen die Vertreter der Irrlehre eine verschiedene Haltung ein: anfangs erklärten sie die Frage über die Erbsünde für eine dogmatisch ganz unwichtige, der freien Spekulation überlassene; nachher aber verwarf besonders der durch keine Rücksichten mehr gebundene, streng systematische Julian diese Ansicht als eine verderbliche, da selbst die Lehre von Gott davon wesentlich berührt sei, indem der Gott der „Traducianer" nicht als der Gott des Evangeliums gelten könne, vielmehr als Urheber des Bösen betrachtet werden müsse. Dem Cölestius gegenüber hatte Augustin mit Recht die Wichtigkeit der Frage

---

[1] Über die Pelagianer in Aquileja s. Mar. Mercat., Commonit. II; Leo M., Ep. 1 ad Aquil. Ep., ed. Ballerini S. 589; Ep. 2 ad Sept. Alt., ebd. S. 594; über Seneca vgl. Gelas., Ep. 6 ad episc. Pic., ed. Thiel S. 325—335. Das Schreiben an Bischof Honorius Gelas., Ep. 4 5, ebd. S. 321—325.

hervorgehoben, insbesondere, daß mit der Erbsünde die Erlösung fällt und im Gegensatze von Adam und Christus das Wesen des Christentums liegt; gegen Julian, der die Bedeutung der Kontroverse anerkannte, führte er den Schrift- und Traditionsbeweis, den er durch Erfahrungs- und Vernunftgründe noch unterstützte[1]. Als sich die Katholiken gegen die Behauptung erhoben, die neugeborenen Kinder seien in demselben Zustande wie Adam vor der Sünde, gab Pelagius einen Unterschied zwischen beiden insofern zu, als die Säuglinge das Gebot nicht erfassen können, Adam aber es verstanden habe; dagegen wurde bemerkt, die katholische Lehre setze einen Unterschied bezüglich der Sünde und vertrete die Notwendigkeit der Taufe zur Hebung des sündlichen Zustandes auch für die Neugeborenen. Die Pelagianer gaben diese Notwendigkeit zu, schwankten aber in der Angabe des Grundes. Bald sagten sie, die Kinder würden getauft zur Erlangung des Himmelreiches, bald, es geschehe zur Erlangung der Heiligung, deren Begriff sie aber nicht feststellen konnten; nur wenige meinten, diese Kinder hätten freiwillige Sünden auf sich. Katholischerseits ward hervorgehoben: die Taufe werde gespendet „zum Nachlaß der Sünden“, auch den Neugeborenen; die Pelagianer gaben dies zu in dem Sinne, daß dieselben diejenige Taufe erhielten, durch die den Gefallenen Sünden nachgelassen würden, die aus sich und kraft ihrer Natur zur Tilgung der Sünden geeignet sei; durch die Taufe sollten die Unmündigen der Gemeinschaft Christi und seiner Kirche teilhaftig, nicht aber eigentlich mit einer mechanischen Sündenvergebung bedacht und der Selbsttätigkeit überhoben werden. Bisweilen räumten die Pelagianer ein, der Leibestod sei Sündenstrafe in gewissem Sinne, leugneten aber beharrlich den Übergang des geistigen Todes.

Augustin und die Katholiken zeigten: Der Schrift gemäß war Adams leiblicher Tod Folge seiner Sünde; ist nun dieser Tod auf alle Menschen übergegangen, so muß es auch dessen Ursache, die Sünde, sein; sonst wäre Gott ungerecht. Ferner wendet die Kirche bei der Taufe Exorzismen an, um die Täuflinge der Gewalt Satans zu entreißen; sie setzt also voraus, daß sie vor der Taufe in der Gewalt Satans sich befinden. Dazu ist das menschliche Leben so vielen Beschwerden und Mühsalen unterworfen, die unmöglich ohne irgend eine Schuld von dem gütigen Schöpfer ihm aufgebürdet werden konnten. Das Erlösungsbedürfnis ist allgemein, also auch die Sünde, selbst bei Kindern vor persönlicher Versündigung. Christus ist für alle gestorben, auch für die Neugeborenen; also haben alle gesündigt, und wenn sie nicht mit persönlicher Schuld behaftet sind, so muß eine der ganzen Menschheit zukommende Schuld sie beflecken. Als Folgen der Ursünde erscheinen: 1) der leibliche Tod, der Verlust der Möglichkeit, nicht zu sterben (posse non mori), sowie die damit zusammenhängenden Beschwerden des Erdenlebens, insbesondere Unwissenheit und Begierlichkeit; 2) der geistige Tod, der Verlust der übernatürlichen Gnade samt Verkümmerung der geistigen Vermögen[2]. Notwendige Bedingungen des Übergangs der Erbschuld auf die

---

[1] August., De nupt. et concup. 2, 28. Das erste Buch dieser Schrift hatte Augustinus nach den Schriften De gestis Pelag. und De gratia Christi et de pecc. orig. 419 verfaßt, um den Vorwurf zurückzuweisen, als werde die Ehe durch die Erbsündlehre verdammt. Als er von Julians Gegnerschaft in vier Büchern Auszüge erhielt, verfaßte er 420 das zweite Buch, um besonders den Unterschied der katholischen und der manichäischen Lehre von der bösen Natur des Menschen darzulegen. Bald danach schrieb er das Werk Contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonif. Papam, und als ihm die vier Bücher des Julian vollständig zukamen, die sechs Bücher Contra Iulianum (421), denen das Enchiridion de fide, spe et caritate ad Laurent. folgte. Nach Julians Antwort begann er sein letztes, unvollendet gebliebenes Werk gegen denselben (Opus imperfectum).

[2] Über den leiblichen Tod vgl. August., Contra duas epist. Pelag. l. 4, c. 2 4, über den geistigen De civ. Dei 22, 13, über die Exorzismen De nupt. et conc. 1, 20.

einzelnen Menschen sind: 1) deren leibliche Abstammung von Adam, dem physischen und moralischen Haupte der Menschheit im Urzustande; 2) der geistige und moralische Zusammenhang zwischen Natur und Person, Geschlecht und Individuum, sowie zwischen der freien Willensentscheidung Adams und dem davon kraft göttlichen Ratschlusses abhängig gemachten Lose des ganzen Stammes. Nur in einem Punkte, betreffs des Ursprungs der Seelen, blieb Augustin unsicher; er fühlte aber doch, daß die Lehre von der Erschaffung der Seelen bei der Bildung der Leiber durch Gott im einzelnen (Kreatianismus), für welche die griechischen Väter klarer sich ausgesprochen, festgehalten werden müsse, was 447 Papst Leo I. und 498 Papst Anastasius II. nachdrücklich vertraten [1].

II. Wie ohne Erbsünde keine Erlösung, so gibt es ohne Erlösung keine Gnade. 1) Der Mensch konnte nach Pelagius ohne Sünde sein und alle Gebote Gottes erfüllen ganz aus eigenen Kräften. Als ihm nun die von der Kirche gelehrte Notwendigkeit der Gnade entgegengehalten ward, beteuerte er, auch er vertrete die Gnade, verstand aber darunter zunächst die natürliche Willensfreiheit, wie sie mit der Schöpfung gegeben ist; die vernünftige Natur selbst war ihm die Gnade [2]. Es wurde ihm entgegnet, das sei doch nicht die Gnade im engeren theologischen Sinne, die biblische Charis; in Bezug auf die Naturgaben und die Willensfreiheit stehen sich Gerechte und Sünder, Gläubige und Ungläubige gleich; läßt man nur die in der Schöpfung erhaltenen Wohltaten Gottes als Gnade gelten, so ist die eigentliche Gnade der Erlösten geleugnet. Daher nahm Pelagius noch einen Beistand der Gnade an, welcher die Gläubigen auszeichnet: Gottes Gesetz und Offenbarung, insbesondere dann die Predigt und das Beispiel Christi [3]. 2) Das alles war aber nur eine äußere, keine innere Gnade und konnte nicht genügen; später nahm Pelagius in gewissem Sinne eine innere Gnade an, aber nur für die Erkenntnis, nicht für den Willen; es war eine unmittelbare göttliche Erleuchtung des Geistes, welche auf die menschliche Willensentscheidung Einfluß übt. Aber die Kirche mußte verlangen, daß eine innere Willensgnade anerkannt werde, die nicht bloß verliehen wird, damit wir erkennen, was zu tun und zu lieben ist, sondern auch, daß wir das Erkannte tun und das Geglaubte lieben. Zur Anerkennung einer solchen inneren Willensgnade wollten sich die Pelagianer in keiner Weise verstehen. Dagegen mußten sie 3) die Sündenvergebung als Gnade gelten lassen; sie war ihnen aber eine nur auf die Vergangenheit sich beziehende Nichtanrechnung der Sünde, nicht verbunden mit innerer Heiligung und Kräftigung, mit einer Neubelebung des Herzens; die Besserung selbst ward den Willenskräften

---

Daß Augustinus das Wesen der Erbsünde in die Konkupiszenz gesetzt habe, widerlegen zahlreiche Stellen und die Berufung auf Jak 1, 14: De nupt. et conc. 1, 24; Contra duas epist. Pelag. l. 1, c. 13; C. Iulian. 6, 5.

[1] August., De anima 1, 6; 3, 7; De gen. 10, 27; Ep. 166, n. 13. Leo M., Ep. 15 ad Turrib., c. 10. Anastas. II., Ep. 6, ed. Thiel S. 634—637. Für den Kreatianismus werden allegiert: Aristot., De gener. 2, 3; Lactant., Inst. div. 2, 12; 3, 18; Opif. Dei c. 19; Hilar., De Trin. l. 10; Ambros., De Noe et arca c. 4; De parad. c. 11; Hieron., Ep. 38 ad Pammach. de error. Ioann. Hieros. n. 22, l. 3; Apol. adv. Rufin.; In Eccles. c. ult.; Cyrill. Alex., In Ioann. l. 1, c. 9; Adv. Nestor. 1, 4; Theodoret., Graec. affect. l. 5; Hist. eccles. 5, 8. Für den Generatianismus: Tertullian, Rufinus, Makarius, viele Lateiner bei Hieron., Ep. 76 ad Marcellin. (viele Stellen bezweifelt). Die Synodica episc. Afric. von 523, n. 24 (Mansi, Conc. Coll. VIII 591 f) wollte nichts bestimmen.

[2] Vgl. August., De natura et gratia c. 6; De gratia Christi c. 4.

[3] August., Ep. 177 ad Innoc.; De spir. et lit. c. 2, n. 4; c. 8, n. 13; De grat. Chr. c. 38 f 41 f.

der Natur zugeschrieben und keine vor der Sünde bewahrende Gnade anerkannt[1]. Ferner nahmen die Pelagianer später 4) die Gnade der Gotteskindschaft an, die das über den Kräften der Natur stehende Himmelreich eröffne; aber selbst diese ward rein äußerlich gedacht, vorzugsweise in das Beispiel Christi gesetzt, das zu einem vollkommen tugendhaften Leben anrege; überhaupt wurde die heiligmachende habituelle Gnade nie ganz im vollen katholischen Sinne erfaßt[2].

In dieser Lehre wurde nicht bloß die eigentliche Heilsgnade, die innere Willensgnade nicht anerkannt, sondern es wurde auch die Notwendigkeit der anerkannten Arten der Gnade nicht zugegeben; diese sollte bloß zur Erleichterung des Guthandelns dienen. Gesetz, Lehre, Beispiel Christi usw. bildeten nur einen dazu verliehenen Beistand, daß wir das leichter vollbringen können, was wir kraft des freien Willens, wenn auch schwerer, tun könnten. Schon vor Christus gab es ja Gerechte, und auch das Beispiel Christi war nicht absolut notwendig; das Gesetz ward dem Evangelium gleichgesetzt, und als die Katholiken dies bestritten, nannte man sie Gegner des Gesetzes und Manichäer. Selbst von diesen Gnaden aber ward behauptet, sie würden durch die Kräfte der Natur erlangt und nach den (natürlichen) Verdiensten der Menschen erteilt. Hauptsächlich stützten sich die Pelagianer hier darauf: Gibt Gott ohne Rücksicht auf die Verdienste der Menschen den einen die andern versagte Gnade, so geschieht es nicht ohne Ansehen der Person, nicht unparteiisch, sondern willkürlich und ungerecht. Bezüglich der Möglichkeit, auch ohne die Gnade Gottes Gebote zu erfüllen, beriefen sich die Pelagianer auf die auch von den Katholiken anerkannte Wahrheit, daß Gott nichts Unmögliches befehle; wenn sie aber daraus folgerten, daß der Mensch aus sich allein, bloß aus eigenen Kräften, zumal im jetzigen Zustande, das Gesetz erfüllen könne, so folgerten sie zu viel, da sich daraus nur ergibt, daß Gott die notwendigen Mittel dazu nicht versagen könne. Endlich sagten die Pelagianer: Wird das wirkliche Gutestun des von Natur zum Guten freien Menschen unter die Abhängigkeit von der Gnade gestellt, so daß er ohne diese nichts vermöchte, so hört die Freiheit auf, die eben in der Möglichkeit, Gutes zu tun, besteht. Darauf wurde geantwortet: Die Gnade, die für uns im jetzigen Zustande heilend ist und die volle Gesundheit der Seele wiederherstellt, gibt die Möglichkeit, nicht die Notwendigkeit. Sie ist ein freies Geschenk; somit kann von Ungerechtigkeit keine Rede sein. Ohne die Gnade können wir das Gute nicht tun, mit ihr aber vermögen wir es. Wie Adam trotz der ursprünglichen Gerechtigkeit seine Wahlfreiheit behielt, so daß er sich für die Sünde entscheiden konnte, so hebt auch bei den andern die Gnade den freien Willen nicht auf, noch macht sie ihn unnütz, da dieser der zuvorkommenden Gnade beistimmen und zu der wirkenden Gnade mitwirken muß. Gnade und Freiheit gehören eben zusammen, jedoch so, daß erstere vorausgeht; sie schließen sich aber nicht aus, so daß letztere keinen Raum hätte, wo erstere eintritt.

---

[1] Julian zählte (August., Op. imperf. 1, 92) die Gnaden also auf: 1) die Erschaffung aus nichts, 2) die Begabung mit Gefühl und Vernunft, mit dem Ebenbilde Gottes und der Willensfreiheit, 3) die fortwährenden Wohltaten Gottes gegen uns, 4) der Beistand des Gesetzes und der Lehre, die guten Beispiele, 5) die Sündenvergebung. Eine gratia praeservans ward nicht angenommen. Vgl. Conc. Carth. 418, can. 3—5.

[2] Die gratia adoptionis fügte Julian hinzu. August., De gratia Chr. c. 30: Istam gratiam qua iustificamur, i. e. qua caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum (Röm 5, 5), in Pelagii et Coelestii scriptis numquam eos inveni, quemadmodum confitenda est, confiteri. Es handelte sich übrigens vor allem um die gratia actualis interior, um die unmittelbar übernatürliche, für sich bestehende, innere Gnade, deren Notwendigkeit ad singulos actus die Pelagianer bestritten. Vgl. Innoc. I., Ep. ad Conc. Carth.; August., Ep. 175, al. 90; Ep. quinque episc. (ep. 95); De nat. et gr. c. 26; De grat. Chr. c. 26; Coelest., Ep. ad Gall. c. 3.

C. Die Gnadenlehre des hl. Augustinus.

5. Der vorzüglichste Bekämpfer des Pelagianismus, der hl. Augustinus, hatte vielfachen Anlaß, die angefochtenen Dogmen eingehend zu besprechen, wobei nicht selten manche Ausdrücke schroff erscheinen, Mißverständnisse und Klagen herbeigeführt werden konnten. Nur wenige Zeitgenossen und wenige spätere Gelehrte haben den tiefen Sinn Augustins allseitig erfaßt; es erging ihm wie dem Apostel Paulus: seine Lehre ward von Freunden und Feinden vielfach in ganz widersprechender Weise gedeutet, mit einseitigen Parteirücksichten nach einzelnen Stellen und mit Vernachlässigung anderer Texte dargestellt. Augustin ging vom glückseligen Urzustande des Menschen aus, der nach ihm sicher ein über die bloßen Naturschranken erhabener, durch die Gemeinschaft mit Gott, durch Heiligkeit und Gerechtigkeit ausgezeichneter war. Geschmückt durch die Gnadengaben Gottes, war der erste Mensch auch dem Leibe nach insofern unsterblich, als er bei Bewahrung seiner Heiligkeit dem Tode entgangen wäre; ging aber diese verloren, so unterlag er ihm und allem, was sich daran knüpfte. Diesen glücklichen Zustand verlor Adam durch eine schwere Sünde, einen strafbaren Abfall von Gott, durch den ihm und seinen Nachkommen die hohen Güter des Urzustandes verloren gingen. Seit dem Sündenfalle ist der Mensch nicht mehr in dem normalen Zustande, er hat die heiligmachende Gnade eingebüßt und ist dem Tode und den Gebrechen des Leibes, der Unwissenheit und der Begierlichkeit, der Empörung des Fleisches wider die Herrschaft des Geistes unterworfen. So ward das Ebenbild Gottes in ihm entstellt, er selbst der Gewalt des Satans untertan[1]. Aber das Ebenbild Gottes wurde nicht vernichtet, die Gewalt des Teufels war keine absolute; der Mensch hörte nicht auf, Vernunftgeschöpf zu sein, die Wahlfreiheit ging nicht verloren. Nur ist infolge der Sünde der freie Wille des Menschen sehr verschieden von dem des Adam vor dem Falle. Während Pelagius und Julian unter dem freien Willen das völlige Gleichgewicht zwischen gut und bös, die ganz gleiche Leichtigkeit, für das Gute oder das Böse sich zu entscheiden, verstanden[2], war dies nach Augustin nur eine besondere Beschaffenheit des freien Willens im Menschen, daß er zum vornherein nicht mehr zum Bösen als zum Guten geneigt war; diese Qualität ging aber durch die Erbsünde unter, nicht so der freie Wille selbst[3]. Der gefallene Mensch kann sich noch für das Gute da und dort entscheiden, aber zum Bösen hat er mehr Neigung, mehr Leichtigkeit; die in ihm mächtige Begierlichkeit stört das Gleichgewicht, das erst die Gnade wiederherstellt, und hebt die höhere sittliche Freiheit auf. Aber man hat Augustins Lehre so verstanden, daß man ihm folgende Sätze beilegte: 1) Der natürliche Mensch hat nach der Sünde nur Freiheit zum Bösen, nicht zum Guten. 2) Die Gnade Gottes wirkt auf eine unwiderstehliche Weise. 3) Gott bestimmt ohne alle Rücksicht auf menschliches Tun und Lassen durch einen einzigen und unwiderruflichen Ratschluß die einen zur Seligkeit, die andern zur Verdammung (absolute Prädestination). Diese Sätze sind aber keineswegs Augustins wirkliche Lehre.

I. Augustin setzt überall voraus, daß der Mensch tatsächlich von Gott für ein übernatürliches Ziel bestimmt ist, immer ausgehend von dem objektiv und faktisch Gegebenen. Wenn er nun sagt, der gefallene Mensch könne nicht

---

[1] August., C. Iulian. l. 1; Op. imperf. III 56; VI 22; Enchir. c. 25—27.

[2] Den freien Willen dachte Julian (bei August., Op. imperf. III 177) als libera, quam ex utraque parte per aequalia momenta suspendere possimus, ut voluntas, quantum est ad malum, tantum etiam sit ad bonum libera.

[3] In den Schriften gegen die Pelagianer (z. B. De spir. et litt. c. 33; De pecc. mer. et rem. 2, 18) hält Augustinus die Wahlfreiheit nicht minder fest als in den gegen die Manichäer verfaßten, und setzt deren Vereinbarkeit mit der Gnade voraus.

mehr das Gute tun, so meint er das übernatürlich Gute, das zum ewigen Leben Verdienstliche; wenn er die bloß natürlichen guten Werke der Ungläubigen Sünden und Laster nennt, so hebt er damit den Mangel des übernatürlichen, von Gott gewollten Tugendcharakters hervor; er schließt sich ebenso an den biblischen (Röm 14, 23) als an den platonischen Sprachgebrauch an, der einen Gattungsnamen für den der besondern Art gebraucht. In der Tat läßt er natürlich gute Werke als solche gelten, kennt neben der göttlichen (übernatürlichen) Liebe eine doppelte menschliche, eine erlaubte und unerlaubte; er spricht dem Menschen die physisch-formelle Freiheit oder Macht der Selbstbestimmung zum Guten und zum Bösen auch nach dem Falle zu und spricht ihm nur die moralisch-reale Freiheit ab, die aus dem guten Gebrauche der ersteren und der Gnade erlangt wird, das Freisein vom Joche der Sünde, mit dem Gott den Menschen sehen wollte. Der menschliche Wille ist nach ihm verwundet, geschwächt, verdorben, weil er jener höheren Freiheit entbehrt[1].

II. Die Gnade Gottes wirkt nach Augustin keineswegs in der Art, daß der Mensch ihr nie zu widerstehen vermag; vielmehr lehrt er

[1] Vgl. J. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St Augustin, Freiburg 1871, bes. S. 128 ff. — Augustinus (C. Iulian. 4, 3, 33) spricht den Ungläubigen jenes opus bonum ab, per quod solum homo potest ad aeternum Dei donum regnumque perduci; das übernatürlich verdienstliche Werk ist schlechthin opus bonum, und peccatum das, was nicht aus dem Glauben ist (Röm 14, 23). Mit Bezug auf Röm 2, 14 heißt es De spir. et litt. c. 27 28 von den Heiden: Quorum etiam impiorum nec Deum verum veraciter colentium quaedam tamen facta vel legimus vel novimus vel audimus, quae secundum iustitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus. Auch wird Serm. 349 (al. 51) de temp. n. 1 f caritas divina, humana licita und humana illicita unterschieden. Vgl. Ep. 144 (al. 130), n. 2; Ep. 138 (al. 5), c. 3; Conf. 6, 10, 16; 11, 21; De spir. et litt. c. 28, n. 48; In Io. tr. 10; Enarr. in Ps. 31, n. 4. Wenn Julian (C. Iulian. 4, 3, 14) die natürlichen Tugenden der Heiden hervorhob und behauptete, die Natur und Beschaffenheit der Tugend sei ganz unabhängig vom Ziel und Endzweck, um dessentwillen man sie übe (hoc tantummodo intuendum quod agitur, nec causam quaerendam, cur agatur), so urgierte Augustin die Wichtigkeit der Absicht, des Endzwecks, ohne dessen Moralität alle Tugenden nur Schein sind, und bezog alle Handlungen auf das Ziel der übernatürlichen Seligkeit, von dem aus sie nach Gottes Ordnung betrachtet werden sollen. Was den Menschen nicht wahrhaft gerecht machen, nicht zur vollen Seligkeit führen kann, ist ihm nicht wahrhaft gut. Der große Lehrer, der die Willensfreiheit kräftig gegen die Manichäer verteidigt hatte, wußte sehr gut, daß ein scharfes Betonen der Gnade leicht als Leugnung der Willensfreiheit mißdeutet werden könne (De grat. Chr. c. 47), aber nirgends gab er den früheren Standpunkt zu Gunsten eines gewissen Fatalismus auf. Heißt es Enchir. c. 30: Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum, so ist gleich darauf klar gesagt, welche Freiheit verloren ging: libertas ad iuste faciendum, libertas a peccato, die ethische, wovon 2 Petr 2, 19 und Jo 8, 36 die Rede ist; der Mensch geriet in die servitus sub peccato et miseria (De corr. et grat. c. 13; Enchir. c. 106; De grat. et lib. arb. c. 16; Op. imperf. 1, 94; Contra duas epist. Pelag. ad Bonif. 3, 8; 4, 3). Noch 420 schreibt Augustinus (a. a. O. ad Bonif. 1, 2, 4 5): Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam, propter quod natura humana divina indiget gratia, dicente Domino: Si vos Filius liberaverit, tunc veri liberi eritis, utique liberi ad bene iusteque vivendum. Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccet. Den hier gemachten Unterschied zwischen liberum arbitrium und libertas hält Augustinus anderwärts zwar nicht in den Worten, aber in der Sache fest. Vgl. Op. imperf. 1, 176.

in früheren und in späteren Schriften: 1) Der Gnade zustimmen oder nicht zustimmen ist Sache unseres Willens; Gott wartet auf uns, bis wir zustimmen[1]. 2) Nicht die Gnade allein wirkt, sondern der Mensch mit der Gnade; beide wirken zusammen[2]. 3) Der Glaube und die guten Werke sind in der Art Geschenke Gottes, daß sie zugleich Werke und Taten des Menschen sind und nicht ausschließlich der Gnade zugeschrieben werden können[3]. 4) Wir können daher durch die Gnade, aber wegen unseres Mitwirkens wahre Verdienste haben und mit Paulus uns in Gott rühmen[4]. 5) Oft entbehrt die Gnade ihrer Wirkung wegen des entgegenstehenden menschlichen Willens[5]. 6) Gott läßt jedem die Freiheit, die Gnade zu gebrauchen oder nicht, damit er gerecht über ihn richten kann[6]. 7) Die wirklich guten und zum Heile dienenden Akte erkennen kein Band der Notwendigkeit[7]. 8) Die Gnade bereitet den Willen des Menschen vor, ohne daß deshalb seine eigene Tätigkeit aufgehoben und er in eine unausweichliche Notwendigkeit versetzt würde. Wohl nahm Augustin eine sicher wirksame Gnade (gratia efficax) an, der tatsächlich nicht widerstanden werden kann; dies behauptete er nicht absolut, sondern darum, weil Gott die Gnadenerteilung so einrichten kann, daß er bestimmt voraussieht, der Mensch werde ihr Folge leisten. Er stellt sich hier auf den Standpunkt des göttlichen Vorherwissens, vermöge dessen Gott alles so einzurichten vermag, daß ihm kein menschlicher Wille widersteht, daß dieser seinen Heilsplan nicht hindert, vielmehr dem berechneten Einfluß seiner starken Gnade sich hingibt; lenkt Gott doch auch nach der Schrift die Herzen der Könige wie Wasserbäche[8].

---

[1] De spir. et litt. c. 34, n. 60 f; In Ps. 49 85 144; C. Iulian. 4, 8; De pecc. mer. et rem. 2, 6; De divers. quaest. 83, q. 68, n. 5; De praedest. Sanctor. c. 11; De dono persev. c. 13.

[2] De grat. et lib. arb. c. 5; In Ps. 70, sermo 7, n. 2; sermo 169, c. 11: Qui te fecit sine te, non iustificat te sine te.

[3] Retract. 1, 23: Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis et utrumque tamen datum est per spiritum fidei et caritatis.

[4] Ep. 168 (al. 106) ad Paulin. n. 6 8 10; Conf. 11, 4; In Ps. 118 conc. 19; In Io. tr. 102 107; De perfect. iustit. c. 14; Ep. 188 (al. 143) ad Iulian., n. 7 8; De grat. Chr. c. 17; De spir. et litt. c. 32; De pecc. mer. et rem. 2, 9.

[5] De pecc. mer. et rem. 2, 17; Ad Simplician. l. 1, q. 2; In Io. tr. 12 19 22 37 42; De nat. et grat. c. 13; Contra duas epist. Pelag. 4, 9; De spir. et litt. c. 31, n. 53 f.

[6] De spir. et litt. c. 33, n. 58.

[7] De nat. et grat. n. 78: In recte faciendo nullum est vinculum necessitatis.

[8] Contra duas epist. Pelag. 2, 9; Retract. 1, 10. Wichtig ist die Stelle Ad Simplic. l. 1, q. 2: Si vellet etiam (Deus) ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intellegerent et sequerentur. Verum est ergo: Multi vocati, pauci vero electi; illi enim electi, qui congruenter vocati; illi autem, qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, non electi, quia non secuti, quamvis vocati. Item verum est: Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei (Rom 9, 16), quia etiamsi multos vocat, eorum tamen miseretur, quos ita vocat, quomodo iis vocari aptum est ut sequantur. Falsum est autem, si quis dicit: Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis, quia nullius Deus frustra miseretur; cuius autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat. Für die Lehre von der unwiderstehlichen Gnade wird besonders die Stelle De corrept. et grat. c. 12, n. 38 angeführt: Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur. Abgesehen von der Lesart inseparabiliter, die Scipio Maffei (Istoria teol. l. 12, c. 7, n. 2 f), Jakob Merlin (Vera clavis Opp. S. August. P. 3,

III. Augustin vertrat keine absolute Prädestination zum ewigen Leben und zum ewigen Tode. Eine göttliche Vorherbestimmung erkannte stets die Kirche an; aber das Wie derselben war Geheimnis. Auch der große Bischof von Hippo scheute sich nicht, seine Unwissenheit hierin einzugestehen und zu erklären, man müsse Gottes Ratschlüsse eher anbeten und bewundern als zu ergründen trachten[1]; dennoch versuchte er auch das große Geheimnis der „wenigen Auserwählten“ bei vielen Berufenen aufzuhellen. Die göttliche Vorherbestimmung setzt bei ihm stets das göttliche Vorherwissen voraus und verhält sich zu ihm wie das Wollen zum Erkennen; in gewissem Sinne ist die Prädestination selbst Präszienz und die von Ewigkeit vorherbestimmte Gnade ein Geschenk der Präszienz. Letztere ist gleichsam die Leuchte und Richtung gebende Norm, welche der göttlichen Allmacht die einzelnen Gnaden darstellt, die sicher ihre Wirkung auf den Menschen nicht verfehlen. Die Präszienz geht der Prädestination vorher wie die Berufung der Rechtfertigung (Röm 8, 29 30); sie geht dem Ratschlusse Gottes voraus, und da sie alles Zukünftige umfaßt, schließt sie auch notwendig die Kenntnis aller Taten der Menschen ein. Ausdrücklich heißt es: das Vorherwissen könne ohne Vorherbestimmung sein, nicht umgekehrt[2]. Es ist häufig die Rede von der Vorherbestimmung der Gnade, dann wieder von der Vorherbestimmung zur Seligkeit. Augustin liebt es, die Gnadenerteilung oft wie vom Standpunkte Gottes aus zu betrachten, nach Art der Platoniker, die nur das Bleibende als wahres Sein betrachteten, als wahre Söhne Gottes nur die als solche Ausharrenden zu bezeichnen, biblisch-bildliche Ausdrücke zu gebrauchen, was alles seine Darstellung oft schwer verständlich macht[3]. Die Ausscheidung aus der „verdammten Masse“, d. i.

Viennae 1740, 101 f) unter Berufung auf die Haltung der bajanistisch gesinnten Löwener Editoren, auf das inseparabiliter bei Cassian., Collat. 13, 8 und die Wahrscheinlichkeit, daß auch bei August. a. a. O. n. 17 wohl inseparabilem fortitudinem zu lesen ist, vertreten haben, ist die Stelle nach dem oben Gesagten zu erklären. Gott kann eine dermaßen wirksame Gnade geben, die unausweichlich und unüberwindlich wirkt, wie die Gnade des Paulus (Apg 9, 5), ohne irgend welche Gefahr für die menschliche Willensfreiheit. Wenn es a. a. O. c. 43 45 heißt: Deo volenti salvum facere hominum nullum resistit arbitrium, so ist eben Gottes entschiedener Wille samt allen göttlichen Attributen vorausgesetzt in der Verleihung der gratia efficax, die auch den härtesten Sinn zur Umkehr bringen kann.

[1] De corrept. et grat. c. 8, n. 17 19; c. 9, n. 28; De spir. et litt. c. 34.

[2] August., De praedest. Sanct. c. 10.

[3] De dono persev. c. 17 f: Ista igitur sua dona, quibuscumque Deus donat, procul dubio donaturum se esse praescivit et in sua praescientia praeparavit. In Ps. 150: Praedestinatio nostra non in nobis facta est, sed in occulto apud ipsum in praescientia. Ad Simpl. l. 1, q. 2, n. 6: Unde quod dictum est (Eph. 1, 4): Quia elegit nos Deus ante mundi constitutionem, non video quomodo sit dictum nisi in praescientia. Zu Röm 8, 29 f. In Io. tr. 45: Nobis praescitis, praedestinatis, iustificatis; De nat. et grat. c. 5; De corrept. et grat. c. 9; De praedest. Sanct. c. 10, n. 19; De dono persev. c. 14 17. Bisweilen wird der eine Ausdruck für den andern genommen, hie und da die Prädestination auf jene, welche selig werden, beschränkt; es ist da von der praedestinatio ad gratiam die Rede, die praeparatio beneficiorum ist (die praedestinatio ad poenam, Enchir. c. 100). Der Zusammenhang zwischen Präszienz und Prädestination wird so oft hervorgehoben, um die sichere Wirkung der electio secundum propositum als aus der ersteren hervorgehend zur Anerkennung zu bringen. 1 Tim 2, 4 wird keineswegs abweichend von den griechischen Vätern erklärt, die *θέλημα πρῶτον* und *δεύτερον*, voluntas antecedens und consequens unterscheiden. Dies zeigen die Stellen In Io. tr. 12, n. 12; De spir. et litt. c. 33, n. 58; De catechiz. rudibus c. 26, n. 52: Deus misericors volens homines liberare, si sibi ipsi non sint inimici. Retract. 1, 10, 2: Verum est omnino omnes homines hoc posse si

aus der durch die Sünde dem Verderben verfallenen Menschheit, ist eben die volle, für die Einzelnen wirksame Erlösung, die Vorherbestimmung zur Gnade, die Gnadenmitteilung und Verherrlichung. Diejenigen, die das Heil nicht erlangen, bleiben in der Masse zurück; sie sind vermöge des göttlichen Vorherwissens prädestiniert zur Strafe, aber nicht zur Sünde; auch an ihnen geht Gottes gerechter Wille in Erfüllung; sie erfahren in ihren Peinen die Macht desjenigen, dessen Barmherzigkeit sie in seinen Gaben verachteten [1]. Überall denkt sich Augustin den Menschen als abhängig von Gott, dem Urheber alles Guten [2]; zu ihm verhält sich des Menschen Geist wie das Auge zur Sonne, und zwar nicht erst von der Sünde an, sondern vom Anfange seines Daseins [3].

In einem weiteren wichtigen Punkte der Gnadenlehre änderte Augustin in ganz bestimmter Weise seine Meinung, wie er sie in mehreren vor seinem Episkopate verfaßten Schriften vorgetragen, die später semipelagianisch genannt ward. Er hatte nämlich angenommen, daß der Glaube nicht ein Geschenk Gottes, sondern ganz unsere eigene Tat sei [4]. Eine reifere Betrachtung und ein tieferes Forschen in der Schrift (bes. 1 Kor 4, 7) belehrte ihn, daß auch unser Glaube Werk und Gabe Gottes sei, und bald hatte er Anlaß, diese Wahrheit gegen verschiedene Widersacher zu vertreten.

---

velint; sed praeparatur voluntas a Domino. Vgl. De pecc. mer. et rem. 2, 39. Überall wird betont, daß die Selbsttätigkeit des Menschen die Gnade nicht ausschließt, dieser vielmehr der Hauptanteil an der Erlangung des Heiles gebührt. De grat. Chr. c. 25: Velle et operari operatur in nobis Deus, non quia nos non volumus aut non agimus, sed quia sine ipsius adiutorio nec volumus aliquid boni nec agimus. Vgl. De grat. et lib. arb. c. 6, n. 13; De pecc. mer. et rem. 1, 39, 69; De divers. quaest. 83, q. 66, n. 6; In Ps. 109, n. 2.

[1] Die discretio (1 Kor 4, 7) ex massa damnata (De pecc. orig. c. 26; De nupt. et concup. 1, 26. Enchir. c. 99) wird bisweilen auch dem Menschen zugestanden (Serm. 234 [al. 87] de div. n. 3; In Ps. 57, 143).

[2] De pecc. mer. et rem. 2, 5.

[3] Die Frage der Prädestination und der damit zusammenhängenden Probleme bei Augustin ist auch in den letzten Jahren vielfach behandelt worden; vgl. die oben S. 580 f genannten Schriften, auch Mausbach (oben S. 575) II 1 ff. Eine Einigkeit ist noch nicht erzielt worden. Die Untersuchung ist schwierig, weil Augustin keine vollständige Darlegung seines Systems gibt, sondern in polemischen Schriften verschiedene Seiten des Systems behandelt. Dabei treten zwei Grundgedanken klar hervor: Die Errettung der Auserwählten aus dem allgemeinen Verderben des Menschengeschlechtes erfolgt durch Gott ohne Rücksicht auf die Verdienste des Menschen. Gott erscheint als die absolute Quelle alles Guten, sein allmächtiger Wille verleiht Gnade und Auserwählung. Zur prinzipiellen Beurteilung des verschiedenen Standpunktes gegenüber Augustins Gnadenlehre vgl. De San, Tractatus de Deo uno II, Lovanii 1897; Del Prado, De gratia et libero arbitrio. Tl II: Concordia liberi arbitrii cum divina motione iuxta S. Augustinum et D. Thomam, Friburg. Helv. 1907.

[4] August., Retract. 1, 23; 2, 1; De praedest. Sanct. c. 3 4. Die zwei Bücher an Simplician von Mailand, den Nachfolger des hl. Ambrosius († 4. April 397), bezeichnet er selbst als Wendepunkt (De dono persev. c. 20): Plenius sapere coepi in ea disputatione, quam scripsi ad bon. mem. Simplicianum episc. Mediol. in mei episcopatus exordio, quando et initium fidei donum Dei esse cognovi et asserui (vgl. c. 21). Der Irrtum findet sich in den zwischen 393 und 397 verfaßten Schriften, wie in der Expositio quarundam propositionum ex ep. ad Rom.; Expos. ep. ad Gal.; Inchoata expos. ep. ad Rom. Vorher äußerte er sich noch anders, z. B. De Gen. c. Man. 1, 8, n. 13 f; De duab. anim. c. 14, n. 24; De vera relig. c. 18, n. 36; De lib. arb. l. 2.

8. Freunde und Gegner der augustinischen Gnadenlehre. Der sog. Semipelagianismus.

Quellen. — Briefe des Prosper aus Aquitanien und des Hilarius an Augustin (unter Augustins Briefen Nr 225 u. 226, bei Migne, Patr. lat. 33, 1002 ff). Werke des Prosper zu Gunsten der Gnadenlehre Augustins: De gratia et libero arbitrio; De ingratis (Gedicht); In obtrectatorem Augustini (Gedicht); Responsiones ad capitula obiectionum Gallorum und ad capitula obiect. Vincentianarum; Responsiones ad excerpta Genuensium; Contra Collatorem (nämlich Cassianus), bei Migne, Patr. lat. Bd 51. Anonym: De vocatione omnium gentium, ebd. 51, 647 ff. Morin, Un travail inédit de St Césaire, in Revue Bénéd. 1904, 225 ff. — Io. Cassianus, Collationes Patrum, bei Migne a. a. O. 49, 477 ff. Vincent. Lerin., Commonitorium, ebd. 50, 637 ff. Faustus Reien., De gratia l. 2, ebd. 58, 783 ff. Anonym: Praedestinatus sive praedestinatorum haeresis, ebd. 53, 587 ff. Über diese Schriften vgl. Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 441 ff 444 ff 518 ff. — Synode von Orange (529) bei Hefele, Konziliengesch. II (2. Aufl.) 724 ff.

Literatur. — Geffken, Histor. Semipelagianismi antiquiss. Gotting. 1826. Wörter, Beiträge zur Dogmengesch. des Semipelagianismus. Paderborn 1897; Zur Dogmengesch. des Semipelagianismus, in Kirchengeschichtl. Studien V, 2, Münster 1900. Turmel, La controverse sémipélagienne, in Revue d'hist. et de littér. relig. 1904, 418 ff 497 ff. Jacquin, La question de la prédestination aux Ve et VIe siècles, in Revue d'hist. ecclés. 1906, 269 ff; s. oben S. 581. Valentin, St Prosper d'Aquitaine. Toulouse 1900. Hoch, Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade. Freiburg 1895. Laugier, St Jean Cassien et sa doctrine sur la grâce. (Thèse.) Lyon 1908. Koch, Der hl. Faustus, Bischof von Riez. Stuttgart 1895; Vincentius von Lerinum und Marius Mercator, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1899, 396 ff; Vinzenz von Lerin und Gennadius, in Texte und Untersuchungen, 3. F. II, 2, Leipzig 1907. Bergmann, Die dogmat. Schriften und die Briefe des Faustus von Reii. (Dissert.) Dorpat 1898; Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtliteratur des 5. u. 6. Jahrhunderts. Bd I. Leipzig 1898. Malnory, St Césaire évêque d'Arles. Paris 1894. Lejay, Le rôle théologique de St Césaire d'Arles. Paris 1906 (Extr. de la Revue d'hist. et de littér. relig.).

1. In seiner groben, das christliche Gefühl abstoßenden Form war der Pelagianismus bereits überwunden worden; aber der Irrtum, der die menschliche Selbsttätigkeit auf Kosten der Gnade erhebt, erneuerte sich bald in gemilderter Gestalt und in beschränkter Weise. Die kirchlichen Entscheidungen hatten noch manche tiefer liegende Fragen, besonders über das nähere Verhältnis von Gnade und Freiheit, offen gelassen, die der kirchlichen Wissenschaft anheimfielen, in der vor allen Augustinus tätig war, ohne für seine Erklärung größeres Ansehen zu beanspruchen, als einem einzelnen Lehrer zukommen kann. Schon frühzeitig nahmen einzelne Anstoß an manchen Ausführungen und Aussprüchen des berühmten Gottesgelehrten. Um 426 und 427 hatten einige Mönche des Klosters zu Adrumet Bedenken gegen seinen ihnen bekannt gewordenen Brief an den römischen Priester Sixtus (Ep. 194) erhoben; sie meinten, die menschliche Freiheit und Gottes gerechtes Gericht werde darin aufgehoben; die Vorgesetzten dürften für Ungehorsame nur noch beten, nicht aber sie zurechtweisen, da ihnen ja Gott nicht die Gnade zur Erfüllung der Gebote gegeben habe. Augustin erklärte in Briefen an den Abt Valentin und in besondern Schriften seine Lehre näher, und obschon hier manche schroffe Sätze sich fanden, scheinen die Mönche, die zum großen Teil ihm geneigt waren, sich doch dabei beruhigt zu haben. Vitalis von Karthago, der sich besonders an

Cyprian hielt, meinte, der Anfang des Glaubens und des guten Werkes, das Wollen des Guten (Röm 7, 18), gehe vom Menschen aus, der mit seiner Freiheit der ihm in der Erlösung und Lehre Christi sowie in der Predigt der Kirche zuvorkommenden Gnade zustimme und auf Grund seiner gläubigen Annahme von Gott die Rechtfertigung erlange. Augustin wies ihn darüber zurecht (Ep. 217) und zeigte ihm, daß man alsdann nicht nötig habe, für die Ungläubigen die Bekehrung zum Glauben zu erflehen; den biblischen Satz, daß Gott in uns das Wollen und das Vollbringen wirke, hielt er mit Recht gegen jede Einsprache aufrecht. Auch im südlichen Gallien, besonders in Marseille, erhoben fromme und gelehrte Männer Bedenken gegen verschiedene Äußerungen in Augustins Schriften, namentlich in dem Buche „Von der Zurechtweisung und der Gnade" an Abt Valentin und die Mönche von Adrumet; auch sie glaubten, die menschliche Freiheit sei durch Augustin verkümmert, und wenigstens der fromme Affekt, das Ringen des Gott um Beistand anflehenden Menschen sei nicht der Gnade, sondern der Freiheit beizulegen, gleichwie auch diese nach Empfang der Gnade sich in ihr bewahre und erhalte. Mehrere Geistliche und Mönche in Marseille (von denen die später semipelagianisch genannte Richtung den Namen der Massilier erhielt) suchten einen Mittelweg zwischen den Lehren des Pelagius und jenen des Augustinus unter Festhaltung der gegen ersteren erlassenen kirchlichen Entscheidungen zu gewinnen.

Haupt dieser Richtung war Johann Cassian, Abt des Klosters von St Viktor in Marseille. Er hatte als Mönch in Palästina und Ägypten mit seinem Freunde Germanus die Sitten der Aszeten kennen gelernt, war um 400 nach Konstantinopel gekommen, wo ihn Chrysostomus zum Diakon weihte, und um 405 von dessen Freunden nach Rom gesendet worden; später hatte er in Gallien die Priesterweihe erhalten und zwei Klöster gestiftet. Fromm und geachtet, nahm er überall auf das Praktische und Sittliche Bedacht, ohne sich um eine dialektische Entwicklung der Glaubenslehren zu bekümmern; er wollte dem Dogma der Kirche treu bleiben, bekannte die Erbsünde, obschon er deren Folgen bedeutend abschwächte; er gab auch die Notwendigkeit einer inneren beistehenden (aktuellen) Gnade zu, wollte aber die erste Gnade einer selbständigen guten Willensregung des Menschen zuschreiben; nur so glaubte er die Willensfreiheit retten zu können, wenn die Anfänge des Heils und die Beharrlichkeit im Guten wenigstens für einige Fälle ihr beigelegt würden[1].

Seine Lehre ist folgende: I. Im Glauben ist Anfang, Vermehrung und Vollendung zu unterscheiden. Der Anfang des Glaubens umfaßt: 1) die Annahme des Glaubens mit Geist und Herz, 2) die daraus erwachsende Heilsbegierde, 3) das Gebet und die Anrufung des göttlichen Beistandes. Diese drei menschlichen Tätigkeiten werden nun den bloßen Naturkräften zugeschrieben und im Gegensatze zu der Vermehrung des Glaubens gedacht. Erläutert wird dies durch das Gleichnis: Der Kranke würde den Arzt nicht herbeirufen, wenn er nicht schon zum voraus eine gute Meinung von demselben hätte, die Überzeugung nämlich, er könne und wolle ihn

[1] Cassian., Collat. 13, 9: Etiam per naturae bonum, quod beneficio creatoris indultum est, nonnumquam bonarum voluntatum prodire principia. Kurz gibt Augustinus (De dono persev. n. 42) die Lehre an: Initium fidei et usque in finem perseverantiam sic in nostra constituunt potestate, ut Dei dona esse non putent.

heilen. Wie nun aber diese gute Meinung von dem Geschick und der Bereitwilligkeit des Arztes, dann dessen Berufung und die Sehnsucht nach Herstellung der Gesundheit nicht zu dem eigentlichen Werke der Heilung gehören, nicht Tätigkeiten des Arztes sind, ebensowenig können unsere Sehnsucht nach Christus, dem geistigen Arzte, und unser Vertrauen auf ihn seiner heilenden Gnade zugeschrieben werden, sondern sie gehören dem geistig erkrankten Menschen an [1]. Hier wird nun die Gnade einseitig als bloß heilende gefaßt und die zuvorkommende Gnade ganz geleugnet; das auch von Augustin, aber nicht in solcher Weise gebrauchte Gleichnis darf nicht nach jeder Seite hin durchgeführt werden. Wachstum des Glaubens ist das gute Werk, das vollständig der Gnade angehört. Der Mensch kann hier bloß wollen, sich sehnen, ringen, nichts weiter. Die Gesundheit wollen und nach ihr ringen, ist noch nicht die Gesundheit selbst, ja nicht einmal ihr Anfang. Der Anfang des guten Werkes ist Sache der Gnade, gleichwie der Beginn der wieder auflebenden Gesundheit Sache des Arztes ist. Die Vollendung im Glauben umfaßt das Beharren im Glauben und in den guten Werken bis zum Lebensende, die wieder Sache des Menschen ist. Der Genesene kann sich vor neuen Störungen seiner Gesundheit hüten und diese bewahren, ebenso der Gläubige im Guten ausharren. Hier ist das Gleichnis schon auf dem Naturgebiete nicht richtig und die ewige Seligkeit als vom Menschen vollkommen und eigentlich verdient gedacht. II. Der Heilsprozeß gestaltet sich so: Der Mensch glaubt an Christus als Erlöser, findet an der Erlangung des Heiles Wohlgefallen, das sich zur Sehnsucht steigert, ringt danach, im Hinblick auf seine schwachen Kräfte aber ruft er Gott an, pocht, bittet und betet. Erst nach diesen als rein natürlich und menschlich gedachten Tätigkeiten tritt die eigentlich übernatürliche Gnade ein als Lohn für das gottgefällige Ringen, nicht als Gottes freies Geschenk. III. Die Gnade wird eingeteilt in die anfängliche, die nichts anderes ist als das natürliche Vermögen, Böses und Gutes zu unterscheiden, und in die Erlösungsgnade, welche die Wiedergeburt in Christus in sich einschließt und durch den guten Gebrauch der ersteren (der Naturgnade) verdient wird. Hier ward die pelagianische Vorstellung von der Natur als Gnade wieder aufgenommen und ein rein menschliches Verdienst gelehrt, das die höhere Gnade zu erwerben vermöge, Gott als Urheber alles Guten anerkannt, aber nur insofern er Schöpfer, Lehrer und Gesetzgeber ist, nicht insofern als er selber „Wollen und Vollbringen wirkt". Nach dieser Ansicht könnte die Predigt des Evangeliums keine Wirkung haben, wäre nicht im Menschen etwas, was für sich frei, ohne das Bedürfnis weiterer Gnade, damit übereinstimmt; es blieb doch im Menschen eine Empfänglichkeit für das Heil, ein Fünkchen guten Willens; der Kampf, der seit der ersten Sünde in ihm sich regt, ist ihm gewissermaßen nützlich. So konnte der Anfang des Guten bisweilen als von Gott, wie bei Matthäus und Paulus, bisweilen als vom Menschen selbst ausgehend, wie bei Zachäus und dem Schächer am Kreuze, gedacht werden. Den Satz, daß die Gnade umsonst verliehen werde, glaubte man damit aufrecht zu halten, daß dasjenige, was die Gnade dem Menschen verleiht, weit höher sei als das menschliche Verdienst und dieses zu jener in keinem Verhältnisse stehe. Es wurden zwei Dinge als das Heil wirkend bezeichnet: Gehorsam und Glaube, so daß der Anfang des Heiles vom Erlösten, nicht vom Erlöser ausgehe, und der Wille des Menschen sich den Beistand der Gnade erwerbe, nicht aber die Gnade sich den menschlichen Willen unterwerfe [2].

---

[1] Das Gleichnis vom Arzte (vgl. August., De nat. et grat. c. 26, n. 29; In Io. tr. 12, n. 1 usw.) ist Collat. 13, 12 ausgeführt. Collat. 18, 14 wird hervorgehoben, die Worte Non inveni tantam fidem in Israel seien ein Lob, das nicht am Platze wäre, hätte Christus selbst den Glauben geschenkt; es heiße auch nicht dedi, sondern inveni.

[2] Collat. 13, 9 11 12 15 18; De instit. mon. 12, 14. August., Ep. 225 226. Carm. de ingrat. v. 274 f.

Damit standen aber viele andere Fragen in Verbindung. Der Satz, daß Gott alle selig machen will, ward mit der Bedingung festgehalten, wenn sie selbst nach ihren natürlichen Kräften es wollen, während katholischerseits gelehrt ward, Gott wolle das Heil aller, wenn sie mit der zuvorkommenden und beistehenden Gnade es wollen. Die theologische Unterscheidung zwischen dem allgemeinen, vorausgehenden Willen Gottes sowie dem besondern, nachfolgenden ward von den Massiliern außer acht gelassen. Ebenso lehrten sie: Christus ist für alle gestorben und verleiht allen das ewige Leben, die mit natürlichem Verlangen und Ringen es verdienen. Da nun der Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen nicht aus der Gnade Gottes, sondern aus den natürlichen Verdiensten hergeleitet wird, so gibt es bei den Massiliern keine umsonst verliehene Vorherbestimmung zur Gnade. Diese lehrten weiter: Zwischen dem Glauben und den guten Werken besteht der Unterschied, daß jener, weil mit natürlichen Kräften erworben, von Gott bloß vorhergewußt, diese aber, weil mit dem Beistande der Gnade gewirkt, nicht bloß vorhergewußt, sondern auch vorherbestimmt werden. Der Glaube fällt nach ihnen nicht unter die göttliche Prädestination, sondern nur unter die Präszienz. Sowohl die Massilier als Augustin und die Katholiken nehmen eine Prädestination zur Gnade und zur Seligkeit an; aber nach letzteren ist der Glaube selbst eine Gnade, fällt also unter die Vorherbestimmung zur Gnade, nach ersteren fällt er nicht unter dieselbe, weil er eben keine Gnade ist. Der Unterschied liegt weit weniger in der Prädestinations- als in der Gnadenlehre. Ferner wird beiderseits anerkannt, daß die Vorherbestimmung auf dem Vorherwissen beruhe und es voraussetze. Das Vorherwissen, theoretisch betrachtet, ist reines Wissen; praktisch gefaßt, schließt es zugleich eine Veranstaltung und ein Wirken ein, das daraus hervorgeht. Diese praktische Präszienz ist die Prädestination, durch welche die nötigen Heilsgnaden vorbereitet werden. Für die Massilier, die kein Wirken Gottes zum Anfang des Glaubens gelten ließen, fiel dieser nur unter das Vorherwissen, also unter die spekulative Präszienz. Der Grund des Unterschiedes liegt wieder in dem Satze, der Glaube werde nicht durch die Gnade verliehen. Die schwierige Frage: warum einige durch die äußere Predigt des Evangeliums zum Glauben berufen werden, andere nicht, jene die Taufe erlangen, diese vor der Taufe sterben, beantworteten die Massilier, es geschehe deshalb, weil Gott von den ersteren vorherwisse, daß sie die natürlichen Kräfte gut gebrauchen, von den letzteren aber, daß sie dieselben mißbrauchen würden. Danach sollte Gott Verdienste und Mißverdienste anrechnen, die nicht existieren, die bloß hypothetisch möglich sind, was undenkbar ist. Die Massilier beriefen sich auch bisweilen auf ältere Väter, die vor dem Ausbruche dieser Streitigkeiten keinen Anlaß hatten, ihre Worte sorgfältig zu wählen, und kein Mißverständnis besorgend, minder genau sprechen konnten, nichtsdestoweniger aber nirgends positiv die semipelagianische Lehre stützen können. Nicht alles aber, was von Cassian und seinen Freunden vorgetragen ward, hat die Kirche verurteilt, insbesondere hat sie niemals ihre Behauptung verdammt, Christus sei für alle Menschen gestorben, und die Gnade Gottes sei nicht unwiderstehlich[1].

---

[1] Den Unterschied zwischen der semipelagianischen Lehre von der Prädestination und der Doktrin vieler katholischer Theologen bezeichnet Natalis Alexander (Saec. 5, c. 3, a. 8, n. 6, ed. Par. V 59) also: a) Die Massilier ließen keine praedestinatio gratuita gelten, weder ad gratiam noch ad gloriam, die katholischen Theologen (auch die Vertreter der scientia media) bekennen ausdrücklich die praedestinatio gratuita ad gratiam. b) Letztere denken die gloria als effectus gratiae und leiten die Prädestination zu ihr von den mit der Gnade erlangten übernatürlichen Verdiensten ab, während die Massilier sie von den rein natürlichen Verdiensten herleiten. c) Die Annahme der praescientia rerum numquam exstiturarum bei den Massiliern ist keineswegs häretisch, wohl aber

2. Von dieser in Gallien um sich greifenden Lehre Cassians wurde Augustin durch zwei seiner dortigen Verehrer, Prosper und Hilarius, von jedem in einem besondern Briefe, in Kenntnis gesetzt. Er antwortete 428 oder 429 in zwei Schreiben, die zusammengehören: De praedestinatione und De dono perseverantiae, in denen er die Partei Cassians zu gewinnen und zu überzeugen suchte; er sah sie als Brüder an, die zwar über einige sehr wichtige Punkte im Irrtum, aber doch weit vom Pelagianismus entfernt seien; er teilte mit, wie er selbst jenen Irrtum früher gehegt, aber durch die Worte des Apostels (1 Kor 4, 7; 7, 25. 2 Kor 3, 4 5. Eph 2, 8. Phil 1, 29; 2, 13. Röm 9, 16; 11, 35) eines Besseren belehrt worden sei.

Er wies nach, daß der Glaube als Werk Gottes ausdrücklich bezeichnet werde (Jo 6, 28 29); Gott verleihe ihn ohne alles menschliche Verdienst; es widerstrebe Gott, jemand wegen solcher Sünden zu bestrafen, die er nur bei längerem Leben begangen haben würde, im Gegenteil lasse er Menschen früher sterben, damit sie nicht durch die Bosheit verdorben würden (Weish 4, 11). Er zeigte den Unterschied zwischen der natürlichen Fähigkeit, den Glauben aufzunehmen, die der Mensch vor den unvernünftigen Geschöpfen voraushat, und dem wirklichen Besitze des Glaubens; jene ist Sache der Natur, diese der Gnade. Christus ist nicht bloß Vollender, sondern auch Urheber unseres Glaubens (Hebr 12, 2). Dem wirklichen Glaubensakte, der Zustimmung des Verstandes, geht ein Denken über das Objekt des Glaubens voraus, welches diesen dem Willen als ein Gut darstellt. Dieser fromme Gedanke stammt aus der Gnade und bringt zugleich mit der Gnade einen freien Willensakt hervor, der gleich der Zustimmung selbst übernatürlich ist. Der Glaube ist darum nicht die absolut erste Gnade, nicht das erste übernatürliche Werk. Endlich sind noch die Gebete der Kirche für Ungläubige und Sünder, auf daß sie sich bekehren, sowie für die Frommen, auf daß sie im Guten beharren mögen, sowie das Gebet des Herrn wohl zu beachten; die Notwendigkeit der Gnade zu allem Guten und zur Beharrlichkeit ist allenthalben bezeugt[1]. So vertrat Augustin bis ans Ende seines Lebens die kirchliche Lehre von der Gnade mit aller Entschiedenheit.

3. Prosper von Aquitanien, der inzwischen noch mehrere Schriften gegen die „Überreste der Pelagianer" verfaßt hatte, begab sich mit Hilarius nach Rom zu Papst Cölestinus, um dessen Beistand gegen die neuerungssüchtigen Lästerer Augustins und ihre Irrtümer anzurufen. Cölestin erließ 431 ein Schreiben an die Bischöfe Galliens, worin er sie zur Unterdrückung falscher Lehren, zur persönlichen Ausübung des Predigtamtes sowie dazu aufforderte, daß sie ihren Priestern nicht gestatten sollen, leichtfertig vorwitzige Fragen aufzuwerfen, und den Verleumdern Augustins Stillschweigen auferlegt. Wenn er die schwierigeren Fragen vermieden wissen wollte, so sprach er sich doch

---

die Behauptung, daß die Prädestination durch dieselbe bestimmt werde, welche die genannten Theologen nicht teilen.

[1] Prosp. et Hilar., Ep. 225 226. August., Opp. II 820. August., De praed. Sanct. und De dono persev. Biblische Beweise in ersterer Schrift c. 2 7 14 mit Verteidigung der Kanonizität des Buches der Weisheit. Unterscheidung des posse habere fidem (potentia obedientalis) und des habere fidem. Über die pia cogitatio vgl. August., Contra duas epist. Pelag. 2, 8: Quis non videat prius esse cogitare quam credere? Nullus enim credit, nisi prius cogitet esse credendum et hoc vult Apostolus non esse ex nobis, sed ex gratia. Vgl. De dono persev. c. 8 13.

genügend gegen Cassians Irrtum aus, zu welchem Behufe auch Aussprüche früherer Päpste und Konzilien dem Schreiben beigegeben waren. Der Papst wollte keine Entscheidung gegen die noch immer nicht mit Namen genannten Irrenden geben, sondern nur eine doktrinelle Instruktion, die vorerst ausreichend schien[1]. Cassian selbst starb schon 432 im Frieden mit der Kirche; seine Anhänger verteidigten aber noch immer seine Lehre, weshalb Prosper († 463) fortfuhr, deren Einwendungen zu widerlegen und die Unhaltbarkeit ihres Standpunktes nachzuweisen. Viele andere Theologen in Gallien wurden damals des Semipelagianismus verdächtig[2]; mehrere teilten zwar die Lehre Cassians nicht, waren aber doch der Lehre Augustins abhold, wie der Priester Gennadius von Marseille[3].

Der literarische Kampf dauerte nahezu ein Jahrhundert fort; es waren überwiegend die Theologen, nicht das christliche Volk dabei beteiligt. Hatte Prosper in

---

[1] Coelest. I., Ep. 21 ad episc. Gall., bei Mansi, Conc. Coll. I 454 f; ebd. c. 2 Lob Augustins; c. 3: Profundiores vero difficilioresque partes occurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere, quia ad confitendum gratiam Dei, cuius operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, satis sufficere credimus, quidquid secundum praedictas regulas Apost. Sedis nos scripta edocuerunt, ut prorsus non opinemur catholicum, quod apparuit praefixis sententiis esse contrarium. Ebd. c. 12: His ergo ... regulis ita ... confortati sumus, ut omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum fateamur auctorem et non dubitemus, ab ipsius gratia omnia hominis merita praeveniri, per quam fit, ut aliquid boni et velle incipiamus et facere. Die beigefügten Kapitel oder Autoritäten, die einige nicht für ursprünglich halten, rühren sicher von Cölestin her, dem sie auch Dionysius Exiguus in seiner Sammlung und Petrus Diakonus 520 zuschrieben. Vgl. Coustant, Monit. in Coelestin. ep. 21. Daß die Dekretale Cölestins noch keine Endentscheidung sein sollte, sah Prosper wohl, der darum seine Hoffnung auf dessen Nachfolger Sixtus III. setzte. Vgl. C. Collat. c. 21, n. 60: Confidimus Domini protectione praestandum, ut quod operatus est in Innocentio, Zosimo, Bonifacio, Coelestino, operetur et in Xysto et in custodia Dominici gregis haec sit pars gloriae huic reservata pastori, ut sicut illi lupos abegere manifestos, ita hic depellat occultos.

[2] Vielfache Kontroversen bestehen über die semipelagianischen Gelehrten. Zu ihnen gehörte a) sicher der von Prosper bekämpfte Vinzenz von Lerin. Vgl. jedoch Papebroche (Acta SS. Bolland. 24. Mai V 284 f); die Hist. litt. de la France II 369; Maffei, Ist. teol. l. 16, S. 462 f. b) Der den Semipelagianern beigezählte Bischof Honoratus von Marseille wird von Natalis Alexander (Saec. V, c. 3, a. 7, § 10: ed. Par. V 57) verteidigt. c) Während letzterer (a. a. O. § 6, S. 111) auch den Hilarius von Arles des Semipelagianismus zeiht, rechtfertigen ihn viele andere Gelehrte. Vgl. Acta SS. Bolland. 5. Maii; Hist. litt. de la France a. a. O. d) Der Verfasser des schönen Gedichtes De providentia, das schon auf 416 gesetzt wird (v. 33 f vgl. mit Hieron., Ep. ad Ageruch. vid. 113 [al. 11], n. 16 17. Baronius, Annales ad an. 406, n. 53. Pagi, Critica historico-theol. in univ. annales eccles. Baron. Bd V ad an. cit., n. 12), ist ganz von massilianischen Tendenzen freizusprechen; ebenso e) der von Du Pin angeklagte Bischof Ennodius von Pavia († 521). Vgl. Opp. Sirmond. I, Praef., n. XII. Migne, Patr. lat. Bd 63. f) Desgleichen Valerian von Cemele, von dem noch 20 Homilien und ein Brief erhalten sind. Vgl. Gallandi, Biblioth. vet. Patr. X 125. Bardenhewer, Patrologie³ 450.

[3] Gennadius setzte 495 das Buch des Hieronymus De vir. ill. fort und äußerte sich hier (c. 38) tadelnd über Augustins Vielschreiberei, die ihn zu Irrtümern geführt habe. Vgl. Bardenhewer a. a. O. 525 f.

besonnener Weise die Gnadenlehre Augustins dargestellt und entwickelt, so entstellten sie andere in der schroffsten Weise, während wieder andere eine Vermittlung anzubahnen suchten. Dahin gehörte der unbekannte Verfasser des Werkes „Von der Berufung aller Völker“, der Augustins und Prospers Lehre in geistvoller Weise zugleich mit vieler Schonung für die Gegner verteidigt und die Harmonie zwischen der Gnade und dem freien Willen aufzeigt. Die Gnade (als allgemeine und besondere, als äußere und innere unterschieden) wird als notwendig zur Seligkeit, aber nicht als unwiderstehlich wirkend, sondern als naturgemäß den Menschen anziehend gedacht und die Unergründlichkeit der Geheimnisse Gottes ernst und würdig hervorgehoben [1]. Dagegen hat der Verfasser des Buches „Prädestinatus“ die Lehre Augustins von der Vorherbestimmung in boshafter Weise entstellt, um sie dann zu widerlegen. Geradezu ward dem Heiligen darin zugeschrieben, Gott habe nach ihm einige Menschen zum ewigen Verderben bestimmt, die darum auch ohne Gnade blieben und unrettbar der Sünde und der Hölle verfielen [2].

Wirklich hegte einen solchen Irrtum der gallische Priester Lucidus, der da meinte, Gott wolle nicht das Heil aller Menschen, sondern nur das der Auserwählten, er habe einen Teil der Menschen zu Gefäßen der Schmach bestimmt, die sich nie zu Gefäßen der Ehre erheben könnten; in diesen seien auch die Sakramente wirkungslos und der ewige Tod ihnen unvermeidlich. Aber Lucidus wurde 475 auf dem Konzil von Arles durch den Cassianer Faustus, Bischof von Riez, zum Widerrufe gebracht, und außer ihm finden sich sonst keine Prädestinatianer, abgesehen von dem Afrikaner Monimus. Aus Auftrag des Erzbischofs Leontius von Arles stellte Bischof Faustus die Verhandlungen der Synode über Gnade und Vorherbestimmung in den zwei Büchern „Von der Gnade Gottes und der Freiheit des menschlichen Geistes“ zusammen, in denen er den Augustinus mit Verehrung anführt, die Gnadenlehre aber in eigentümlicher Weise behandelt, wobei er doch wieder das Wollen dem Menschen und Gott das Vollbringen zuschreibt und die Wirkung der eigentlichen Gnade des Christentums (besondern Gnade) von der Art, wie der Mensch die sittlich-religiöse Naturanlage (allgemeine Gnade) verwendet hat, bedingt sein läßt [3]. Faustus, der auch die Körperlichkeit der menschlichen Seelen und der Engel behauptete, weil nur Gott reiner Geist sei, und deshalb von Claudianus Mamertus, Priester von Vienne, bekämpft wurde [4], erregte durch seine Äußerungen über die Gnade in weiten Kreisen Anstoß. Sehr eifrig traten noch nach seinem Tode (493) die in Konstantinopel weilenden skythischen Mönche seiner Schrift entgegen. Durch den afrikanischen Bischof Possessor, der ebenfalls in der östlichen Kaiserstadt sich befand, wandten sie sich 520 an Papst Hormisdas mit der Frage, was von den Büchern des Faustus zu halten sei. Der Papst erklärte einfach, Faustus gehöre nicht zu den Kirchenvätern, und seine Schriften hätten kein anderes Ansehen als die anderer Schriftsteller, wie schon Papst Gelasius (494) erklärt habe; man müsse also auch bei ihm prüfen und nur das mit der wahren Lehre Übereinstimmende annehmen; in dieser Weise sei das Lesen seiner Schriften erlaubt; hinreichende Normen seien die Heilige

---

[1] Das Buch De vocatione omnium gentium, bald dem Ambrosius, bald dem Prosper, von Quesnell dem römischen Diakon und nachherigen Papste Leo mit Unrecht zugeschrieben (Ballerini, Opp. Leon. M. in Diss. II. Quesnell. § 2. Migne, Patr. lat. 55, 376 f), nennt Papst Gelasius unter den Büchern bewährter Orthodoxie.

[2] Der Praedestinatus (ed. Sirmond. 1643) wird von mehreren dem jüngeren Arnobius, Verfasser eines Kommentars zu den Psalmen (c. 470), zugeschrieben. Migne, Patr. lat. Bd 53. Vgl. v. Schubert, oben S. 580.

[3] Über Lucidus vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 597 ff.

[4] Claudian. Mamertus, De statu animae libri 3.

Schrift, die Aussprüche der Konzilien und der Väter; Augustins Schriften an Prosper und Hilarius sowie die Kapitel, die der Apostolische Stuhl (wohl unter Cölestin) festgestellt, seien zu empfehlen. Damit waren aber die Mönche nicht befriedigt; sie wollten die Bücher des Faustus verurteilt sehen und sandten sie deshalb an die afrikanischen Bischöfe, die sich im Exil auf der Insel Sardinien befanden [1]. Im Auftrage derselben verteidigte der hl. Fulgentius, Bischof von Ruspe, nicht nur Augustins Lehre ohne Härte und Übertreibung in drei Büchern, sondern schrieb auch ein eigenes (nun verlorenes) Werk in sieben Büchern gegen Faustus, auf welche Schriften die Bischöfe in ihrer Antwort 523 hinwiesen. Sie sprachen darin ihren Glauben den Massiliern gegenüber aus, die sie immer noch mit Schonung als irrende Brüder behandelten, widerlegten deren Gründe und forderten mit Berufung auf das Schreiben des Papstes Hormisdas an Possessor zum Studium der Werke Augustins auf. Mit Bezug auf Röm 9, 13 erklären die Bischöfe: In Jakob wurden nicht menschliche Werke, sondern Gottes Gaben erwählt und geliebt; Jakob ward durch Gottes Erbarmen, nicht für das Verdienst einer künftigen guten Tat erwählt, und Gott wußte vorher, daß er ihm den Glauben und die guten Werke verleihen werde. Wie an Jakob die Barmherzigkeit seiner unverdienten Güte, so zeigte Gott an Esau das Gericht seiner gerechten Strenge, weil er auch nach der Beschneidung den alten irdischen Menschen beibehielt [2].

4. Wie Fulgentius in Sardinien und Afrika, so verteidigten in dem noch immer von kirchlichen Kämpfen heimgesuchten Gallien die Gnadenlehre Augustins die Erzbischöfe Avitus von Vienne (490—523) und Cäsarius von Arles (501—542) [3]. Letzterer wandte sich an den Papst Felix IV. mit der Bitte um Abhilfe und Unterstützung gegen die sehr tätigen Anhänger des Cassian und des Faustus. Dieser sandte ihm eine Anzahl Sentenzen von Augustin, Prosper und einigen Päpsten, welche sich über die strittigen Lehrpunkte äußerten. Cäsarius veranstaltete nun bei Gelegenheit der Einweihung einer von Liberius, Präfektus Prätorio für Gallien, erbauten Basilika im Juli 529 eine Synode von 14 Bischöfen zu Orange (Arausio), welche die von Rom gesandten Sentenzen in 25 Kanones nebst einem eigenen Bekenntnis gegen die Semipelagianer feststellte und von den Anwesenden, darunter auch 8 vornehmen Laien, unterschreiben ließ. Darin wird gelehrt, daß Adams Sünde dem Leibe und der Seele nach ihm und den Nachkommen geschadet hat, daß die Gnade zu allen guten Handlungen notwendig ist und ihnen vorausgeht, selbst unsern Wunsch und unsere Gebete, den Anfang des Glaubens, die Liebe zu Gott, die Beharrlichkeit im Guten wirkt, daß alle Getauften unter Mitwirkung Gottes das vollziehen können, was ihr Seelenheil erheischt, daß Gott niemand zum Bösen vorherbestimmt. Da sich noch immer eifrige Anhänger von Cassian und Faustus in Gallien fanden, gegen welche Bischof Cyprian von Toulon auf einer Synode zu Valence die Notwendigkeit der zuvorkommenden inneren Gnade nachwies, sandte Cäsarius einen ausführlichen Bericht mit den Akten seiner Verhandlungen durch den Abt und Priester Armenius nach Rom an seinen

[1] Possessor ad Hormisd. et Horm. ad Poss., Ep. 115 124, ed. Thiel, Ep. Rom. Pont. 916 f 926 f.

[2] Fulgentius, De veritate praedestinationis et gratiae Dei libri 3 (Biblioth. Patr. max. Lugd. 9, 232 f). Ep. synod. episc. Afric., bei Mansi, Conc. Coll. III 591 f. Opp. Aug., ed. Migne, Patr. lat. 45, 1779 f. Hefele a. a. O. II² 697 ff.

[3] Bardenhewer, Patrologie³ 526 f 527 f.

Freund, den Priester Bonifatius, der von Papst Felix die Bestätigung erwirken sollte. Als Armenius in Rom eintraf, war eben dieser Bonifatius zum Nachfolger des verstorbenen Felix 530 gewählt worden. Bonifatius II. ließ nun diese Akten verlesen und gab nebst einer dogmatischen Erörterung der semipelagianischen Sätze in seiner Antwort den Dekreten der zweiten Synode von Orange seine Approbation. Infolge dieser päpstlichen Bestätigung erhielten die Beschlüsse dieses Provinzialkonzils allgemeine Geltung in der Kirche[1]. Die Person des längst verstorbenen Faustus wurde nicht namentlich verurteilt; in der Provence verehrte man ihn auch später noch als Heiligen[2], ähnlich wie es mit Cassian geschah[3]. Die Massilier von 428—530 waren nicht formelle, sondern nur materielle Häretiker; streng genommen gab es keine semipelagianische Häresie, da die Opposition gegen Augustins Lehren noch keine Opposition gegen die Kirche war. Verurteilt aber wurde nur die Leugnung der Notwendigkeit der inneren Gnade zu jeglichem Heilsakt, insbesondere zu dem Anfang des Glaubens und zur Beharrlichkeit im Guten; über die Frage, in welcher Weise die unfehlbare Wirkung der Gnade eintritt, und über die Prädestination (mit Ausnahme der Verwerfung einer göttlichen Vorherbestimmung zum Bösen) ward noch nichts kirchlich entschieden.

9. Die römische Kirche von 400 bis zum Untergang des weströmischen Reiches; die päpstlichen Vikariate in Thessalonich und Arles.

Quellen und Literatur. — Siehe oben S. 436. Dazu: Leo M., Epist., ed. Migne, Patr. lat. 54, 581 ff. Amelli, S. Leone Magno e l'Oriente. Montecasino 1890; S. Leone M. e il primato del pontefice Romano in Oriente. Ebd. 1908. (Vgl. Grisar, Die neu aufgefundene Appellation Flavians an Papst Leo I., in Zeitschr. für kathol. Theol. 1883, 191 ff). Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum. Bd I: A S. Hilario usque ad S. Hormisdam. Brunsbergae 1868. Gebhardt, Die Bedeutung Innozenz' I. für die Entwicklung der päpstlichen Gewalt. (Diss.) Leipzig 1901. Wittig, Studien zur Gesch. des Papstes Innozenz I. und der Papstwahlen des 5. Jahrhunderts, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1902, 388 ff. Arendt, Leo d. Gr. und seine Zeit. Mainz 1835. Perthel, Papst Leos I. Leben u. Lehren. Jena 1843. Bertani, Vita di S. Leone M. pont. massimo. 3 Bde. Monza 1880—1881. Babut, Le concile de Turin. Essai sur l'histoire des églises provençales au 5e siècle et sur les origines de la monarchie ecclésiastique romaine (417—450), 2. éd. Paris 1910. Dagegen Savio, Il papa Zosimo, il concilio di Torino e le origini del primato pontificio. (Fede e scienza.) Roma 1906. Vgl. die diesbezüglichen Artikel von Savio in der Civiltà cattol. 1905. — Sickel, Liber diurnus Rom. Pont. Vindob. 1889. Vgl. Hartmann, Die Entstehungszeit des Liber diurnus, in Mitteil. des Instituts f. österr. Gesch. 1892, 239 ff. Guiraud, Rome, ville sainte au 5e siècle, in Revue d'hist. et

---

[1] Über die Synode von Orange vgl. Mansi a. a. O. VIII 712 f 721 f. Ernst, Die dogmatische Geltung der Beschlüsse des zweiten Konzils von Orange, in Zeitschr. f. kath. Theol. 1906, 650 ff. Synode von Valence Cypr. Diac. bei Mansi a. a. O. VIII 723. Hefele a. a. O. II² 738 ff. Bonif. II. Ep., bei Mansi a. a. O. VIII 735 f.

[2] Den kirchlichen Kult des Faustus mißbilligte Baronius (Annales ad an. 490, n. 42), ihn verteidigte Stilting (Acta SS. Bolland., Sept. VII 651).

[3] Über den Kult Cassians vgl. Cuper, Acta SS. Bolland. Iul. V 458 f. Seine Person ward geschont, wenn auch seine Schriften (seit Gelasius) als „apokryph" galten und mehrfach verurteilt wurden. Manche suchten sie von den darin enthaltenen Irrtümern zu reinigen, wie Eucherius von Lyon. Vgl. Gennad., De vir. ill. c. 63. — Cassiod., De instit. script. c. 29. Ado, Chron. a. 425.

de littér. relig. 1898, 55 ff. Martin, L'église de Gaule et la papauté au 5e siècle; St Victrice à Rome, in Revue augustin. 1908, 657 ff. Luther, Rom und Ravenna bis zum 9. Jahrhundert. Berlin 1889. Grisar, Gesch. Roms und der Päpste im Mittelalter I 283 ff.

1. Die römischen Bischöfe übten in den zahlreichen und verschiedenartigen kirchlichen Streitigkeiten, die das Abendland sowohl wie den Orient im 5. Jahrhundert bewegten, eine ihrer Stellung entsprechende Tätigkeit aus. Zugleich nahm auch die Bedeutung der päpstlichen Erlasse und Entscheidungen in kirchlichen Verwaltungs- und Disziplinarangelegenheiten immer mehr zu; und je mehr die kaiserliche Regierung, besonders in Rom selbst, geschwächt wurde, desto kräftiger trat das Papsttum hervor. Bei der Wende des 4. Jahrhunderts finden wir auf dem Sitze Petri Papst Anastasius I. (399—401), auf den Innozenz I. (401—417) folgte. Letzterer trat kräftig für die gerechte Sache des Johannes Chrysostomus ein, gab eine Lehrentscheidung in Sachen der Pelagianer und wahrte das Recht seines Stuhles über die wichtigeren Angelegenheiten (causae maiores) der Bischöfe. Während Alarich Rom einnahm, befand er sich zu Ravenna, wohin er sich im Namen der Römer begeben, um den Kaiser Honorius zum Friedensschlusse mit den Goten zu bewegen[1]. Sein Nachfolger Zosimus, ein Grieche von Geburt (regierte 21 Monate), erließ die berühmte Tractoria gegen Pelagius und Cölestius[2]. Bonifaz I. (418 bis 422), dem der hl. Augustin sein Werk „Gegen die zwei Briefe der Pelagianer" widmete, hatte anfangs einen Nebenbuhler in der Person des Archidiakons Eulalius, der aber vom Kaiser wegen gesetzwidrigen Benehmens verbannt wurde[3]. Höchst wichtig waren die Dekrete Cölestins I. (422—432) in Sachen der Semipelagianer und des Nestorius. Unter ihm ward der schon unter Zosimus 418 begonnene Streit mit den Afrikanern über die Appellationen nach Rom fortgeführt. Eine karthagische Synode von 393 hatte den Priestern und niederen Klerikern (nicht aber den Bischöfen) die Appellationen nach Rom untersagt; nach dem zweiten Konzil von Mileve und dem von Karthago 418 sollte das Plenarkonzil mit dem Primas, das für die Bischöfe die zweite richterliche Instanz war, für die übrigen Geistlichen die dritte und letzte bilden. Unter Zosimus appellierte aber gleichwohl der abgesetzte Priester Apiarius von Sicca an den Papst; dieser nahm die Berufung an und sandte Legaten nach Afrika. Zosimus berief sich auf die nicänischen Kanones, hatte aber die von Sardika (can. 5 und 14) vor Augen, die in den Sammlungen unmittelbar den nicänischen angereiht waren, wie auch jene Synode als Komplement der Synode von Nicäa galt. Die Afrikaner kannten die Kanones von Sardika nicht; sie befragten über die nicänischen die Orientalen und beharrten im Prinzip bei ihrer früheren Regel, während sie einstweilen tatsächlich der römischen Anforderung sich fügten. Cölestin nahm sich durch seinen Legaten, den Bischof Faustinus, ebenfalls des Apiarius an; aber eine Synode von Karthago erwies 424 dessen eingestandene Vergehen. Cölestins Antwort ist

[1] Coustant, Epist. Rom. Pont. 739 f. Mansi, Conc. Coll. III 1047 f 1051 f 1125 f. Zosim., Hist. V 45, ed. Bonnae S. 633.
[2] Mansi a. a. O. IV 347 f. [3] Ebd. IV 391; VIII 752 f.

nicht vorhanden; sicher konnte dem mit Recht verurteilten Apiarius seine Appellation nichts nützen; Tatsache aber ist, daß trotz dieser vereinzelten Opposition nach wie vor aus Afrika Berufungen nach Rom stattfanden[1]. Für das römische Urteil in Sachen der Bischöfe führte Augustin frühere Beispiele an, und nachher urteilte Leo d. Gr. in Sachen des Bischofs Lupicinus. Auch von andern Klerikern finden sich später Appellationen[2].

Auf Cölestin folgte Sixtus III. (432—440), der seine Dispensationsrechte bezüglich der Anhänger des Nestorius ausübte, wie es Innozenz I. den Anhängern des Bonosus gegenüber getan[3]. An Sixtus wandten sich die Erzbischöfe Eutherius von Tyana und Helladius von Tarsus nebst mehreren gleich ihnen nestorianisch gesinnten Prälaten des Orients mit der Bitte um Revision der ephesinischen Beschlüsse, damit er so den Erdkreis vor dem herrschenden Irrtum rette, wie einst Damasus ihn vor dem Apollinarismus gerettet hatte[4]. So hoch stand ihnen das Ansehen des römischen Stuhles, daß sie ihn für berechtigt hielten, die Dekrete des Konzils von Ephesus völlig umzustoßen. Den Namen des Großen erwarb sich des Sixtus Nachfolger, der frühere Archidiakon Leo (440—461), von dem wir noch 96 Reden und über 140 Briefe besitzen, glänzende Zeugnisse seines großen und weitblickenden Geistes wie seines tatkräftigen Waltens zum Wohl der ganzen Kirche. Er rettete 452 Rom vor den Hunnen, indem er den Attila zum Rückzug über den Mincio bewog, und bewirkte 455 abermals, daß der Vandalenkönig Genserich bei seinem Überfall Roms das Leben der Bewohner schonte. Leo war sich vollkommen seines hohen Berufes bewußt und handelte demgemäß nicht nur in Sachen des Eutyches und der Orientalen, sondern auch gegen ehrgeizig widerstrebende Metropoliten des Abendlandes und erklärte, daß eine Übertretung der Dekretalkonstitute seiner Vorgänger ohne Nachsicht bestraft werden müsse. Er übte gleich letzteren sein Gesetzgebungs- wie sein Dispensationsrecht aus, auch bezüglich der Weihen des Maximus von Antiochien und des Anatolius von Konstantinopel. Der Stuhl des Petrus, dessen Glanz „auch in einem unwürdigen Erben nicht aufhört", entfaltete unter ihm nach allen Richtungen seine wohltätige und kräftigende Wirksamkeit[5]. Der Sardinier Hilarus, einst (449) Leos Legat in Ephesus,

---

[1] Über Apiarius und die Appellationen nach Rom s. Capelli, De appellat. eccl. Afric. ad Rom. Sedem., Romae 1722; Phillips, Kirchenrecht V, § 217, S. 274 ff; Hefele, Konziliengesch. I² 357 ff; II² 133 ff.

[2] August., Ep. 209 (Coelest., Ep. 1, ed. Coustant a. a. O. 1056) n. 8: Exsistunt exempla, ipsa Sede Apostolica iudicante vel aliorum iudicata firmante quosdam pro culpis quibusdam nec episcopali spoliatos honore nec relictos omnimodis impunitos. Vgl. Leo M., Ep. 12; Greg. M., Ep. l. 4, n. 13, ed. Maur. III 693 (Klage des Priesters Adeodat 593); Ep. l. 12, n. 8, S. 1186 (Klage des Diakons Donadeus 601).

[3] Seine Dispensation Ep. 2, n. 2, ed. Coustant a. a. O. 1238 f. Beispiele von Dispensationen bei Innoc. I., Ep. 17 ad Ruf. n. 9, ebd. S. 385; Siric., Ep. 1, n. 19, ebd. S. 636; Bonif. I., Ep. 4 ad Ruf., ebd. S. 1019.

[4] Ep. Eutherii et Hellad. ad Sixt. III., bei Coustant a. a. O. 1245 f.

[5] Leo M., Opp., ed. Ballerini, 3 Bde, Venet. 1753—1757. Migne, Patr. lat. Bd 54—56. Bardenhewer, Patrologie³ 451 ff. Hervorzuheben sind hier Leo M., Ep. 12 ad episc. Afric., c. 4 5; Ep. 4, c. 5 (vgl. Zosim., Ep. 9, c. 4, ed. Coustant a. a. O. 970) und Ep. 104 105.

schlichtete während seines Pontifikates (461—468) kirchliche Streitigkeiten in Gallien und Spanien auf dringende Bitten der Bischöfe, widerstand der Begünstigung der Sekten in Rom unter Kaiser Anthemius und hielt im November 465 eine Synode mit 40 italienischen, 3 gallischen und 2 afrikanischen Bischöfen. Während seines Pontifikates brach das abendländische Römerreich völlig zusammen; der letzte römische Kaiser Romulus Augustulus erlag 476 dem Herulerfürsten Odoaker, der jetzt unter oströmischer Oberhoheit König von Italien wurde. Des Hilarus Nachfolger Simplicius (468—483) und die folgenden Päpste wurden durch das acacianische Schisma in Anspruch genommen (s. unten S. 630 ff).

2. In Rom hatten die Manichäer sich in großer Anzahl versammelt; zur Zeit des großen Papstes Leo (seit 440) schienen sie sehr gefährlich zu werden. Bei ihren Zusammenkünften fanden sinnliche Ausschweifungen statt. Leo ordnete deshalb mit Zuziehung der weltlichen Behörden eine strenge Untersuchung gegen sie an; sie wurden in ihren Schlupfwinkeln aufgesucht, ihre grobe Unzucht sowie ihre Verzweigung in alle Weltgegenden konstatiert. Man erkannte dieselben gewöhnlich an ihrer Weigerung, beim Abendmahle den konsekrierten Wein zu genießen, und daher wurde von Leo und Gelasius an dem Gebote der Kommunion unter beiden Gestalten festgehalten. Leo mahnte 444 die Bischöfe Italiens zur Wachsamkeit, da die aus Rom verbannten Manichäer in andern Gegenden Italiens sich festzusetzen suchten. Viele verbargen sich unter der Maske des Mönchtums, pochten auf ihre Armut und Aszese wie auf ihre Märtyrer. Infolge der gemachten Entdeckungen erließ Kaiser Valentinian III. am 19. Juni 445 ein Gesetz, wonach die Strafen des Sakrilegiums über die Manichäer verhängt, sie aller Würden und Rechte verlustig erklärt und auch das Wohnen in den Städten wie alle Rechtsgeschäfte ihnen verboten wurden, da eine so verabscheuungswürdige Beleidigung der Gottheit nicht übersehen und die Greueltaten nicht ungestraft gelassen werden dürften, wodurch nicht bloß die Leiber der Getäuschten, sondern auch die Seelen auf eine nicht zu sühnende Weise befleckt würden[1]. Dennoch pflanzten sich die Sektierer im geheimen fort und verbreiteten die Schriften ihrer Gelehrten, unter denen Agapius und Faustus von Mileve die berühmtesten waren[2]. Einige von diesen suchten verschiedene orientalische Philosopheme mit dem Christentum zu verschmelzen; ein gewisser Aristokritus lehrte in seiner „Theosophie“, Judentum, Heidentum, Christentum seien ein und dasselbe Dogma, und bekämpfte sogar den sonst so gefeierten Mani.

---

[1] Leo M., Serm. 16, c. 4; 24, c. 4, 34, c. 5; 42, Serm. 4 de Quadrag. c. 5; Ep. 7 ad episc. Ital. Gelas., Ep. 37, c. 2, ed. Thiel, Epist. Rom. Pont. 451 f. Valentin. III., Const., bei Leo M., Ep. 8, ed. Ballerini S. 626. Anathem. c. Manich. bei Muratori, Anecd. bibl. Ambros. II, Mediol. 1698, 112. Prosp., Chron. a. 443. Cod. Theod. XVI, 5 6 (a. 381). Isid. Pel., Ep. l. 1, n. 52. Dufourcq, De Manichaeismo apud Latinos quinto sextoque saeculo, Par. 1900. Siehe die Schriften von De Stoop und Cumont oben S. 329.

[2] Über Agapius vgl. Phot., Biblioth. cod. 179. Faust. bei August., C. Faust. 5, 1 f. Bruckner, Faustus von Mileve. Ein Beitrag zur Gesch. des abendländischen Manichäismus, Basel 1901.

3. Nachdem die Präfektur von Illyrien im Jahre 379 von Gratian an Theodosius abgetreten worden und dadurch zur östlichen Reichshälfte gekommen war, hatten die Päpste von Damasus an die Bischöfe von Thessalonich zu Apostolischen Vikaren bestellt, um durch diese Stellvertreter ihre Hoheitsrechte den dortigen Kirchen gegenüber besser zu wahren (s. oben S. 479 f). Diese Institution erhielt sich während des 5. Jahrhunderts und äußerte ihre Wirksamkeit in der kirchlichen Verwaltung, obschon bereits der Einfluß der Bischöfe von Konstantinopel anfing sich fühlbar zu machen[1]. Papst Bonifaz I. hatte 419 den Bischof Rufus von Thessalonich als päpstlichen Vikar bestätigt. Damals führten einige illyrische Bischöfe darüber Klage, daß der für Patras bestellte, aber vom Volke nicht angenommene Bischof Perigenes zum Erzbischofe von Korinth erhoben ward. Sowohl von Rufus als vom Papste Bonifaz I. selbst abgewiesen, wandten sie sich an den ihnen entgegenkommenden Attikus von Konstantinopel und schrieben auf sein Anstiften eine Synode nach Korinth zur Erledigung der Sache aus. Der Papst erklärte die Berufung der Synode für nichtig, weil sie nicht von dem allein berechtigten Apostolischen Vikare ausgegangen sei und eine in Rom endgültig entschiedene Sache wieder aufnehmen wolle[2]. Indessen erlangte Attikus im Juli 421 ein kaiserliches Edikt, welches in diesen Provinzen die Entscheidung wichtigerer Angelegenheiten ohne die Kenntnisnahme des mit den Privilegien von Altrom ausgestatteten Oberhirten von Neurom untersagte und zu Gunsten einer wirklichen Neuerung sich auf die „alten Kanones" berief[3]. Bonifaz I. reklamierte nachdrücklich sein altes Recht, mahnte die illyrischen Bischöfe zum Gehorsam gegen den Vertreter des Apostolischen Stuhles und erwirkte auch von Kaiser Honorius, daß er seinem Neffen Vorstellungen zu Gunsten der „alten Ordnung" machte, damit die römische Kirche nicht unter christlichen Fürsten verliere, was sie unter den heidnischen bewahrt[4]. Theodosius II. nahm seinen Erlaß zurück und bezeichnete, ohne des Attikus zu gedenken, die illyrischen Bischöfe als Anstifter des Geschehenen. Der Umstand jedoch, daß der neue Erlaß in seinem Gesetzbuche keine Stelle erhielt, während jenes Edikt darin Aufnahme fand, von wo es auch in den Kodex des Justinian überging, zeigt, wie sehr man am östlichen Kaiserhof das Interesse der Bischöfe der Residenz wahrzunehmen und ihren Vergrößerungsgelüsten für die Folge eine Stütze zu sichern bemüht war; diese Versuche erneuerten sich nochmals unter demselben Kaiser, aber wiederum erfolglos. Cölestin I. mahnte 425 die illyrischen Bischöfe zum Gehorsam gegen den Apostolischen Vikar; Sixtus III. hielt 437 ebenso dessen

[1] Gegen die Ansicht von Friedrich (Sitzungsber. der bayr. Akad. der Wissensch. 1881, 771 ff) und Mommsen (Neues Archiv XVIII 357 ff), welche die Aktenstücke betreffend das illyrische Vikariat als gefälscht erweisen wollten, vgl. den Nachweis der Echtheit derselben von Duchesne, L'Illyricum ecclésiastique, in Byzant. Zeitschr. 1892, 530 ff; Églises séparées, Paris 1896, 229 ff. Nostitz-Rieneck, Die päpstl. Urkunden für Thessalonike und deren Kritik durch Prof. Friedrich, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1897, 1 ff. Vgl. oben S. 441.

[2] Theodoret., Hist. eccles. 2, 22. Sozom., Hist. eccles. 6, 23.

[3] Das Gesetz des Theodosius II. s. in L. 45 Cod. Theod. XVI, 2; L. 6 Cod. Iust. I. 2.

[4] Über den Brief des Honorius vgl. Hardouin, Conc. Coll. max. II 1135.

Rechte dem Byzantiner Proklus gegenüber aufrecht. Leo d. Gr. tat dasselbe, wies aber ebenso kräftig die Übergriffe des Vikars zum Nachteil der Metropoliten und Bischöfe zurück. Der Vikar ordinierte die Metropoliten, diese die übrigen Bischöfe; der Vikar konnte Synoden aus allen Provinzen berufen, nur Appellationen und wichtigere Fälle kamen an den römischen Stuhl. Durch die vom Papste delegierten Fakultäten war der Erzbischof von Thessalonich mit solcher Macht ausgestattet, daß er bisweilen sogar Patriarch genannt ward[1].

4. Die Entwicklung der Metropolitanverfassung in Gallien erregte einen Streit zwischen den Bischöfen von Vienne und Arles, mit dem sich die Synode von Turin 401 befaßte[2]. Kurz darauf bestellte Papst Zosimus 417 den Bischof Patroklus von Arles zum Apostolischen Vikar und unterwarf ihm die Provinz Vienne wie die beiden von Narbonne. Die Wahl war hinsichtlich der Persönlichkeit des Patroklus keine glückliche, da derselbe durch ehrgeizige und schlaue Intrigen nach Vertreibung des Bischofs Heros sich den Bischofssitz verschafft hatte. Die folgenden Päpste trennten diese Provinzen wieder und ließen dem Erzbischofe von Arles nur die Provinz Vienne; die Bischöfe von Arles suchten jedoch die andern Bischöfe zu unterdrücken und den römischen Stuhl durch falsche Angaben zu täuschen. Gegen die Gewaltschritte des Hilarius von Arles mußte Leo d. Gr. 445 einschreiten, der auch ein den päpstlichen Primat und den ihm schuldigen Gehorsam einschärfendes Edikt von Kaiser Valentinian III. erwirkte; dem Hilarius entzog er die Metropolitangewalt über die Provinz Vienne. Nach dem Tode des Hilarius ward 449 Ravennius für Arles erwählt, den der Papst gern anerkannte. Als die Bischöfe der Provinz die Bestätigung der Privilegien dieser Kirche erbaten, der Bischof von Vienne aber dagegen Einsprache erhob, entschied Leo 450, daß die Gewalt geteilt sein, die Kirchen von Valence, Tarantaise, Grenoble, Genf bei Vienne verbleiben, die übrigen Bistümer zu Arles gehören sollten. Als nachher Mamertus von Vienne durch die Weihe eines Bischofs für Die ungeachtet des Widerspruchs der Bevölkerung diese Anordnung überschritt, ließ Papst Hilarus 463 durch den Erzbischof Leontius von Arles die Sache auf einer großen Synode der Provinzen Vienne, Lyon und beider Narbonne untersuchen und entschied 464 dahin, der unrechtmäßige Schritt des Mamertus solle durch nachträgliche Bestätigung von seiten des Leontius wieder gutgemacht, jener für den Fall weiteren Widerstandes mit dem Verluste aller Suffraganate bedroht werden. Nachher unter Anastasius II. hatte der Erzbischof von Vienne wieder vorübergehenden Erfolg; aber Papst Symmachus stellte 6. November 513 die von Leo I. angeordnete Teilung zwischen Arles und Vienne vollständig wieder her und ernannte den Cäsarius von Arles zum Apostolischen Vikar, ebenso Vigilius den Auxanius und Aurelian, Pelagius I. 557 den Sapaudus, Gregor I. den Virgilius von Arles[3].

---

[1] Daß Theodorus Lektor den Bischof von Thessalonich Patriarchen nannte, tadelte Theophanus (Chron. S. 250, ed. Bonnae).

[2] Siehe Babut und Savio, oben S. 605.

[3] Gundlach, Der Streit der Bistümer Arles und Vienne um den primatus Galliarum, in Neues Archiv XIV 250 ff; XV 9 ff 233 ff; separat Hannover 1890. Schmitz, Der Vikariat von Arles, in Histor. Jahrb. 1891, 1 ff 245 ff; Die Rechte der Metro-

Das Vikariat von Arles sowohl als die Metropolitanverfassung konnten sich infolge der politischen Veränderungen auf dem Gebiete von Gallien nicht recht entwickeln. Man suchte eher die innerhalb der Grenzen der neuen Reiche gelegenen Bistümer in nähere Beziehung zueinander zu bringen. Zu Turin beschwerten sich 401 die Bischöfe der zweiten narbonnensischen Provinz über Bischof Proklus von Marseille, der, weil er sie geweiht habe und der Glaube von seiner Kirche zu ihnen gekommen sei, ihr Metropolit sein wollte, obschon er nicht zu ihrer Provinz gehörte; es ward ihm der Vorrang nur für seine Person, nicht für seinen Stuhl zugestanden. Nachher ward Aix als Metropole anerkannt. Die Erzbischöfe von Narbonne (wie Rustikus, der sich 458 die Entscheidung kanonischer Fragen von Papst Leo I. erbat), von Lyon (wie Viventiolus 517), Tours (wie Perpetuus 465, Euphronius 567), sowie die von Sens und Bourges behaupteten im ganzen ihre Stellung den Suffraganbischöfen gegenüber. Embrun, obschon die politische Hauptstadt der Seealpen, war doch bis 438 nur Suffraganat von Arles; 439 ward zu Riez der unrechtmäßig für diesen Stuhl geweihte Bischof Armentarius vom Erzbischof Hilarius von Arles abgesetzt; aber nachdem dieser durch Leo I. in seine Schranken gewiesen war, wurde noch unter diesem Papste Embrun als Metropole anerkannt. Papst Hilarus nahm 464 den Erzbischof Ingenuus von Embrun gegen Auxanius von Aix in Schutz und bestimmte eine Synode unter Leontius von Arles, die den Streit schlichten sollte [1].

Dritter Abschnitt.

Die Kirche bei der Auflösung der römischen Kultureinheit.

(Vom Ende des 5. bis zum Ende des 7. Jahrhunderts.)

Quellen. — Konzilsakten aus dem 6. und 7. Jahrhundert bei Mansi, Conc. Coll. Bd III—IX. Papstbriefe bei Thiel, Epist. Rom. Pont. Brunsberg. 1867: Jaffé, Regest. Rom. Pont. Bd I, 2. ed. Lips. 1881 f. Guenther, Epist. imperatorum, pontificum, aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae Avellana quae dicitur collectio (Corp. script. eccles. lat. Bd XXXV). Vindob. 1895—1898. Corpus iur. civil. Iustinian., edd. Mommsen, Krüger et Schöll. 3 Bde. Berol. 1892 ad 1895. Werke der byzantischen Kirchenhistoriker in Corpus scriptor. historiae Byzantinae. Bonnae 1829 ff. Gelzer, Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatuum, in Abhandl. der kgl. bayr. Akad. der Wissensch., Phil.-hist. Kl. XXI, München 1901, 529 ff. Gennadius, Isidor., Ildefons., De viris illustribus; vgl. die Monographien von Czapla, Gennadius. Münster 1898; von Dzialowski, Isidor und Ildefons. Ebd. 1898. Chronica minora saec. IV, V, VI, VII, ed. Mommsen, in Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. Bd IX ff.

Literatur. — Mourret, Histoire générale de l'église. III: L'église et le monde barbare. 2e éd. Paris 1909. Hutton, The Church of the sixth Century. 2. Ed. London 1903. Workman, The Church of the West in the Middle-Ages. I: From Gregory the Great to St Bernard. Ebd. 1899. Holden-Hutton, The Church and the Barbarians. Ebd. 1906. Kurth, Les origines de la civili-

---

politen und Bischöfe in Gallien vom 4. bis 6. Jahrhundert, in Archiv f. kath. Kirchenrecht 1894, 3 ff. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I 84 ff; La suprématie d'Arles, in Mém. de la Société des Antiquaires de France, 6e sér., II, Paris 1892, 155—238.

[1] Konzil von Valencia 374 bei Mansi, Conc. Coll. III 491 f; von Turin 401, can. 2, bei Hefele, Konziliengesch. II² 85. Zosim., Ep. 1, bei Mansi a. a. O. IV 359. Bonif. I. (422), Ep. 12. Leo M., Ep. 10 11 40—42 65 66 167. Hilar., Ep. 8—11, ed. Thiel S. 146 f. Symmach., Ep. 14, ed. cit. S. 722 f. Greg. M., Ep. l. 5, n. 53—55, bei Mansi a. a. O. IX 1231 f.

sation moderne. 2 Bde. 4e éd. Paris 1898. Hefele, Konziliengesch. II und III. 2. Aufl. Freiburg 1875—1877. Krumbacher, Gesch. der byzant. Literatur. 2. Aufl. unter Mitwirkung von Ehrhard und Gelzer. München 1897. Norden, Das Papsttum und Byzanz. Berlin 1903. Pargoire, L'église byzantine de 527—847. Paris 1905 (Bibl. de l'enseign. de l'hist. ecclés.). Grisar, Analecta Romana. Dissertazioni, testi etc. riguardanti principalmente la storia di Roma e dei papi nel medio evo. Bd I. Roma 1899. — Bibliographie über die byzant. Kirchengesch. in der Byzant. Zeitschr.

1. Die äußere Lage der Kirche nach der Auflösung des weströmischen Reiches.

A. Der Fall des Heidentums im Römerreiche.

1. Seit dem 5. Jahrhundert war der Fall des Heidentums im Römerreiche eine vollendete Tatsache. Wohl gab es noch immer zahlreiche Heiden; allein einen Einfluß auf das Staatsleben im Reiche übte das Heidentum nicht mehr aus. Die Nachfolger des Kaisers Theodosius fuhren fort, die Maßregeln, die dieser getroffen hatte, gegen die Tempel und die Anbeter der falschen Götter auszuführen. Die heidnischen Kultusstätten samt den Götzenbildern wurden vernichtet, wie es in Karthago durch die Komites Gaudentius und Jovius geschah. Doch sollten von den noch bestehenden Tempeln jene verschont werden, die einen höheren Kunstwert besaßen[1]. Die durch das Hereinfluten barbarischer Völker im weströmischen Reiche verursachten Wirren und Kämpfe kamen zwar vielfach den Heiden, die sie aus dem Zorn ihrer Götter erklärten, insofern zugut, als sie bei solchen allgemeinen Drangsalen mehr geschont werden mußten[2]; zudem wurden darüber manche Teile des Reiches sehr vernachlässigt, so daß die kaiserlichen Gesetze nicht allenthalben zum Vollzug kamen. Allein das Christentum drang überall siegreich vor, und immer mehr nahmen auch die noch heidnisch gebliebenen Bewohner des Reiches, im Abendlande vielfach durch das Eindringen der Barbaren dazu getrieben, den christlichen Glauben an. Doch ging diese Entwicklung nicht so rasch von statten, als man angesichts der offiziellen Maßregeln der christlichen Kaiser im 4. Jahrhundert anzunehmen geneigt wäre. Wenn Theodosius II. 423 sich in der Weise ausdrückte, als zweifle er, ob es in seinem Reiche noch Heiden gebe[3], so darf man daraus keineswegs schließen, daß dies sich wirklich so verhielt; nur war ihre Zahl bedeutend verringert. Gegen die Annahme, im oströmischen Reiche sei damals das Heidentum so gut wie erloschen gewesen, sprechen verschiedene Tatsachen. Im geheimen lebte dasselbe noch an verschiedenen Orten, zum Teil in der Gestalt von Sekten fort, zu welchen die Hypsistarier (Verehrer des Allerhöchsten)

---

[1] L. 3 Cod. Iustinian. I. 11 (Arcad. et Hon.): volumus publicorum operum ornamenta servari.

[2] Über die Heiden in Afrika vgl. August., De civ. Dei 18, 54, 1.

[3] Über das Gesetz von 423 vgl. Cod. Theod. XVI, 10, 22; über dasjenige Valentinians III. vom Jahre 425 vgl. ebd. 5, 63. Unter Theodosius II. entstand die Sage von den sieben zur Zeit des Decius (250) entschlafenen Jünglingen, die, nach zwei Jahrhunderten erwacht, den Triumph des Kreuzes mit Staunen wahrnahmen. Vgl. Greg. Tur., In gloria martyrum, Par. 1640, 215. Reineccius, De septem dormientibus, Lips. 1702; SS. septem dormientium hist., Romae 1741. Huber, Die Wanderlegende von den Siebenschläfern (Progr. des Gymn. Metten), Leipzig 1910.

in Kappadokien gehörten, die auch jüdische Gebräuche angenommen hatten und den afrikanischen Himmelsverehrern (Coelicolae) wie den Messalianern (Euphemiten) verwandt waren[1]. Die neuplatonische Schule in Athen ward erst 529 auf Befehl des Kaisers Justinian geschlossen[2]. Unter diesem Kaiser wurden im Reiche noch viele Heiden entdeckt, und Spuren des Heidentums fanden sich selbst in Konstantinopel[3]. Die Mainotten im Peloponnes wurden erst im 9. Jahrhundert zum Christentum bekehrt[4]. In Mesopotamien blieben die Harranier Heiden, und zwar mit der größten Zähigkeit; als der Kalife Mamun 830 dieselben mit dem Tode bedrohte, wenn sie nicht eine der geduldeten Religionen annehmen wollten, gaben sie sich für Sabier aus (babylonische Vorfahren der Mendaiten), blieben aber ihrem Sternendienste und ihren grausamen Opfern ergeben[5]. Die Strafgesetze gegen den Abfall zum Heidentum sowie gegen heidnische Gebräuche, Opfer und Augurien wurden

---

[1] Die Hypsistarier, Verehrer des *θεὸς ὕψιστος*, auch *ὑψιανίσται*, *ὑψιανοί*, hatten eine aus Parsismus und Judentum gemischte Lehre, von letzterem die Speisegesetze und den Sabbat. Dieser Sekte gehörte früher Gregor von Nazianz, der Vater des berühmten Theologen, an. Vgl. Greg. Naz., Or. 18, n. 5 (ed. Par. I 333), wonach sie *τὸ πῦρ καὶ τὰ λύχνα* verehrten. Nach Greg. Nyss., C. Eunom. or. 2 (Migne, Patr. gr. 45, 484) ließen sie Gott, *ὕψιστος* oder *παντοκράτωρ* genannt, nicht als Vater gelten. Vgl. Boehmer, De Hypsistariis, Berol. 1824; Ullmann, De Hypsistariis, Heidelb. 1823, und dessen Bemerkungen in den Heidelb. Jahrb. 1824; Böhmer, Einige Bemerkungen zu den Ansichten über die Hypsistarier, Hamburg 1826; Schürer, Die Juden im bosporanischen Reich und die Genossenschaften der *σεβόμενοι τὸν θεόν* daselbst, aus den Sitzungsber. der preuß. Akad., Berlin 1897. Die Coelicolae in Afrika, gegen die Honorius 408 und 409 Gesetze erließ (Cod. Theod. l. XVI, tit. 5, 13; 8, 19), sollen von jüdischen Proselyten des Tores abstammen, und ihre Taufe war wohl die jüdische Proselytentaufe. Vgl. L. 12 Cod. Iust. I. 9; Basilicor. l. I. 1, 42; Schmidt, Hist. Coelicolarum, Helmst. 1704. Auch werden afrikanische Abelonier genannt (אבעליונים von אב עליון, *πατὴρ ὕψιστος*, oder nach August., De haeres. c. 87 von Abel, nach Bochart, Geogr. S. II 16 vom arabischen theabbala, התאבל; ab uxore se continere). Sie enthielten sich des Gebrauchs der Ehe (August. a. a. O. Praedestinatus c. 87. Fabric., Cod. pseudepigr. Vet. Test. 134 f, ed. vet.). In Phönizien gab es *θεοσεβεῖς*, vielleicht Sprößlinge eines älteren Religionssystems, das den Sabäismus dem Monotheismus unterordnete, wenn sie nicht aus einem späteren Eklektizismus hervorgingen. Cyrillus von Alex. (De adorat. et cultu, bei Migne, Patr. gr. 68, 282) erwähnt sie als zwischen Juden und Heiden stehend. Nach Epiph., Haeres. 80, 1 f gab es heidnische Euphemiten, die zwar Götter annahmen, in ihren Proseuchen aber bloß den Pantokrator verehrten und dort *μετὰ πολλῆς λυχναφίας καὶ φώτων* zusammenkamen. Sie ordneten ihren Polytheismus dem Monotheismus unter; was wir von ihnen wissen, paßt mit Ausnahme des Judaisierens ganz auf die Hypsistarier.

[2] An der Schule zu Athen waren berühmt: Plutarch, Syrianus, Hierokles, Proklus, Marinus, Isidor, Amelius, Olympiodorus u. a. Über das Ende der neuplatonischen Schule vgl. Agathias, Histor. 2, 30; Ioan. Malalas, Chronographia II 63 82, ed. Ven. 1733; Theophan., Chronographia 153; Procop. Caes., Hist. arcana c. 26, ed. Ven. 377.

[3] Der Monophysit Johann von Ephesus, der „Heidenvorsteher", ward von Justinian ermächtigt, Heiden zu bekehren (Assemani, Bibl. orient. II 85). Unter Tiberius (578—582) ward Anatolius von Antiochien wegen Götzenopfers in Konstantinopel hingerichtet (Evagr. Schol., Hist. eccles. 5, 18).

[4] Über die Mainotten vgl. Const. Porphyrog., De adm. imp. c. 50, S. 221.

[5] Über die Harranier vgl. Procop. Caes., De bello pers. 2, 13. Döllinger, Heidentum und Judentum 403 f.

nicht bloß in dem Gesetzbuche des Theodosius II., sondern auch in dem des Justinian, der den Götzendienst mit Todesstrafe bedrohte, ferner noch in späteren Rechtssammlungen, selbst in den Basiliken des 10. Jahrhunderts, beibehalten und über vorkommende Fälle heidnischer Gebräuche kirchliche Entscheidungen gegeben[1].

2. Ähnlich war es im Abendlande. Auf den Inseln Sardinien und Korsika blieben viele Heiden übrig, während manche Getaufte wieder in den Götzendienst zurückfielen, so daß Gregor d. Gr. 594 den Abgefallenen Sardiniens (Barbarazini) Missionäre sandte und den korsischen Bischof Petrus 597 wegen seiner erfolgreichen Bekehrung der Heiden auf seiner Insel belobte[2]. Auf dem Berge Cassinum in Unteritalien ward in einem Apollotempel so lange geopfert, bis der hl. Benedikt ihn in eine Kapelle des hl. Martinus umwandelte[3]. In Rom bestanden noch im 6. Jahrhundert neben dem Pantheon, das 610 als christliche Kirche eingeweiht ward, ein Janus- und ein Fortunatempel[4]. Die Gladiatorenspiele wurden hier 404, die Luperkalien 495 von Papst Gelasius abgeschafft; der Papst hatte noch gegen die Behauptung des Senators Andromachus und anderer Römer zu kämpfen, diese Abschaffung führe Krankheiten und besonders die Pest herbei[5]. Schon war das weströmische Kaisertum untergegangen (476); ein buntes Gemisch von Völkern fand sich in Italien und Gallien, aber die Einwanderer nahmen doch zum großen Teil die Sitten der Eingeborenen und damit das Christentum allmählich an. Nur blieben auch hier bei den Bekehrten noch viele heidnische Gebräuche lange Zeit herrschend[6].

B. Die Völkerwanderung und das christliche Abendland.

Literatur. — Gaupp, Die germanischen Ansiedlungen und Landteilungen in den Provinzen des römischen Weltreichs. Breslau 1844. Pallmann, Gesch. der Völkerwanderung bis zu Alarichs Tod. 2 Bde. Gotha 1863 f. Wietersheim, Gesch. der Völkerwanderung. 2. Aufl. 2 Bde. Leipzig 1880 f. Dahn, Die Könige der Germanen. 12 Bde. München-Würzburg-Leipzig 1861—1909. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands. Bd I. 2. Aufl. Leipzig 1898. Sickel, Die Reiche der Völkerwanderung, in Westdeutsche Zeitschr. für Gesch. und Kunst 1890, 217 ff. Uhlhorn, Kämpfe und Siege des Christentums in der germanischen Welt. Stuttgart 1898. Schmidt, Gesch. der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. Abt. I ff. Berlin 1904 ff. Boissier, Le christianisme et l'invasion des barbares, in Revue des deux mondes 1890. Martroye, L'Occident à l'époque byzantine. Goths et Vandales. Paris 1904. Hodgkin, Italy and her Invaders. 8 Bde (zum Teil in 2. Aufl.). London 1892—1899. Villari, Le invasioni barbariche in Italia. Milano 1900. Hartmann, Gesch. Italiens im Mittelalter. I u. II. Leipzig 1897—1903.

---

[1] Cod. Iustin. I. 11, 7 f. Phot., Nomocan. 9, 25 (Pitra, Iuris eccles. Graec. historia et monum. II, Rom. 1864—1868, 552 f, woselbst auch die Stellen der Basiliken verzeichnet sind).

[2] Über Korsika und Sardinien vgl. Greg. M., Ep. l. 4, n. 23 f; l. 8, n. 1, ed. Maur. II 701 803; P. Martini, Storia eccl. di Sardegna I, Cagliari 1839, 134 f.

[3] Greg. M., Dial. l. 2; Ep. l. 8, n. 18 ad Sync.

[4] Procop., De bello goth. 1, 25 28. Paul. Diac., Hist. Longob. 4, 37. Salvian., De gubern. Dei 6, 2—4. Grisar, Gesch. Roms und der Päpste I, Freiburg 1901, 1—26.

[5] Gelas., Tract. 6, adv. Andromach. Thiel, Epist. Rom. Pont. I 598—607.

[6] Salvian. a. a. O. 2, 8. Maximus Taurin., Sermones, bei Migne, Patr. lat. 57, 184 ff, an zahlreichen Stellen.

3. Ein gewaltiger Drang hatte frühzeitig die barbarischen Völker des Nordens gegen den Süden, gegen das römische Weltreich fortgetrieben, das endlich in seinem westlichen Teile den anstürmenden Nationen erlag, während der östliche nur mit äußerster Mühe sich ihrer erwehrte. Für die Kirche war die Völkerwanderung von entscheidender Bedeutung. „Es war nicht ein Wandern einzelner nomadisierender Horden oder ein stetes Umherschweifen abenteuernder Kriegsscharen, welches so gewaltige Veränderungen hervorrief, sondern große, längst seßhafte Völker verließen mit Weibern und Kindern, mit ihrem Gesinde und ihrer Habe die alten Sitze und suchten sich in weiter Ferne eine neue Heimat. Die Lage der Einzelnen, der Gemeinden, der ganzen Völker wurde da mit Notwendigkeit völlig verändert; die alten Besitzverhältnisse lösten sich auf, die bisherigen Bande der Gesellschaft wurden gelockert, die Grenzen der Staaten und Länder verloren ihre Geltung. Gleichwie durch ein Erdbeben wohl eine ganze Stadt in einen Schutthaufen verwandelt wird, so wurde durch die massenhafte Völkerwanderung das ganze politische System der Vorzeit über den Haufen geworfen. Es mußte sich eine neue Ordnung der Dinge gestalten, wie sie den völlig veränderten Verhältnissen der Völker entsprach." [1]

Hatten schon vor Christus große Scharen von Kelten aus Gallien in Rätien und Oberitalien, ja bis nach Rom hin sich festzusetzen gesucht, hatten die Cimbern und Teutonen ebenso vergeblich sich gegen Süden gewendet, so wurde unter dem römischen Kaiserreiche der Völkerandrang immer stärker, und Kaiser Trajan hütete mit Mühe die Nordgrenzen an der Donau. Im 3. christlichen Jahrhundert drangen Alemannen und Sueven bis an den Oberrhein, die Goten, die zwischen Don und Theiß sich angesiedelt, bis an die Donau und das Schwarze Meer. Decius war im Kampfe gegen sie gefallen, Aurelian hatte ihnen die Provinz Dakien überlassen; Konstantin d. Gr. besiegte sie und hatte gotische Truppen in seinem Heere. Noch öfters fielen sie in römisches Gebiet ein und schleppten Gefangene mit sich fort. Durch diese, die zum Teil Christen waren, wurden sie zuerst mit dem Christentum bekannt; auf dem nicänischen Konzil 325 befand sich ein gotischer Bischof Theophilus; es fanden sich unter ihnen Geistliche, Mönche und Nonnen nebst zahlreichen Gläubigen. Unter ihrem Könige Athanarich bestanden die Christen unter den Westgoten bereits rühmlich eine blutige Verfolgung. Als nun die Hunnen, ein hochasiatisches Nomadenvolk, nachdem sie am Don die Alanen zum Anschluß genötigt, die Ostgoten besiegten und die Westgoten bedrängten, erbaten letztere von Kaiser Valens die Aufnahme in das römische Reich. Valens wies ihnen Wohnsitze in Thrakien an mit der Bedingung, daß sie ihm als Söldner dienen und das arianische Christentum annehmen sollten. So wurden die meisten Westgoten unter Fridigern um das Jahr 375 Arianer. Wegen Mißhandlung durch die kaiserlichen Statthalter kam es aber bald zum Kampfe; bei Adrianopel wurde Valens geschlagen und fand 378 einen traurigen Tod. Auch nachher blieben die Westgoten im ganzen Arianer, obschon sich manche, besonders infolge der Tätigkeit des hl. Chrysostomus [2], zum Katholizismus be-

[1] Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit I³ 67.

[2] Chrysost., Hom. 8 habita post concionem Gothi presb.; Ep. 14, c. 5 (Migne,

kehrten[1]. Die meisten scheinen aber nur Halbarianer gewesen zu sein, wie ihr berühmter Bischof Ulfilas, ein geborener Gote (nach andern Kappadokier), zwischen 341—348 in Konstantinopel geweiht, der den Goten ein eigenes, dem griechischen nachgebildetes Alphabet gab und für sie eine Bibelübersetzung verfertigte, durch die er auch um die altgermanische Literatur sich bedeutende Verdienste erwarb[2]. Er starb vor 388 (wahrscheinlich 383) in Konstantinopel. Unter ihnen wirkte auch der Bischof Niceta von Remesiana, dem heutigen serbischen Dorf Bêla Palanka, ein Freund des hl. Paulinus von Nola, der einige Schriften hinterließ und nach der Ansicht neuerer Forscher das Te Deum laudamus verfaßt hat[3].

Unter Theodosius I. (um 382) erkannten die Westgoten gegen das Zugeständnis, unter eigenen Stammeshäuptern nach ihren Gesetzen in den ihnen angewiesenen Gegenden von Dakien, Niedermösien und Thrakien als steuerfreie Verbündete zu leben, die römische Oberhoheit und die Verpflichtung

---

Patr. gr. 52, 618; 63, 499 f). Vgl. die Anfrage von zwei gotischen Mönchen Sunnia und Fretella bei Hieron., Ep. 106 über den Unterschied der griechischen und lateinischen Bibelübersetzung.

[1] Socr., Hist. eccles. 2, 41; 4, 33. Sozom., Hist. eccles. 2, 6; 6, 37. Philostorg., Hist. eccles. 2, 2 5. Theodoret., Hist. eccles. 4, 38, al. 37. Cyrill. Hier., Catech. 10, n. 19; 13, n. 40. Athan., De incarn. c. 51 52. Epiph., Haer. 70, 14 15. Jordanes (um 550), De rebus geticis (Muratori, Rer. ital. Script. I 25 87 f; ed. Closs, Stuttg. 1861; ed. Mon. Germ. Auct. antiquiss. V, 1, 53 ff).

[2] Ulfilas' Bibelübersetzung wurde bekannt: 1) durch die sog. silberne Handschrift, die vor 1618 in der Abtei Werden in Westfalen entdeckt, dann in Prag von den Schweden erbeutet und zuletzt nach Upsala gebracht, 1665 von Junius mit gotischen Lettern, 1671 mit lateinischen, nachher zu Oxford 1750, von Hahn zu Weißenfels 1805 ediert ward und die vier Evangelien, aber mangelhaft und ungeordnet, umfaßt; 2) durch ein Bruchstück des Römerbriefes, das Knittel in einem Wolfenbütteler Palimpseste fand (ediert 1762 f); 3) durch die Fragmente der meisten paulinischen Briefe, entdeckt zu Mailand von Angelo Mai, von diesem und dem Grafen Castiglione daselbst 1819 f herausgegeben. Neue Ausgaben von Gabelentz und Löbe (Altenburg 1836; 2 Bde, Leipzig 1842 ff); besonders von H. F. Maßmann, Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes in gotischer Sprache mit griechischem und lateinischem Text, Anm. und Wörterbuch, Stuttgart 1856. Die Übersetzung ist nach dem griechischen Text gearbeitet, und zwar nach der Rezension von Konstantinopel. Vgl. Stamm, Ulfilas oder die uns erhaltenen Denkmäler der gotischen Sprache[11], Paderborn 1908. Luft, Die arianischen Quellen über Wulfila, in Zeitschr. für deutsches Altertum 1898, 291 ff. Vgl. noch Waitz, Über das Leben und die Lehre des Ulfila, Hannover 1840. G. L. Krafft, De fontibus Ulfilae Arianism. ex fragm. Bob. erut., Bonnae 1860. Bessel, Über das Leben des Ulfilas und die Bekehrung der Goten zum Christentum, Göttingen 1860. Bessel setzt die Geburt des Ulfila auf 311, seine Bischofsweihe auf 341, seinen Tod auf 381 oder Ende 380. Luft, Wulfila oder Ulfila? in Zeitschr. für vergleich. Sprachforschung 1899, 257 ff. Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila. Auxentii Dorostorensis epist. de fide, vita et obitu Wulfilae, Strassb. 1899; Kritische Untersuchung der Quellen zur Gesch. Ulfilas, in Zeitschr. f. deutsches Altertum 1884, 193 ff. Jostes, Das Todesjahr des Ulfila und der Übertritt der Goten zum Arianismus, in Beiträge zur Gesch. der deutschen Sprache und Literatur 1897, 158 ff 567 ff. Vogt, Zu Wulfilas Bekenntnis und dem Opus imperfectum, ebd. 1898, 309 ff.

[3] Burn, Niceta of Remesiana. His Life and Works, Cambridge 1905. Patin, Niceta, Bischof von Remesiana, als Schriftsteller und Theologe, München 1909. Vgl. Bardenhewer, Patrologie[3] 384 f.

an, 40000 Mann zum Kriegsdienste des Reiches zu stellen. Später verwüsteten sie, unzufrieden wegen rückständigen Soldes und aufgereizt von dem für Kaiser Arkadius regierenden Rufinus, die illyrischen Provinzen bis zum Peloponnes und machten (in den Jahren 400, 402 ff) unter ihrem tapfern Führer Alarich wiederholt Einfälle in Italien. Schon 408 belagerte Alarich Rom und preßte der Stadt bedeutende Summen ab; er wiederholte 409 die Belagerung und erhob den elenden Präfekten Attalus zum Kaiser, den er dann wieder absetzte, um den Honorius aufs neue anzuerkennen; endlich nahm er Rom (24. August 410) mit Sturm. Die Stadt ward ganz ausgeplündert, doch Menschenleben geschont. Alarich zog nach Unteritalien, wo er bald darauf starb. Sein Schwager und Nachfolger Athaulf wollte das römische Reich anfangs völlig vernichten, dann aber es mit den Kräften der Goten herstellen und erneuern. Endlich zog er nach Gallien, eroberte Narbonne, Toulouse und Bordeaux sowie nachher auch Barcelona. Sein Halbbruder Wallia schlug nach Schwächung der Alanen und Zurückdrängung der Sueven und Vandalen seinen Sitz in Toulouse auf, das die Hauptstadt seines aquitanischen Reiches Gothia oder Septimania wurde (415). Gallien, in dem mehrere römische Heerführer die Kaiserwürde usurpierten, war damals (406—416) von verschiedenen Völkern durchzogen, die bald von der einen bald von der andern Seite herbeigerufen wurden, namentlich von Burgundern, Franken und Alemannen, von Vandalen, Quaden, Alanen, Gepiden, Herulern usw. Nach Spanien zogen die Alanen, die Sueven, Vandalen, Westgoten in derselben Zeit (409—416); ihre Anführer suchten sich allenthalben in Gallien und Spanien eigene Königreiche zu gründen[1].

4. Von den Westgoten war der Arianismus nicht nur zu den Ostgoten, sondern auch zu den Gepiden, Sueven, Alanen, Burgundern und zu den Vandalen gekommen[2]. Diese Völker behandelten aber, mit Ausnahme der Vandalen und einiger westgotischen Könige, die katholische Religion der von ihnen unterjochten Romanen mit Schonung und Achtung; nur hie und da wurden Katholiken zum Arianismus gezwungen. Hauptfeind derselben war der westgotische König Eurich († 483) in Gallien, der das nach Wallias Tod (419) von Theodorich I. und Theodorich II. vergrößerte Reich noch erweiterte; unter ihm verödeten viele katholische Kirchen, und die Katholiken wurden blutig verfolgt; er war mehr Haupt seiner Sekte als Beherrscher seiner Untertanen; dies führte aber auch zur Auflösung seines Reiches, das seit 507 immer mehr mit dem fränkischen verschmolzen ward[3]. Die Burgunder, die von der Oder und Weichsel bis an den Rhein vorgedrungen waren, hatten

---

[1] Zosim., Ep. n. 5. Oros., Histor. l. 7. Procop., De bello vand. 1, 2. Philostorg. a. a. O. 12, 2 f. Sozom. a. a. O. 9, 4 6 8. Claudian., De bello goth. carm. Jordanes a. a. O. c. 30 f. August., De civ. Dei 1, 7. Idac., Chron. ad a. 24 Honor. Über die Völker zwischen dem Rhein und Atlantischen Ozean, den Alpen und Pyrenäen und ihre Verwüstungen vgl. Hieron., Ep. 123 ad Acher.

[2] Jordanes a. a. O. 25.

[3] Sidon. Apollin., Ep. l. 7, n. 6 ad Basil. Greg. Tur., Hist. Franc. 2, 25. Aschbach, Gesch. der Westgoten, 2 Bde, Frankfurt a. M. 1827. Rosenstein, Gesch. des Westgotenreichs in Gallien, Berlin 1859.

vor 417 das Christentum angenommen; sie gründeten sich ein Reich mit der Hauptstadt Lyon zwischen der Rhone und Saone. Ihr König Gundobald war Arianer; doch herrschte der Arianismus nicht allgemein, und Bischof Patiens von Lyon († 491) vertrat die katholische Lehre. Ein 499 zwischen Katholiken und Arianern abgehaltenes Religionsgespräch hatte nur geringen Erfolg. Aber Bischof Avitus von Vienne gewann bald Einfluß bei Gundobald, so daß dieser sich der katholischen Kirche zuneigte, zu der sein Sohn Sigismund 517 sich öffentlich bekannte. Schon 534 ward aber das burgundische Reich mit dem fränkischen vereinigt[1]. Die Sueven hatten unter ihrem noch heidnischen König Rechila († 448) sich in Spanien ein Reich gegründet; Rechiar, dessen Nachfolger, war katholisch. Aber als König Remismund sich mit der Tochter des arianischen Ostgotenkönigs Theodorich vermählte (464), suchte er den Arianismus einzuführen und verfolgte die Katholiken, die viele Märtyrer hatten (Pankratian von Braga, Patanius u. a.). Erst 550 bis 560 unter König Charrarich kam das Suevenreich in Gallăcien zur katholischen Kirche, als des Königs Sohn Ariamir oder Theodemir auf Fürbitte des hl. Martin von Tours geheilt und durch Bischof Martin von Duma bekehrt ward. Es ward dann 563 unter dem Metropoliten von Braga eine Synode gehalten, die den katholischen Glauben befestigte. Aber 585 vereinigte Leovigild, der arianische König des größeren Westgotenreiches, das kleinere der Sueven mit seinem Gebiete. Der Katholizismus war um so mehr bedroht, als Leovigild seinen eigenen, mit der fränkischen Prinzessin Jugundis vermählten katholischen Sohn Hermenegild des Glaubens wegen hatte hinrichten lassen. Aber der Bruder des Märtyrers, Reccared, vielleicht vom hl. Leander, Erzbischof von Sevilla, beeinflußt, bekannte sich seit seinem Regierungsantritt 586 öffentlich zum katholischen Glauben, der auf der dritten Synode von Toledo 589 als Glaubenseinheit der verschiedenen spanischen Völkerstämme besiegelt und nun auch in ganz Spanien zum herrschenden wurde[2].

5. Schon 429 waren die Vandalen, das roheste der germanischen Völker, vom Statthalter Bonifatius gerufen, unter ihrem Könige Genserich oder Geiserich aus Spanien nach dem römischen Nordafrika hinübergezogen, das sie bald völlig eroberten. Als fanatischer Arianer verfolgte Genserich die Katholiken in jeder Art, nahm ihnen ihre Kirchen, verbannte ihre Bischöfe,

---

[1] Oros., Hist. 7, 32 38. Socr., Hist. eccles. 7, 30. Collatio Episc. coram Gundob. Rege, bei Migne, Patr. lat. Bd 59. Hefele, Konziliengesch. II² 629 ff 667 ff. Plancher, Hist. de Bourgogne, Dijon 1739. Gelpke, Kirchengesch. der Schweiz, Bern 1856. Derischweiler, Gesch. der Burgunder, Münster 1863. Binding, Das burgundisch-romanische Königreich, Leipzig 1868. Jahn, Gesch. der Burgundionen I, Halle 1874. Egli, Kirchengesch. der Schweiz bis auf Karl d. Gr., Zürich 1893.

[2] Greg. Tur. a. a. O. 2, 25; 5, 38 f; 6, 43; 8, 30; 9, 15; De virtut. S. Mart. 1, 11. Io. de Biclaro († nach 660), Chron. Idac. Contin. 237. Isid., Chron. a. 623 de reg. Got. in fine; De vir. ill. c. 65. Greg. M., Dial. 3, 31—33. Paul. Diac., De gest. Longob. 3, 21. Lembke, Gesch. Spaniens I, Hamburg 1831, 64 ff. Gams, Kirchengesch. von Spanien I—II, Regensburg 1862—1864. Helferich, Der westgotische Arianismus, Berlin 1860. Leclercq, L'Espagne chrétienne, Paris 1906 (Bibl. de l'enseign. de l'hist. ecclés.). Vgl. unten § 8.

ließ viele martern und töten. Einige Bischöfe machte er zu Sklaven; den Bischof Quodvultdeus von Karthago ließ er mit vielen Geistlichen auf einem elenden Wrack den Wellen übergeben; trotzdem gelangten sie glücklich nach Neapel. Der arianische Klerus ermunterte den König zu allen Grausamkeiten. Die Katholiken durften nur in Privathäusern oder in den Vorstädten ihren Gottesdienst feiern. Die empörende Gewaltherrschaft, die bei vielen sogar Zweifel an Gottes Vorsehung erregte, brachte die katholische Kirche Nordafrikas in die tiefste Zerrüttung. Genserichs Sohn und Nachfolger Hunnerich (477 bis 484) war anfangs milder; er war vermählt mit Eudoxia, Tochter des Kaisers Valentinian III., und Kaiser Zeno hatte ihm besonders die afrikanischen Katholiken empfohlen. Er gab ihnen die gottesdienstlichen Versammlungen wieder frei und erlaubte auch, daß nach vierundzwanzigjähriger Erledigung der Stuhl von Karthago wieder einen Bischof erhalte, wozu der glaubensfeste Eugenius 479 erwählt ward. Allein diese Gunst machte bald einer viel härteren Verfolgung Platz. Von dem ränkevollen Arianerbischof Cyrila angeklagt, ward Eugenius schwer mißhandelt, mit 4976 Gläubigen zusammengesperrt, dann in eine der ödesten Sandwüsten abgeführt, wo viele verschmachteten. Hunnerich nahm den Katholiken ihre Habe und verbannte sie, meist nach den Inseln Sardinien und Korsika. Gottgeweihte Jungfrauen wurden gefoltert, um von ihnen das Geständnis eines unerlaubten Umgangs mit Geistlichen ihres Glaubens zu erpressen[1]. Ein 484 zu Karthago abgehaltenes Religionsgespräch zwischen katholischen und arianischen Bischöfen mußte den Vorwand zu neuen Gewalttaten liefern, welche die von Papst Felix III. erbetene Verwendung des Kaisers Zeno nicht abzuwehren vermochte[2]. 348 Bischöfe wurden verbannt; viele starben infolge der Mißhandlungen; nicht wenigen ward mit Gewalt die arianische Taufe erteilt, sehr viele wurden verstümmelt. Zahllose Märtyrer hat diese Verfolgung geliefert; aber es zeigten sich hier auch die größten Wunder der göttlichen Gnade. Die Christen zu Tipasa, denen die Zunge abgeschnitten worden war, behielten den freien Gebrauch der Sprache und sangen Loblieder auf Christus, dessen Gottheit die Arianer verhöhnten. Mehrere derselben kamen nach Konstantinopel, wo der Kaiserhof Zeuge des Wunders war[3]. Der Nachfolger des Wüterichs Hunnerich, König Guntamund (485—496), behandelte die Katholiken mit mehr Schonung und ließ, obschon die Verfolgung nicht ganz

---

[1] Victor. Vitensis (487), Hist. persecutionis Africanae sub Genserico et Hun. Vandalorum regibus (ed. Chifflet, Divione 1664; Migne, Patr. lat. Bd 58; Mon. Germ. Auct. antiquiss. III 1). Vgl. Schönfelder, De Victore Vitensi episcopo, Vratisl. 1900; Vita S. Fulgent. Ep. Rusp., bei Migne a. a. O. Bd 65 u. 66; Procop. Caes., De bello vandal., Venet. 1729; Isid. Hispal., Hist. Vandal. et Suevorum (625), ed. Rössler, Tubing. 1803; Morcelli, Africa cristiana, Brix. 1816; L. Marcus, Hist. des Vandales[2], Par. 1838; Mally, Viktor von Vitas Verfolgung der afrikanischen Kirche durch die Vandalen, Wien 1883.

[2] Hefele a. a. O. II[2] 611 ff. Thiel, Epist. Rom. Pont. S. 279, n. 6.

[3] Das Wunder von Tipasa ist bezeugt bei Victor. Vitens. a. a. O. l. 5, c. 6. Procop. a. a. O. 1, 8. Evagr. Schol., Hist. eccles. 4, 14. Aeneas Gaz., Theophrastus, bei Migne, Patr. gr. 85, 1001. Cod. Iust. I. 27 de off. praef. praet. Vgl. Ruinart, Hist. persec. Vandal. P. 2, c. 7. Gibbon, Hist. of the Decline and Fall of the Rom. Empire VI, London 1776, t. 1, c. 16.

aufhörte, 494 die verbannten Bischöfe zurückkehren; eine römische Synode von 487 oder 488 beschäftigte sich angelegentlich mit den nötigen Maßregeln betreffs der Wiedergetauften und der sonst Gefallenen in Afrika. König Trasamund (496—523) wollte dem Arianismus wieder die Alleinherrschaft sichern und suchte durch Auszeichnungen einzelne Katholiken für denselben zu gewinnen. Als dies nichts fruchtete, schritt er mit Bedrückung und Verbannung, mit Wegnahme der Kirchen und dem Verbote der Weihe neuer Bischöfe ein. Da deren Zahl dennoch nicht abnahm, verbannte er 120 derselben nach Sardinien, unter ihnen den hl. Fulgentius, Bischof von Ruspe, den entschiedenen Verteidiger des katholischen Glaubens. König Hilderich (523—530), ein sanfter Fürst und Freund des Kaisers Justinian, hob die Verfolgung auf und rief die Verbannten zurück. Mit großem Jubel ward Fulgentius in Afrika empfangen und im Februar 525 wieder zu Karthago eine Synode von 60 Bischöfen unter dem Vorsitze des Erzbischofs Bonifatius gehalten[1]. Noch immer hatte Afrika tüchtige Theologen. Hilderich ward von seinem Vetter Gelimer ermordet; eine neue Verfolgung stand bevor. Aber 533 ward das vandalische Reich in Afrika durch den oströmischen Feldherrn Belisar gestürzt und Nordafrika mit Justinians Kaiserreich vereinigt. Ihre frühere Blüte erreichte die afrikanische Kirche jedoch nicht mehr[2].

6. Von einer ähnlichen Gefahr, wie Nordafrika durch die Vandalen, waren Gallien und Italien durch die wilden und kriegerischen Hunnen bedroht. Dieses skythische Volk war aus dem tieferen Asien an die Wolga, dann an den Don gekommen, hatte die Alanen und andere Völker besiegt und sich bis zur Donau ausgebreitet. Zwischen 434 und 441 unternahmen sie bereits unter ihrem König Attila Heereszüge bis Skandinavien, bedrängten seit 447 das oströmische Kaiserreich, seit 450 aber das weströmische. Im Frühjahre 451 brach Attila mit 700 000 Mann aus Pannonien auf, zwang die Alemannen und andere Völker zum Anschluß, verheerte und plünderte zahlreiche Städte, wie Trier, Mainz, Worms, Speier, Straßburg, Metz. Auf den Katalaunischen Feldern bei Troyes kam es zu einer mörderischen Schlacht mit den Römern, Westgoten und ihren Verbündeten, die aber unentschieden blieb. Doch zog sich Attila, dem Bischof Lupus von Troyes imponierend entgegentrat, nach Pannonien zurück. Darauf (452) wandte sich Attila nach Italien, belagerte Aquileja und zerstörte es von Grund aus. Viele Bewohner Oberitaliens flohen auf die meist unbewohnten Inseln des Adriatischen Meeres und legten auf den Lagunen den Grund zu dem rasch emporblühenden Venedig. Attila zog vorwärts gegen Westen über Vicenza, Padua, Verona, Mailand, und schickte sich an, auch Rom zu nehmen, wovon ihn die ehrfurchtgebietende Erscheinung und

---

[1] Hefele, Konziliengeschichte II[2] 614 ff 710 ff.

[2] Papencordt, Gesch. der vandalischen Herrschaft in Afrika, Berlin 1838. Herm. Schulze, De testamento Genserici, Ienae 1859. Görres, Beiträge zur Kirchengesch. des Vandalenreiches, in Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1893, 494 ff; Kirche und Staat im Vandalenreich, in Deutsche Zeitschr. für Geschichtswissenschaft 1893, 14 ff. Martroye, Genséric, la conquête vandale en Afrique et la destruction de l'empire d'Occident, Paris 1907. Leclercq, L'Afrique chrétienne II, Paris 1904 (Bibl. de l'enseign. de l'hist. ecclés.).

die ernste Abmahnung des großen Papstes Leo abhielt, dem Rom und Italien ihre Rettung verdankten. Attila räumte Italien, zog noch einmal gegen die Westgoten Galliens, starb aber bald. Mit seinem Tode zerfiel die Macht seines Volkes; seine Söhne kamen über die Teilung des Reiches in Streit, was die unterjochten Stämme, besonders die Gepiden und Ostgoten, zur Abschüttelung des Joches benutzten. Die Hunnen wurden großenteils an das Schwarze Meer zurückgeworfen und verloren ihre Bedeutung völlig[1].

Durch die Hunnenzüge war das weströmische Reich auf das tiefste erschüttert worden, das zudem durch die Ermordung des klugen Aëtius (454) seine kräftigste Stütze verlor. Als Valentinian III. selbst auf Veranlassung seines Nachfolgers Petronius Maximus 455 getötet worden war und dieser die Kaiserin-Witwe Eudoxia nötigte, ihn zu heiraten, rief diese zur Rache den König Genserich aus Afrika herbei, der Rom 14 Tage lang der Plünderung preisgab, doch vom Morden und Sengen abstand. Auch hier war Leo d. Gr. für die Einwohner aufopfernd tätig. Rasch wechselten die abendländischen Schattenkaiser, beständig von Krieg und Empörung bedroht, bis 476 der Fürst der Heruler, Odoaker, dem weströmischen Reiche ein Ende machte, indem er den letzten Kaiser Romulus (Augustulus) entsetzte und den Titel eines Königs von Italien annahm[2]. Odoaker hatte vor seinem Zuge nach Italien den hl. Severin († 482), der nahe bei Wien lebte, durch seine Wundergabe das höchste Ansehen genoß und von vielen Barbarenfürsten geehrt war (wie z. B. von Gibuld, dem Alemannenkönig), in seiner Zelle besucht und von ihm die Weissagung erhalten, er werde ein ruhmgekrönter Held werden und vielen in kurzem große Güter verleihen[3]. Odoaker bewies der katholischen Kirche hohe Achtung, obschon er Arianer blieb. Er behielt die meisten alten Einrichtungen bei, gestattete einzelnen Bischöfen, wie dem Epiphanius von Pavia, der auch unter der späteren Herrschaft tätig war, großen Einfluß und verfuhr nur in selteneren Fällen willkürlich und hart. Aber 489 rückte auf Anstiften des oströmischen Kaisers Zeno und auf Bitte des Rugierfürsten Friedrich, dessen Vater im Kampfe gegen Odoaker gefallen war, der in Konstantinopel gebildete Theodorich, König der Ostgoten, die

---

[1] Ammian. Marcell., Rer. gest. l. 31, c. 2. Priscus, Excerpta de legat., ed. Bonnae S. 170 f. — Jordanes, De rebus geticis c. 34 f 42. Prosper., Marcell., Idac. Chronica, ed. Mommsen, Mon. Germ. hist. Auct. ant. IX 341 ff; XI 37 ff; 13 ff. J. de Guignes, Hist. gén. des Huns; deutsch von J. K. Dähnert, Greifswald 1768 ff. Zeuß, Die Deutschen u. die Nachbarstämme, München 1837. Thierry, König Attila und seine Zeit, Leipzig 1852. Neumann, Die Völker des südlichen Rußland[2], ebd. 1850. Von Leos I. berühmter Intervention bei Attila reden auch die orientalischen Bischöfe in einem Briefe an Papst Symmachus von 512 (Thiel, Epist. Rom. Pont. [ep. 12, c. 8] 714): Leo Archiep. ad Attilam tunc erronem barbarum per se currere non duxit indignum, ut captivitatem corrigeret corporalem, nec tantum christianorum, sed et Iudaeorum, ut credibile est, atque paganorum.

[2] Procop., Bell. vandal. 1, 4 f; Bell. goth. 1, 1 f. Sidon. Apollin., Panegyr. Aviti 442 f. Jordanes a. a. O. c. 57 f. Idac., Chron.

[3] Vita S. Severini auctore Eugippio discipulo (Acta SS. Bolland. Ian. I 483; ed. Kerschbaumer, Schaffh. 1862; ed. H. Sauppe in Mon. Germ. hist. Auct. ant. I 2, Berolini 1877; ed. Mommsen, ebd. 1898). Baudrillart, St Sévérin, apôtre du Norique („Les Saints"), Paris 1908.

zwischen der Donau und der Save in Pannonien wohnten, in Italien ein, eroberte mehrere Städte und besiegte Odoakers Heere wiederholt. Als Ravenna 493 dem Sieger die Tore öffnen mußte, vermittelte der Erzbischof Johannes den Vertrag, der dem Besiegten Leben und Freiheit gewährte, aber von Theodorich nachher gebrochen ward[1].

7. Das neue Ostgotenreich, das nebst Italien und Sizilien auch Rätien, Norikum, Pannonien und Dalmatien zum großen Teil umfaßte, war unter Theodorich mächtig und nach außen geehrt. Obschon der König mit seinen Goten dem Arianismus huldigte, war er doch den Katholiken im ganzen gerecht und ließ die unterjochten Romanen bei ihren Gesetzen und Einrichtungen. Nur gegen das Ende seiner Regierung ward Theodorich argwöhnisch und tyrannisch, ließ den trefflichen Gelehrten Boethius und dessen Schwiegervater Symmachus hinrichten, den Papst Johannes I. im Kerker umkommen. Nach seinem Tode (August 526) kam das Reich an den achtjährigen Athalarich, Sohn von Theodorichs Tochter Amalasuntha, die den Eutharich zum Gatten hatte; Amalasuntha führte die vormundschaftliche Regierung. Nach Athalarichs frühem Tode (Herbst 534) ließ sich die Regentin selbst zur Königin ausrufen und wollte sich mit Theodat, einem Neffen Theodorichs, vermählen, damit er ihr Mitregent sei; allein dieser ließ sie (April 535) ermorden, worauf ihm Kaiser Justinian den Krieg erklärte. Noch leisteten die Goten unter ihren tapfern Königen Vitiges (seit 536), Totilas (seit 543), der vor dem hl. Benedikt sich beugte, dann Tejas kräftigen Widerstand; aber 553 unterlagen sie völlig, und Italien ward nebst Dalmatien eine Provinz des oströmischen Reiches, deren Statthalter (Exarch) in Ravenna residierte. Narses, der erste dieser Exarchen, machte sich durch habsüchtige Bedrückungen so verhaßt, daß die Italiener von Justin II. seine Abberufung forderten. Über diese erbittert, lud Narses nach Ankunft seines Nachfolgers Longinus den Langobardenkönig Alboin ein, sich der Herrschaft in Italien zu bemächtigen[2].

Die Langobarden hatten 526 von Justinian Wohnsitze in Pannonien mit der Bedingung erhalten, die Grenzen gegen die Gepiden zu beschützen, hatten

---

[1] Epiphan. Ticin., Vita scripta ab Ennodio bei Gallandi, Biblioth. XI 145 f. Klapper, Theodorici M. Ostrogoth. regis contra calumniatorum insimulationes defensio, Aquisgran. 1858.

[2] Cassiod., Variae epist. l. 12; Chron., bei Migne, Patr. lat. Bd 69. Procop., Bell. goth. Agathias, Hist. l. 1, c. 8 f. Vita S. Bened. c. 14 f. Greg. M., Dial. 3, 58. Manso, Gesch. des ostgotischen Reiches, Breslau 1824. Sartorius, Gesch. der Ostgoten. Aus dem Französischen, Hamburg 1811. Du Roure, Hist. de Théodoric le Grand, 2 Bde, Paris 1846. Papencordt, Gesch. der Stadt Rom, Paderborn 1857, 62 ff. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter I 273 ff. Schnürer, Die politische Stellung des Papsttums zur Zeit Theodorichs d. Gr., in Histor. Jahrb. 1888, 251 ff; 1889, 253 ff. Pfeilschifter, Der Ostgotenkönig Theodorich d. Gr. und die kathol. Kirche, in Kirchengeschichtl. Studien III, 1—2, Münster i. W. 1896; Theoderich der Große. Mainz 1910 (Weltgeschichte in Charakterbildern). S. unten § 7. — Über die Geltung des römischen Rechts s. Gelas., Fragm. 12, ed. Thiel a. a. O. 489: Theodorico regi: Certum est, magnificentiam vestram leges Romanorum principum, quas in negotiis hominum custodiendas esse praecepit, multo magis circa reverentiam beati Petri Apostoli pro suae felicitatis augmento velle servari.

auch diese mehrmals besiegt und die Griechen früher gegen die Goten unterstützt; sie waren teils Arianer teils Heiden, dazu sehr grausam. Alboin kam 568 mit seinem Heere über Friaul, eroberte Mailand, dann Pavia, das er zur Hauptstadt seines neuen Reiches machte. Er unterjochte bald Oberitalien; schon 570 streiften die Langobarden bis gegen Rom. Die kaiserlichen Truppen hatten gegen sie selten Erfolge; die Katholiken waren in einer höchst traurigen Lage. Bald nach Alboins Ermordung (574) riß Anarchie bei den Langobarden ein; bei der Minderjährigkeit des Autharis, Sohnes des zum König erwählten, von einem Diener getöteten Kleph, regierten während zehn Jahren 36 Herzoge. Autharis trat 585 die Regierung an und vermählte sich mit Theodelinde, der Tochter des Bajuwarenherzogs. Diese war eifrig katholisch, brachte ihren zweiten Gemahl Agilulf (seit 590) ebenfalls zum katholischen Glauben, ließ ihren Sohn Adelwald durch einen katholischen Bischof taufen und stand mit Papst Gregor d. Gr. in freundschaftlichem Verkehr. Viele Arianer wurden nun katholisch, obschon der Arianismus immer noch von einzelnen Herrschern begünstigt und erst 671 unter König Grimoald durch die katholische Religion völlig verdrängt ward. Doch fehlte auch da noch viel zu einem freundschaftlichen Verhältnisse zwischen den Eroberern und den Landeseingeborenen; die Raublust der Großen und die Eroberungssucht mehrerer Könige unterhielten bei den Römern den alten Abscheu vor den Langobarden. Die langobardische Gesetzgebung von Rotharis (643), die nachher Luitprand erweiterte, war in ihren Strafbestimmungen sehr hart, nicht frei von Aberglauben, suchte aber Sicherheit des Eigentums und wenigstens einige Ordnung herzustellen; nach und nach wurde sie unter kirchlichem Einfluß verbessert[1].

8. Unter allen germanischen Stämmen waren die Franken, die sich in salische und ripuarische teilten, die einzigen, die gleich anfangs katholisch wurden und blieben. Die salischen Franken hatten sich im nördlichen Teile des römischen Galliens, zwischen der Somme und der Seine, festgesetzt; ihr König Chlodwig überwältigte 486 die letzten Reste der römischen Besitzungen in Gallien und ward der eigentliche Stifter der fränkischen Monarchie. Bereits war seine Herrschaft bis zur Loire und Rhone ausgedehnt; er war wie sein Volk noch heidnisch und schien der Religion der Besiegten wenig geneigt. Als sich aber Chlodwig (493) mit Klotilde, einer burgundischen Prinzessin, vermählte, suchte diese als eifrige Katholikin ihn für ihren Glauben zu gewinnen; obschon sie bereits ihre Kinder zur Taufe brachte, blieb aber der König noch ungerührt. Um 496 hatte Chlodwig eine Schlacht mit den mächtigen Alemannen zu bestehen, die am Main und Oberrhein wohnten; schon fürchtete er eine Niederlage durch die feindliche Übermacht; da wandte er sich in inbrünstigem Gebete zu dem Gott seiner Gemahlin mit dem Gelöbnis, im Falle des Sieges sich taufen zu lassen. Er siegte, und er hielt Wort. Bischof Remigius von

[1] Procop., Bell. goth. 3, 33. Paul. Warnefr., Histor. Longobard. libri 6 (568—744), bei Muratori, Rer. ital. Script. I, I; in Mon. Germ. hist. Script. rer. Langob., Hann. 1878. Greg. M., Ep. l. 1, n. 17; l. 4, n. 2 4 47; l. 5, n. 21; l. 9, n. 42 43; l. 14, n. 12; Dial. 3, 38. Koch-Sternfeld, Das Reich der Longobarden in Italien, München 1839. Flegler, Das Königreich der Langobarden in Italien, Leipzig 1851. S. unten § 7.

Reims unterrichtete ihn mit Beistand des Vedastus von Toul und taufte ihn nebst 3000 andern am Weihnachtsfeste unter großer Feierlichkeit[1]. Die Bekehrung Chlodwigs ward eines der folgenreichsten Ereignisse der Weltgeschichte, dessen Bedeutung Papst Anastasius II., der den neuen katholischen König beglückwünschte und zum Fortschritte in allem Guten ermahnte, sowie die gallischen Bischöfe wohl erkannten[2]. Die Gleichheit der Religion erwarb dem mächtigen Herrscher die Zuneigung der römischen Gallier, auch jener, die zum burgundischen und westgotischen Reiche gehörten; den König des letzteren, Alarich II., besiegte Chlodwig 507, und 511 berief er zur ersten Synode von Orleans nebst den fränkischen Bischöfen auch die des eroberten westgotischen Gebietes. Für sich blieb Chlodwig treulos und grausam, auch gegen seine nächsten Verwandten; für die Folgezeit aber legte seine Bekehrung den Keim zu großen Entwicklungen. Bei seinem Tode 511 hinterließ er seinen Söhnen ein mächtiges Reich, das trotz der Reichsteilungen immer Zuwachs erhielt, wie 531 Thüringen, 532 das burgundische Reich, nachher auch Bayern. Von Chlodwigs Söhnen herrschte der älteste, Theuderich, über den östlichen Teil (Austrasien) mit dem Sitze in Metz, über den westlichen (Neustrien) die drei jüngeren: Chlodomir, Childebert, Chlotar, mit den Sitzen in Paris, Orleans, Soissons; nach Chlodomirs Fall teilten sich die beiden jüngsten Brüder in dessen Gebiet; Chlotar († 561) vereinigte auf kurze Zeit alle fränkischen Gebiete, die dann aber wieder unter seine vier Söhne geteilt wurden. Überhaupt dauerten die Teilungen fort, bis Chlotar II. 613 wieder das ganze Frankenreich vereinigte. Zwietracht und Wollust herrschten unter diesen Fürsten, unter dem Volke kamen heimlicher Götzendienst und Abfall vom Christentum noch lange Zeit hindurch vor; viele eifrige Bischöfe hatten darum schwere Kämpfe zu bestehen, um nach und nach geordnetere Verhältnisse zu schaffen. Gregor, Bischof von Tours († 594), beschrieb die Schicksale des fränkischen Reiches bis zum Jahre 591. Die Gesetze der einzelnen Stämme wurden aufgezeichnet, zahlreiche Synoden von den Bischöfen gehalten. Dagobert I. (622—638) war wenigstens in seiner ersten Regierungszeit einer der besten Fürsten. Immer aber genossen die Missionäre durch die Könige der Franken mehrfache Unterstützung; der Arianismus im westlichen und südlichen Gallien unterlag[3].

---

[1] Duchesne, Hist. Franc. script., 5 Bde, Par. 1636—1649. Bouquet, Recueil des histor. de la Gaule, 21 Bde, ebd. 1738—1855. — Greg. Tur., Hist. Franc. (Bouquet a. a. O. II 75 f. Migne, Patr. lat. Bd 71. Mon. Germ. hist. Script. rer. Merowing. Bd I; deutsch Würzburg 1848 f; Berlin 1851 f), bes. l. 2, c. 29 f 40 f, fortgesetzt von Fredegar bis 641 (ed. Ruinart, Par. 1699 ff. Mon. Germ. hist. Script. rer. Merowing. Bd II). Zu letzterem vgl. Schnürer, Die Verfasser der sog. Fredegar-Chronik (Collectanea Friburgensia, IX), Friburgi Helv. 1900.

[2] Anastas. II., Ep. 3 ad Chlodov. Reg., ed. Thiel S. 623. Avitus Vienn., Ep. 41. (Die Legende von der Taube, welche das heilige Öl zur Salbung des Königs vom Himmel gebracht haben soll, bei Hincmar. Rhem., Vita S. Remig. c. 3. Migne a. a. O. 125, 1161. Vgl. v. Murr, Die hl. Ampulle zu Reims, Nürnberg 1801.)

[3] Leibn., De orig. Francor. post Eccardi ed. leg. sal. et rip., Francof. 1720 f. Ozanam, La civilisation chrét. chez les Francs, Paris 1849. Gay, Clotilde et les origines chrét. de la nation et monarchie française, ebd. 1867. Bouquette, S. Clotilde et son siècle, ebd. 1867. Junghans, Gesch. der fränkischen Könige

C. Die Kirche im byzantinischen Reiche und in den übrigen Ländern des Orients.

Literatur. — Gelzer, Abriß der byzantinischen Kirchengeschichte, in Krumbachers Gesch. der byzantinischen Literatur, 2. Aufl., München 1897, 928 ff. Lindner, Weltgeschichte seit der Völkerwanderung. Bd I u. II. Stuttgart 1902. Joers, Die Reichspolitik Kaiser Justinians. Gießen 1893. Knecht, Die Religionspolitik Kaiser Justinians I. Würzburg 1896. Pfannmüller, Die kirchl. Gesetzgebung Justinians hauptsächlich auf Grund der Novellen. Berlin 1902. Knecht, System des Justinianischen Kirchenvermögensrechts. Stuttgart 1905. Diehl, Justinien et la civilisation byzantine au 6e siècle. Paris 1901. Gelzer, Kosmas der Indienfahrer, in Jahrb. für protest. Theol. 1883, 105 ff. Diehl, L'Afrique byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique (533—709). Paris 1896. Pargoire (oben S. 612). Duchesne, Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées. Paris 1896.

9. Das von Osten her durch die Perser bedrängte byzantinische Reich erreichte den Höhepunkt seiner Macht unter Kaiser Justinian I. (527—565). Durch die Wiedereroberung von Italien und Afrika stärkte er die Macht und das alte Ansehen des römischen Namens auch im Westen, und seine gewaltige Arbeitskraft, seine politische Klugheit, seine unermüdliche Tätigkeit brachten dem Reiche auch nach innen, wenngleich nur auf kurze Zeit, Kraft und Wohlstand. Dabei war ein ausgeprägter Despotismus die Grundlage seiner Regierung, und dieser zeigte sich auch auf das schroffste in den kirchlichen Angelegenheiten. Der Cäsaropapismus der byzantinischen Kaiser ist bei ihm in der schärfsten Form zum Ausdruck gekommen. Die äußere Lage der Kirche im oströmischen Reiche war unter ihm eine sehr glänzende. Baulustig, wie Justinian war, ließ er eine große Zahl von kirchlichen Gebäuden errichten und mit verschwenderischer Pracht ausstatten. Die Privilegien des Klerus (oben S. 463 ff) wurden überhaupt von den byzantinischen Kaisern aufrecht erhalten und noch vermehrt, und an äußeren Zeichen der Ehrfurcht gegenüber den Bischöfen ließen sie es nicht fehlen. Nach verschiedenem Wechsel erkannte Justinian den befreiten geistlichen Gerichtsstand in bürgerlichen Sachen vollkommen an; sonst blieb es den Parteien überlassen, ob sie ihre bürgerlichen Prozesse vor dem Bischofe entscheiden lassen wollten; Bischöfe und Geistliche sollten sie an den ihnen unmittelbar vorgesetzten Kirchenobern bringen, die Geistlichen von Laien nur vor dem Bischofe belangt werden. Auch die Untersuchung und Bestrafung leichterer Vergehen von Geistlichen blieb dem Bischofe überlassen, der auch in allen Verletzungen ihrer Amts- und Standespflichten zu erkennen hatte; bei schwereren Verbrechen konnte sowohl bei dem geistlichen als auch (wenn der Ankläger ein Laie war) bei dem weltlichen Richter die Anklage vorgebracht werden. In letzterem Falle ward der schuldig Befundene dem Bischofe zum Zwecke der Amts-

---

Childerich und Chlodwig, Göttingen 1857. Bornhack, Gesch. der Franken unter den Merowingern, Greifswald 1863. Kurth, Clovis², 2 Bde, Paris 1901; Sainte Clotilde, ebd. 1897. Funk, Zur Bekehrung Chlodwigs, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1895, 351 f. Zettinger, Die Berichte über Rompilger aus dem Frankenreich bis zum Jahre 800, Rom 1900. S. unten § 8. Über heidnische Gebräuche vgl. Childeb. I., L. de abolendis idololatriae reliquiis 554—558, bei Baluze, Capit. 1, 5. Pertz, Leg. 1, p. 1. Greg. Tur., Hist. Franc. 8, 15. Mabillon, Annales O. S. B. I 683. Conc. Aurel. II. (533), can. 20. Turon. II. (567), can. 22. Antissiod. 578 (oder 585), can. 1. Narbonn. 589, can. 14 15.

entsetzung und Degradation unter Mitteilung der Prozeßakten übergeben, und falls dieser dem weltlichen Urteile nicht beipflichtete, wandten sich beide Richter behufs der letzten Entscheidung an den Kaiser. Hatte aber der Bischof den schuldigen Geistlichen verurteilt und entsetzt, so ward er nach rechtskräftig gewordenem Urteil dem weltlichen Richter zum weiteren Verfahren übergeben. Den Bischöfen wurde zum Vollzug ihrer Urteile der weltliche Arm geliehen; sie waren keineswegs auf rein geistliche Strafmittel beschränkt, sondern hatten ihre eigenen Gefängnisse (decanica), konnten körperliche Züchtigung, Ortsverweisung und Geldstrafen verhängen; nur die Todesstrafe durften sie weder beantragen noch selbst aussprechen, dies galt als der Milde ihres Amtes durchaus widerstrebend. Dieser befreite Gerichtsstand der Geistlichen blieb trotz mancher Veränderungen im oströmischen Kaiserreich aufrecht. Ja Kaiser Heraklius gab am 21. März 629 den geistlichen Gerichten die ausschließliche Gerichtsbarkeit über Geistliche und Mönche sowohl in Zivil- als in Kriminalsachen. Im Laufe der Zeit wurden die geistlichen Gerichte noch mehr organisiert.

Was die sog. Personalimmunität und die Steuerfreiheit betrifft, so wurde im 5. Jahrhundert die Befreiung von Steuern auf das rein kirchliche Einkommen und die Testierfreiheit auf das Privatvermögen beschränkt. Militärpflichtige wurden von dem Eintritt in den geistlichen Stand ausgeschlossen. Kaiser Mauritius verbot 592 den Staatsbeamten und Militärpersonen den Eintritt in den Klerikal- und Ordensstand, wogegen Papst Gregor d. Gr. mehrfache Modifikationen in Italien eintreten ließ, während er bei dem Kaiserhofe remonstrierte[1].

Die Bischöfe genossen immer das größte Ansehen und wurden auch von den Kaisern gelegentlich in besonderer Weise geehrt. Marcian wollte bei Bittgängen selbst zu Fuß gehen, den Bischof der Hauptstadt, Anatolius, aber in einer Sänfte tragen lassen; ebenso gingen Leo I. und Justinian I. bei solchen Feierlichkeiten zu Fuß und ließen den Patriarchen auf ihrem Wagen sitzen[2]. Die oströmischen Kaiser, wie nachher auch die Könige des Abendlandes, ließen sich feierlich von dem ersten ihrer Bischöfe krönen[3], womit sich die Sitte verband, daß sie ein schriftliches Glaubensbekenntnis ablegten. Dies hatte auch Anastasius 491 getan, suchte aber nachher seine Bekenntnisschrift zurückzuerlangen[4]. Die byzantinischen Bischöfe erhielten wie die Kaiser ihre Ruhestätten in der Apostel-, später in der Sophienkirche.

Ein besonderes kirchliches Amt war das der Apokrisiarier (Responsalen), d. i. der Gesandten der Patriarchen am griechischen Kaiserhofe, die verschieden waren von den mit vorübergehender Sendung bedachten Legaten. Bischof Julian von Kos

---

[1] Über die Verbote des Eintritts in den Klerus für Reiche, Beamte und Militärpflichtige vgl. Cod. Theod. XVI, 2, 3 17 32 43; XIII, 1, 11; Iustin., Nov. 123, c. 17; Greg. M., Ep. l. 3, n. 65 66; l. 8, n. 65.

[2] Chrysost., In Actus Apost. hom. 3. Ambros., Ep. 40 53. Theodor. Lect., Hist. eccles. 1, 6. Theophan. Conf., Chronogr., ed. Bonnae S. 169 f 352 f. Conc. Arel. I. can. 7.

[3] Theodoret. Lect. a. a. O. 2, 65. Theophan. a. a. O. 170.

[4] Evagr. Schol., Hist. eccles. 3, 29 30 32. Theodor. Lect. a. a. O. 2, 6 8. Theophan. a. a. O. 210 215.

erscheint unter Papst Leo I. als ständiger Apokrisiar des römischen Stuhles am griechischen Hofe. Das Amt der römischen Apokrisiarier war ein sehr wichtiges, und in schwierigen Zeiten fand sich oft kaum ein Geistlicher, der es übernehmen wollte. Viele römische Apokrisiarier wurden nachher auf den päpstlichen Stuhl erhoben, wie Gregor I. und mehrere seiner Nachfolger. Seit dem Tode Martins I. befand sich kein päpstlicher Apokrisiar mehr in der Kaiserstadt; Konstantin Pogonatus verlangte wieder einen solchen, wünschte aber, daß er mit außerordentlichen Vollmachten nach Art eines legatus a latere ausgestattet werde; hierauf ging Papst Leo II. nicht ein, sondern sandte den Subdiakon Konstantin ohne alle außerordentlichen Befugnisse, da man keine Sicherheit besaß, daß nicht damit Mißbrauch getrieben und durch List oder Gewalt dem Gesandten nachteilige Zugeständnisse abgerungen würden. Zuletzt kamen die ständigen Legaten ganz in Wegfall, und nur vorübergehende Gesandtschaften blieben in Gebrauch. Die alexandrinischen Patriarchen hatten ebenfalls solche Apokrisiarier in Konstantinopel gehalten, wie der 482 auf diesen Stuhl erhobene Johannes Talaja es gewesen war; mit der mohammedanischen Herrschaft in diesen östlichen Patriarchaten hörte die Abordnung derselben völlig auf.

10. Im Orient fand der extreme Cäsaropapismus der byzantinischen Kaiser kaum Widerstand; als Hüter der kirchlichen Freiheit den kaiserlichen Despoten gegenüber traten vor allem die Päpste auf. Als 467 unter Kaiser Anthemius dessen Günstling Philotheus verschiedene Sekten in Rom einführen wollte, leistete Papst Hilarus energisch Widerstand und erwirkte ein eidliches Versprechen des Kaisers, daß von den beabsichtigten Maßregeln Umgang genommen werden solle. Mit apostolischem Freimut traten Simplicius, Felix und deren Nachfolger im acacianischen Streite dem oströmischen Hofe entgegen und wahrten die kirchliche Unabhängigkeit mit aller Kraft. Die Bischöfe der römischen Synode von 502 unter Symmachus erklärten es für schlechthin unerlaubt, daß ein wenn auch noch so frommer und mächtiger Laie über Güter und Rechte der Kirche eine Verfügung treffe[1]. Symmachus hielt dem Kaiser Anastasius die Erhabenheit des Priestertums im Vergleiche zum irdischen Reiche vor Augen und erklärte ihm, daß die weltlichen Gewalten nach Röm 13, 1 in ihrer Stellung anzuerkennen sind, solange sie ihre Willensäußerungen nicht gegen Gott richten, daß sie aber, falls sie gegen Gott keine Rücksicht haben, sich nicht der Privilegien dessen bedienen können, dessen Rechte sie verachten. Er mahnte den Kaiser, zu bedenken, daß er trotz aller Macht ein sterblicher Mensch bleibe, daß kein Verfolger der Kirche noch ihren Sieg zu hindern vermochte, daß es ein schweres Unrecht sei, allen Irrtümern die Freiheit der öffentlichen Religionsübung zu gewähren, der katholischen Gemeinschaft aber sie zu versagen[2]. So handelten auch im Monotheletenstreite Papst Martin I., der

---

[1] Der Entwurf des Dekrets ward 502 in der römischen Synode verlesen (Thiel, Epist. Rom. Pont. 685 f). Die Bischöfe erklärten: Non licere laico talem legem dare; non licuit laico etc. (ebd. 687 f), und die Synode wollte das Schriftstück für nichtig gehalten wissen, ne in exemplum remaneret quibuslibet laicis, quamvis religiosis vel potentibus, in quacumque civitate quolibet modo aliquid decernere de ecclesiasticis facultatibus, quarum solum sacerdotibus disponendi indiscusse a Deo cura commissa docetur (ebd. 689).

[2] Symmach., Ep. 10; Apol. c. 8, ed. Thiel S. 703: Conferamus honorem imperatoris cum honore pontificis, inter quos tantum distat, quantum ille rerum

hl. Maximus und seine Schüler; die Glaubensedikte der Kaiser wurden von der Kirche verworfen und ihnen erklärt, daß sie hierin kein Gesetzgebungsrecht besäßen, sondern der Kirche zu folgen und von ihr zu lernen hätten[1]. Der Grundsatz von der Verschiedenheit der beiden Gewalten war aus dem Geiste des Christentums hervorgegangen; in dem an Despotismus gewöhnten Orient kam derselbe weniger zur Geltung, während im Abendland der römische Stuhl in kräftiger Weise die Rechte und Pflichten des geistlichen Amtes wahrte.

11. Das Christentum verbreitete sich in dieser Zeit in einigen Gebieten des Orients, welche ihm bis dahin verschlossen geblieben waren. Von Iberien aus gelangte dasselbe nach Albanien, im 6. Jahrhundert auch zu den Laziern (Kolchiern) und den benachbarten Abasgern. Der Lazierfürst Tzathus ward 522 in Konstantinopel getauft. Justinus I. sandte den Abasgern ihren Landsmann Euphratas, einen Eunuchen des Palastes, der ihnen die Selbstentmannung untersagen sollte, ließ dort eine Muttergotteskirche bauen und bestellte Geistliche für das Land. Nach dem Tode des hl. Maximus († 662) wirkte der hl. Stephan segensreich unter den Abasgern und Laziern, die, früher mit (Ost-) Rom verbündet, den Kaiser Heraklius bei dem Perserkriege im Stiche gelassen hatten, aber nachher dem katholischen Glauben noch eifrig anhingen, wie denn auch damals die Schüler des hl. Maximus für die Iberier tätig waren, deren Fürsten mit Konstantinopel in enger Verbindung standen und von denen Zamanarsus unter Justinian I. mit seiner Gemahlin und vielen Großen persönlich in der Kaiserstadt erschienen war. Auch die räuberischen Tzanen (zwischen den Laziern und dem römischen Reiche an den Quellen des Phasis und Akampsis) erklärten sich zur Taufe und zum Eintritt in das kaiserliche Heer bereit; Justinian suchte sie zu bändigen und ließ zu diesem Zwecke Städte und Burgen bei ihnen anlegen. Weniger glücklich waren die Versuche des Gordas, König der Hunnen auf der Krim, der in Byzanz mit demselben Kaiser sich verbündet und die Taufe erhalten hatte; sein Volk empörte sich gegen ihn und erhob nach seiner Ermordung seinen Bruder Moager, mit dem es weiter nach Norden zog[2].

Unter Kaiser Anastasius († 518) bekehrte sich ein sarazenischer Stammesfürst Almundar, den zwei von Severus abgesandte monophysitische Bischöfe vergebens zum Monophysitismus hinüberziehen wollten; überhaupt wuchs unter dieser Regierung die Zahl der Katholiken unter den Arabern[3]. Dagegen reagierte das Judentum, und

humanarum curam gerit, iste divinarum etc. Vgl. Gelas., Ep. 12, n. 2; über Röm 13, 1 ff Symmach. a. a. O. c. 9, S. 704; über die Kirchenverfolgung ebd. c. 12, S. 705 f.

[1] Symmach., Ep. 10; Apol. Vgl. Gelas., Ep. 1, c. 10; Ep. 10, c. 9; Ep. 12, c. 2 f; Ep. 43; Tract. De anath. vinc. c. 11 12. Anastas. II., Ep. 1 ad Imp., c. 6, ed. Thiel S. 292 f 347 350 f 478 568 619 f. Die Stelle Apg 5, 29 wird auch in der Denkschrift des Klerus von Konstantinopel an Theodosius II. von 431 an die Spitze gestellt (vgl. Mansi, Conc. Coll. IV 1453). Über die Grenzen des Gehorsams gegen die weltliche Obrigkeit s. August., De civ. Dei 19, 17 19; De verbo Dom. serm. 6 (Opp. V 362). Chrysost., In Matth. hom. 70 (al. 71), c. 22, n. 2 (Migne, Patr. gr. 58, 656).

[2] Procop., De bello pers. 1, 12; 2, 28; De bello goth. 4, 2 3. Agathias, Hist. 3, 12, S. 165, ed. Bonnae. Evagr. Schol., Hist. eccles. 4, 22. Theophan., Chronogr. a. m. 6015 6027 6047 6115 (Migne a. a. O. 108, 393 476 504 645 f). Anastas. presb., Ep. ad Theodos. Gangr. c. 9 f (Opp. S. Max. Conf. I LXIX, ed. Combefis; vgl. Migne a. a. O. 90, 173 f).

[3] Theod. Lect., Hist. eccles. 2, 35 (Migne a. a. O. 86, 204). Was Theodor c. 58 (ebd. 212) von den Ἰμμιρηνοί sagt (vgl. Niceph. Call., Hist. eccles. 16,

die Homeriten erhielten sogar in Dunaan (Dhu-Nowas) einen jüdischen König, der seit 522 die Christen verfolgte und 523 treuloserweise die fast ganz christliche Stadt Negraan einnahm, in der er Tausende von Gläubigen teils enthaupten teils verbrennen ließ. Manche Christen entflohen und suchten beim alexandrinischen Patriarchen, bei dem Könige von Abessinien oder auch in Konstantinopel Zuflucht und Hilfe. Der abessinische König Elesbaan und sein Feldherr Aretas leisteten den bedrängten Glaubensgenossen Beistand; die Juden unter Dunaan wurden besiegt, und über 72 Jahre hatten die Homeriten in Jemen christliche Fürsten, die von Äthiopien abhängig waren. Unter Kaiser Justinian und König Abraham schrieb Bischof Gregentius von Tapharan, der auch eine Disputation mit einem Juden Herban verfaßte, die Gesetze der Homeriten nieder. Um 616 fiel Arabien großenteils in die Gewalt des Perserkönigs Chosroes oder Chosru; aus Persien kam nun der Nestorianismus, von dem Könige mächtig geschirmt, während auch der Monophysitismus sich Bahn brach. Die Christen, obschon an Zahl nicht unbeträchtlich — auch das südwestlich von Babylon gelegene Reich Hira hatte seit 580 christliche Fürsten —, konnten bei ihrer religiösen Spaltung dem mächtigen Andrang des Mohammedanismus, der auf den arabischen Volkscharakter berechnet war, keinen nachhaltigen Widerstand leisten [1].

Auch in China bildeten sich seit dem 7. Jahrhundert christliche Gemeinden. Im Jahre 636 soll ein Priester Jaballah oder Olopuen die christliche Lehre nach China gebracht und unter dem Schutze des Kaisers verbreitet haben, wie ein 781 errichtetes, 1625 bei Si-ngan-fu entdecktes syro-indisches Monument berichtet, dessen Unechtheit öfters behauptet, aber noch nicht erwiesen worden ist [2].

Die Nubier und Blemmyer nahmen unter Justinian I. das Christentum an, aber nur das monophysitische. Der alexandrinische Priester Julian, dieser Irrlehre zugetan, kam, von der Kaiserin Theodora begünstigt, der vom Kaiser abgeordneten

---

37), bezieht sich sicher auf die Homeriten. Brief des Simeon von Bet-Arscham, herausgeg. von Guibi (Acad. dei Lincei, Roma 1881). Vgl. Assemani, Bibl. orient. III, II, 592—598.

[1] Ioann. ep. As. bei Assemani a. a. O. I 359. Simon Ep. Pers. bei Zachar., Hist. eccles. Assemani a. a. O. 364 f. Mai, Nova Coll. X, I, 376. Procop., De bello pers. 1, 17 20. Acta S. Aretae (Boissonade, Anecdota gr. V, Par. 1833). Rühle v. Lilienstern, Zur Gesch. der Araber vor Mohammed, Berlin 1836, Kap. 4. Vgl. Koran Sure 85, V. 4. Gregentii Opp. bei Migne, Patr. gr. 86, 567—784. Unter Justin II. waren die Homeriten noch mit den Griechen befreundet. Theoph. Byz. bei Phot., Biblioth. cod. 64, S. 26. Über weitere Schicksale der Christen in Arabien vgl. Assemani a. a. O. III, II, 605; W. Fell, Die Christenverfolgung in Südarabien, in Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellsch. XXXV, Leipzig 1881; Deramey, Les martyrs de Nedjran, in Revue de l'hist. des relig. 1893, 14 ff; Labourt, Le christianisme dans l'empire Perse, Paris 1904 (Bibl. de l'enseign. de l'hist. ecclés.).

[2] Über das von Athanasius Kircher S. J. (Prodrom. copt., Romae 1636; China illustrata, Amstelod. 1667, 43 ff) bekannt gemachte Monument haben Renaudot, Deguignes, Abel Remusat, Mosheim u. a. sich günstig geäußert. Vgl. Assemani a. a. O. 538; Le Quien, Oriens christ. 1265 f; Panthier, De l'authenticité de l'inscription Nestorienne di Si-ngan-fou relative à l'introduction de la religion chrét. en Chine dès le 7e siècle, Paris 1857 (ebd. 1858 der Text mit latein. und französ. Übersetzung samt Faksimile); De Harlez, Le christianisme en Chine au 7e siècle (La Controverse et le Contemporain, Nouv. sér. XV, Fasz. 1, S. 21 ff); Histoire de Mar Jab-Alaha, ed. Bedjan², Paris 1895; ins Französische übersetzt von Chabot, ebd. 1895; Wissenschaftliche Ergebnisse der Reise des Grafen B. Széchenyi in Ostasien II, Budapest 1897, 435—495. Vgl. Allgemeine Missionszeitschr. XXXII (1905) 203 ff.

Gesandtschaft an den Fürsten der Nobaten zuvor und empfahl die von ihm Bekehrten, als er nach zwei Jahren wieder abreiste, dem Bischof Theodor von Philä. Kurz vor seinem Tode bestimmte der monophysitische Patriarch Theodosius einen gewissen Longinus zum Bischof der Nubier. Auf kaiserlichen Befehl drei Jahre zurückgehalten, entfloh er 570 endlich mit zwei Sklaven zu dem Stamme der Nabatäer; hier wirkte er sechs Jahre, bis er zu einer Patriarchenwahl nach Alexandrien abreiste (576). Er war bei der von vielen Angehörigen der Sekte verworfenen Weihe des Patriarchen Theodor zugegen und hielt zu ihm trotz der ausgebrochenen Spaltung. Doch kehrte er wieder nach Nubien zurück, taufte 580 auch den Alodäerkönig, der schon früher von den Nabatäern Missionäre verlangt hatte, und besaß bei ihm großen Einfluß; auch einige Julianisten (Aphthartodoketen) bekehrte er. Diese Nubier blieben abhängig von den alexandrinischen Theodosianern und gebrauchten die griechische Kirchensprache. Aber diese monophysitischen Bekehrungen hatten keinen festen Bestand; bis zum Ende des 10. Jahrhunderts waren nur noch Trümmer von alten Kirchen übrig[1]. Am meisten geschwächt wurde die Kirche im Orient durch die beständigen dogmatischen Kämpfe und die Bildung häretischer Nationalkirchen.

2. Die monophysitischen Wirren bis zur Regierung Kaiser Justinians I. (471—527.)

Quellen und Literatur. — S. oben S. 559. Dazu Briefe der Päpste bei Thiel, Epist. Rom. Pont. Brunsberg. 1867. Guenther, Epistolae imperatorum, pontificum, aliorum inde ab a. CCCXLVII usque ad DLIII datae Avellana quae dicitur collectio. Vindob. 1898 (Corp. script. eccles. lat. Bd XXXV). Brooks, The sixth Book of select Letters of Severus, Patriarch of Antiochia. 2 Bde. London 1902 bis 1904. Duval, Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque inédite de Jacques d'Édesse. I, in Patrologia Orientalis IV, 1, Paris 1906. Kugener, Sévère, patriarche d'Antioche. Textes syriaques publ. traduits et annotés, in Patr. Orient. II, ebd. 1903 f. The Hymns of Severus of Antioch and others. Syriac Version edited and translated by E. W. Brooks (Patrologia Orientalis VI, 1). Ebd. 1910. Nau, Opuscules maronites. Vie de Sévère, patriarche d'Antioche. Ebd. 1900. (Extr. de la Revue de l'Orient chrét.) Goodspeed, The Conflict of Severus, Patriarch of Antioch. Ethiopic Text. Ebd. 1908. Budge, The Discourses of Philoxenus, Bishop of Mabbôgh. London 1894. Vaschalde, Three Letters of Philoxenus, Bishop of Mabbôgh. Rome 1902. Philoxeni Mabbugensis Tractatus de Trinitate et Incarnatione, ed. Vaschalde (Corp. script. christ. orient. Script. syri). Paris 1907. — Peisker, Severus von Antiochien. (Diss.) Halle 1903. Lebon, Le monophysisme Sévèrien (oben S. 560). Hefele, Konzilengeschichte II (2. Aufl.) 564 ff 666 ff.

A. Acacius und das acacianische Schisma.

1. Auf Kaiser Leo I. war in Byzanz sein Enkel Leo II. gefolgt, und da dieser bald starb, dessen Vater Zeno, Gemahl der Prinzessin Ariadne, der den Petrus Fullo begünstigte und das vielfach von Barbarenhorden schwer heimgesuchte Volk aufs härteste bedrückte. Dies benutzte Basiliskus, Bruder der Kaiserin Verina (Witwe Leos I.), und bemächtigte sich 476 des Reiches, während

[1] Abulpharag. bei Assemani, Bibl. orient. II 330. Eutych., Annales II 387. Ioann. Eph., Hist. eccles. 4, 6 f 49 f, ed. Schönfelder S. 141 f 180 f. Olympiod. bei Phot., Biblioth. cod. 80. Die Nobaten erwähnt auch Kosmas Indikopleustes (Topogr. christ., bei Migne, Patr. gr. Bd 88). Über die Bezirke im christlichen Nubien (Nuobadia, Alodia, Nakowia, Auxomitis) vgl. Le Quien, Oriens christ. II 599 659; Schönfelder a. a. O. 185 A. 1.

Zeno nach Isaurien entfloh. Der Tyrann suchte in dem Monophysitismus eine Stütze, ließ die Häretiker Timotheus Ailurus und Petrus Fullo (s. oben S. 570 f) die Stühle von Alexandrien und Antiochien wieder einnehmen und war der erste christliche Herrscher, der ein förmliches Glaubensedikt erließ. In seinem an Ailurus gerichteten und von diesem veranlaßten Zirkularschreiben (Enkyklion) befahl er, die drei ersten allgemeinen Synoden sollten allein Geltung haben, der Brief des Papstes Leo und die Akten von Chalcedon als Neuerungen anathematisiert und dem Feuer übergeben, dieses Religionsedikt von allen Bischöfen unterschrieben werden. Die Monophysiten jubelten über den unerwarteten Sieg; 500 Bischöfe unterschrieben das Edikt, das eine Synode von Ephesus mit der niedrigsten Schmeichelei als „das göttliche und apostolische Enkyklion" pries. In der Hauptstadt war Erzbischof Acacius (seit 471) schwankend und stand schon im Begriff, das neue Glaubensgesetz feierlich zu verkündigen; aber die drohende und entschiedene Haltung des katholischen Volkes riß ihn in die Bewegung des allgemeinen Widerstandes fort, welche die Mönche, und besonders der hochgeehrte Stylit Daniel, leiteten. Er trat nun öffentlich für den bedrohten Glauben auf und ließ zum Zeichen der Trauer den Altar und seinen Thron schwarz verhüllen. Wohl widerstand Basiliskus anfangs dem Ansinnen der Mönche, das verhaßte Edikt aufzuheben; aber bei der allgemeinen, durch eine große Feuersbrunst gesteigerten Aufregung, bei der Erbitterung der Menge gegen seine Tyrannei und bei dem in seiner Umgebung lauernden Verrate kam er außer Fassung und entschloß sich zum Nachgeben, zumal da der gestürzte Zeno von Isaurien her gegen ihn heranzog. Er widerrief sein Edikt durch ein neues — Anti-Enkyklion —, das den Nestorius und Eutyches gleichmäßig verurteilte, und suchte die Freundschaft des Acacius und der Mönche (477). Aber bald darauf gelangte Zeno, vom Volke mit den besten Hoffnungen begleitet, wieder auf den Thron und ließ den Basiliskus in Kappadokien samt seiner Familie ermorden. Der Sturz des Tyrannen galt allgemein als Sieg der Orthodoxie und verschaffte dem Acacius großes Ansehen im Orient, so daß auch die kleinasiatischen Bischöfe, die vorher den Basiliskus zu seiner Absetzung ermuntert hatten, sich jetzt vor ihm demütigten und ihr Benehmen mit dem erlittenen Zwange entschuldigten[1]. Mehr als Acacius hatten die Äbte und Priester der Hauptstadt zu diesem Siege beigetragen, die sich eng an Papst Simplicius angeschlossen hatten, der seinerseits alles aufbot, den katholischen Glauben aufrecht zu erhalten[2].

---

[1] Theodor. Lect., Hist. eccles. 1, 13 27—36. Evagr., Hist. eccles. 2, 17; 3, 1—8. Candid. Isaur. bei Phot., Biblioth. cod. 79. Cyrill. Scythopol., Vita S. Euthym. c. 113. Acta S. Daniel. c. 41 f, bei Surius, De prob. vitis Sanct. 11. Dec. Theophan., Chronogr., ed. Bonnae S. 185 f. Gelas., Brevic. hist. Eutych. c. 4—6, ed. Thiel S. 514 f. Simplic., Ep. 2—5, S. 177—189. Hefele, Konziliengesch. II² 564 ff 601 ff. Das ἐγκύκλιον bei Evagr. a. a. O. 3, 4, das ἀντιεγκύκλιον ebd. c. 7.

[2] Papst Simplicius hob entschieden die Autorität seines Stuhles hervor: Ep. 2 vom 9. Januar 476 an Acacius c. 2, ed. Thiel S. 178; Ep. 3 vom 10. Januar an Basiliskus c. 5, S. 182: Perstat in successoribus suis haec et eadem apostolicae norma doctrinae, cui Dominus curam totius ovilis iniunxit, cui se usque in finem saeculi minime defuturum, cui portas inferi numquam praevalituras esse promisit, cuius

Nach seiner Wiedereinsetzung suchte Zeno zunächst die Gunst der entschiedenen Katholiken zu erwerben und reichte dem Papst ein tadelloses Glaubensbekenntnis ein mit dem Versprechen, daß er die Definition von Chalcedon nicht antasten lassen und den Umtrieben der Häretiker ein Ziel setzen werde. Simplicius wünschte ihm (9. Oktober 477) zu der wiedererlangten Herrschaft Glück und mahnte ihn, den Sieg Gott zuzuschreiben, der damit der Kirche ihre Freiheit wiedergeben wolle, und den geäußerten Gesinnungen treu zu bleiben. Zeno widerrief die „schädlichen Anordnungen und gottlosen Pragmatiken" des Basiliskus, verbannte den Petrus Fullo von Antiochien und ließ den Salophakialos in Alexandrien wieder einsetzen; den hochbetagten Ailurus ließ er, in Erwartung seines baldigen Todes, noch in Ruhe; dieser starb denn auch Ende 477 oder 478 [1]. Dem Salophakialos, der in einem Augenblicke der Schwäche den Namen des Dioskorus hatte rezitieren lassen, weshalb er dem Papste Genugtuung leisten mußte [2], stellten die alexandrinischen Monophysiten den Petrus Mongus (den Heiseren) entgegen, der an allen Verbrechen des Ailurus als dessen Erzdiakon teilgenommen hatte [3]. Auf Andringen des Papstes und der Rechtgläubigen des Orients befahl Zeno die Absetzung und Verbannung des Eindringlings, der sich aber trotzdem verborgen in Alexandrien aufhielt; aus Furcht, die dort mächtigen Dioskoriten zu reizen, brauchte man gegen ihn keine Gewalt; der milde Salophakialos wußte selbst manche Monophysiten zu gewinnen. Noch bewies sich Acacius eifrig gegen Mongus, Fullo und andere Häretiker; er erwirkte deren Verurteilung in Rom, und der Papst delegierte ihn in dieser Angelegenheit zu seiner Stellvertretung [4]. Kaum schien die alexandrinische Kirche einigermaßen beruhigt, so brach in Antiochien ein neuer Sturm aus. Hier hatte nach Vertreibung des Petrus Fullo den Patriarchenstuhl Johannes Kodonatus, bisher Bischof von Apamea, eingenommen, der von jenem geweiht war und deshalb schon nach drei Monaten abgesetzt wurde (478). Gegen seinen vielverfolgten, des Nestorianismus beschuldigten Nachfolger Stephan II. empörten sich 479 die Monophysiten, töteten ihn und warfen die Leiche in den Orontes, worauf Acacius, nur bedacht, seine Machtstellung zu erweitern,

---

sententia quae ligarentur in terris, solvi testatus est non posse nec in coelis. Vgl. Ep. 4, S. 184. — Gelas., Ep. 26 ad Episc. Dard. (495) c. 8, ed. Thiel S. 404: Si Basiliscus tyrannus et haereticus scriptis Apostolicae Sedis vehementer infractus est et a plurimis revocatus excessibus, quanto magis legitimus Imperator, qui se catholicum videri volebat, poterat ... mitigari etc.

[1] Evagr., Hist. eccles. 3, 8. Simplic., Ep. 6 7 (Oct. 477), ed. Thiel S. 188 f. Acac., Ep. ad Simplic. (478), ebd.; Ep. 8, S. 193—195.

[2] An Acacius schrieb der Papst am 13. März 478, Salophakialos solle gemahnt werden, die Makel zu tilgen, die er sich zuzog, quando ei, ut damnati Dioscori nomen inter altaria recitaretur, extortum est. Daß derselbe Legaten und Briefe zur Satisfaktion nach Rom sandte und auch reumütige Bekenntnisse und Begnadigungsgesuche dahin abschickte, sagt Simplicius (Ep. 11 ad Acac., ed. Thiel S. 167—199), was nach Gelas., Ep. 1, c. 8, S. 292 auch sonst üblich war.

[3] Über Petrus Mongus vgl. Evagr. a. a. O. 3, 11. Liberat., Breviar. causae Nestor. et Eutychian. c. 16. Theophan., Chronogr. S. 194. Simplic., Ep. 10 bis 13, S. 196 f. Gelas., Breviar. hist. Eutych. c. 7 8, S. 516 f.

[4] Simplic., Ep. 18, ed. Thiel S. 206 f. Gelas., Ep. 10, c. 5, S. 344; Ep. 26, c. 13, S. 410.

Stephan III. und nach dessen Tod den Kalendion für Antiochien weihte. Papst Simplicius, der vom Kaiser die Bestrafung der Mörder des Patriarchen Stephan II. verlangte, ließ die mit dem Drange der Umstände entschuldigten Übergriffe des Acacius nicht ungerügt, gab aber doch die nötigen Dispensationen. Immer mehr zeigte sich aber die Grundsatzlosigkeit des ehrgeizigen Byzantiners; sein Eifer gegen die Monophysiten erkaltete, ja er schloß sich denselben immer mehr an[1].

2. Als 481 Thimotheus Salophakialos gestorben war, wählten die Monophysiten abermals ihren Petrus Mongus, die Katholiken aber den Großökonomen Johannes Talaja. Letzterer hatte, als früherer Gesandter Alexandriens, den Stolz des Acacius beleidigt, sandte ihm nicht rasch genug die Anzeige seiner Wahl und ward von ihm beim Kaiser mehrfach (auch des Meineids und der Bestechung) beschuldigt[2]. Dagegen kam der gewandte Petrus Mongus selbst in die Hauptstadt, gewann den Acacius und stellte dem Kaiser vor, es sei die größte Gefahr für seine Herrschaft in Ägypten, wenn man einen mißliebigen Patriarchen dort einsetzen wolle. Acacius und Mongus verständigten sich über ein Religionsgesetz, worin das Gemeinsame aller Bekenntnisse enthalten sein sollte, und ließen es durch den ganz willfährigen Kaiser unter dem Namen Henotikon (Unionsformel) noch 482 sanktionieren. Als Glaubensnormen sollten das nicänische Symbolum mit dem Zusatze von Konstantinopel, die zwölf Kapitel des Cyrill und die Beschlüsse von Ephesus gelten, Nestorius und Eutyches verdammt sein, letzterer als Vertreter des Doketismus; von Christus ward nur gesagt, er sei „Eines, und nicht zwei", Wunder und Leiden seien auf den einen Christus zu beziehen; die Bestimmung „zwei Naturen" war ganz übergangen, alle entgegenstehenden Ansichten, mochten sie zu Chalcedon oder sonst auf einer Synode festgestellt sein, wurden anathematisiert. Auch ward ausgesprochen: einer von der Trinität, Gott der Logos, sei Fleisch geworden. Dieses kaiserliche Glaubensedikt[3], zunächst an die Alexandriner gerichtet, sollte die Grundlage eines allgemeinen Kirchenfriedens sein und daher

---

[1] Simplic., Ep. 15—17, S. 202—207. Liberat. a. a. O. c. 18. Evagr. a. a. O. 3, 8 f. Theophan. a. a. O. S. 187 f 194 f. Theodor. Lect., Hist. eccles. 2, 1 46. Vgl. Hergenröther, Photius I 114—119; Gelas., Brev. hist. Eutych. c. 12, S. 517 f. Acacius machte nachher den Johannes Kodonatus zum Erzbischof von Tyrus. Vgl. Felix III. (490), Ep. 15, ed. Thiel S. 272; Ep. 17, S. 276.

[2] Salophakialos sandte den Talaja an den Kaiser mit der Bitte, daß ihm für den Fall seines Todes ein katholischer Nachfolger gegeben werde, was dieser auch zusicherte. Zeno belobte den Talaja, in dem man schon den zukünftigen alexandrinischen Patriarchen sah. Vgl. Gelas. a. a. O. c. 9, S. 515. Vgl. auch Evagr. a. a. O. 3, 12; Felix III., Ep. 1, n. 10; Ep. 2, n. 4. Acacius hatte von ihm als Priester erklärt, er sei dignus, cui maiora committerentur (Gelas., Ep. 1, c. 3, S. 289). Die Anklagen gegen ihn bei Zachar. Rhet. bei Evagr. a. a. O. 3, 12. Liberat. a. a. O. c. 17. Theophan. a. a. O. S. 119. Niceph. Call., Hist. eccles. 16, 11.

[3] Evagr. a. a. O. 3, 14. S. darüber Facundus Herm., Pro defensione trium capit. 12, 4. Theophan. a. a. O. S. 202. Pagi, Critica historico-theol. in annales Baron. ad ann. 482, n. 23 f. Berger, Henotica Orientalia, Viteb. 1723. Auf dieses Edikt bezieht sich wohl die Klage bei Gelas., Ep. 43, ed. Thiel S. 478: Sie haben die Lehren der Apostel abgeworfen und brüsten sich mit den Lehren der Laien *(λαϊκῶν διδάγμασιν)*.

überall unterschrieben werden, Monophysiten und Dyophysiten sich bei sonstigen Unterscheidungslehren zu einer Gemeinschaft vereinigen. Aber abgesehen davon, daß eine äußere, erzwungene Vereinigung nichts nützen konnte, wurde die Spaltung dadurch nur vermehrt; statt zwei gab es vier Parteien. Die strengen Monophysiten wie die aufrichtigen Katholiken mußten das Henotikon verwerfen, während die fügsamen unter beiden Teilen deshalb doch noch nicht kirchlich vereint waren. Acacius und Petrus Mongus, der dafür als Patriarch von Alexandrien anerkannt wurde, unterschrieben zuerst, dann Petrus Fullo, der an Stelle des aus politischen Gründen abgesetzten Kalendion wieder nach Antiochien kam, Martyrius von Jerusalem und andere Bischöfe, viele nur aus Schwäche und Furcht vor dem Kaiser. In Alexandrien führte der Häretiker Mongus scheinbar die Union durch; aber viele Monophysiten trennten sich von ihm, Akephaler (Hauptlose) genannt, die in Timotheus Ailurus den letzten rechtmäßigen Patriarchen von Alexandrien erkannten[1]. Durch die weltliche Gewalt wurden viele katholische Bischöfe wegen Nichtannahme des Henotikon vertrieben, vor allen Johannes Talaja. Im griechischen Reiche schien jetzt immer mehr der Monophysitismus die Herrschaft erlangen zu sollen.

Papst Simplicius hatte den Johannes Talaja bestätigen wollen; da ihn aber der Kaiser des Meineids beschuldigte und die Anerkennung des Mongus verlangte, hielt er die Bestätigung des ersteren zurück, widersetzte sich aber entschieden der Erhebung des letzteren. Acacius, der diesen einst als offenbaren Irrlehrer verabscheut, suchte mit List und Zwang jetzt die Bischöfe des Orients zur Gemeinschaft mit ihm zu bringen und auch über das allzu offene Hervortreten der Irrlehre desselben einen Schleier zu werfen. Dem Papst gab er längere Zeit keine Nachricht, so daß sich Simplicius mit scharfem Tadel über sein Stillschweigen äußerte[2]. Nun kam Johannes Talaja, wie einst Athanasius, selbst als Flüchtling 483 nach Rom und brachte seine Klage vor den neuerwählten Papst Felix III. (richtiger II.), an den sich auch die rechtgläubigen Mönche der Kaiserstadt und viele vertriebene Bischöfe wandten. Felix beschloß, mit aller Entschiedenheit für den Glauben und für die Verfolgten einzustehen und von dem Kaiser die Ausweisung des Mongus aus Alexandrien zu verlangen; als Legaten sandte er die Bischöfe Vitalis und Misenus, die zugleich den Acacius zur Verantwortung über die Klagen des Talaja auf eine römische Synode vorladen sollten; den Legaten sandte er nachher die Weisung zu, mit dem eifrigen Abte der Akoimeten, Cyrillus, sich ins Einvernehmen zu setzen. Aber die Gesandten wurden am griechischen Hofe mit List und Gewalt zu einem dem Petrus Mongus günstigen Urteile und zur Untreue gegen ihre Aufträge verleitet. Daher untersuchte Felix auf einer

---

[1] Eustath. mon., Ep. ad. Timoth. Scholast. (Mai, Nova Coll. VII, 1, 277). Vgl. unten S. 664.

[2] Simplic., Ep. 18 19, S. 208—213; Ep. 20 ad Acac. (6. Nov. 482), S. 213. Nach Gelas., Brev. hist. Eut. c. 10, S. 516 f sandte Talaja den Priester Isidor und den Diakon Petrus nach Rom; aber durch Uranius erhielt der Papst eine sacra des Kaisers, wodurch er ab episcopatus illius confirmatione suspensus est. Den Kaiser aber beleidigte die Weigerung der Anerkennung des Mongus. Liberat., Breviar. causae Nestor. et Eutychian. c. 18. Evagr., Hist. eccles. 3, 15. Gelas. a. a. O. c. 11.

Synode von 67 Bischöfen im Juli 484 die ganze Sache, kassierte das Urteil der Legaten, entsetzte sie ihrer Ämter, erneuerte die Verurteilung des Mongus und sprach über den inzwischen noch vergeblich ermahnten Acacius Bann und Absetzung aus. Bei dem Kaiser beschwerte er sich über die Mißhandlung seiner Gesandten, erklärte ihm, er habe die Wahl zwischen der Gemeinschaft des Apostels Petrus und der des Häretikers Mongus und erinnerte ihn an die Schranken der weltlichen Gewalt. Im Oktober 485 ward die Zensur gegen Acacius und Mongus erneuert und zugleich die Absetzung über Petrus Fullo ausgesprochen. Der Papst mußte es noch erleben, daß der in die griechische Hauptstadt mit seinen Briefen gesandte Defensor Tutus, allerdings erst nachdem er den größten Teil seiner Aufträge vollzogen und das Urteil gegen Acacius in sichere Hände gebracht, sich noch zur Untreue verleiten ließ, daher auch ihn beständige Absetzung traf[1].

3. Acacius nahm das päpstliche Schreiben nicht an; einer der Mönche wagte es, ihm dasselbe an den Mantel zu heften, als er eben zum Opfer ging, eine Kühnheit, die ihm das Leben kostete und seinen Mitbrüdern schwere Verfolgung zuzog. Er strich den Namen des Papstes aus den Kirchenbüchern, verfolgte dessen Anhänger und bot mit der Macht des Kaisers, der ganz seinen Eingebungen folgte, allen Angriffen Trotz. So entstand eine Spaltung zwischen Alt- und Neu-Rom, die 35 Jahre (484—519) andauerte. Als Acacius 489 außerhalb der Gemeinschaft der römischen Kirche starb, suchte sein Nachfolger Flavita oder Fravitas Roms Anerkennung nach, trat aber auch mit Petrus Mongus in Verbindung; der päpstliche Stuhl forderte die Beseitigung der Namen des Acacius und des Mongus aus den Kirchenbüchern; Flavita, seinem Vorgänger gleichgesinnt, starb jedoch schon nach drei Monaten. Sein Nachfolger Euphemius (490—496) erkannte zwar die Synode von Chalcedon an, nahm den Namen des Papstes in die Kirchenbücher wieder auf, entsagte der Gemeinschaft des Mongus († 490), aber er weigerte sich, die Namen seiner beiden Vorgänger, die offenbar Begünstiger der Häresie gewesen waren, aus den Diptychen zu streichen, auf welcher Forderung der römische Stuhl bestand[2]. Kaiser Anastasius (491—518) wollte sich zwar nicht in Glaubenssachen einmischen, glaubte aber des äußeren Friedens wegen das Henotikon nicht fallen lassen zu dürfen und begünstigte, selbst der Häresie verdächtig, die Monophysiten in vielfacher Weise, obschon er bei seiner Krönung die Aufrechthaltung der Beschlüsse von Chalcedon angelobt hatte[3]. In Rom folgte

---

[1] Felix III., Ep. 1—4 10 12 13, ed. Thiel S. 222 ff. Evagr. a. a. O. 3, 18—21. Liberat. a. a. O. Theophan., Chronogr. S. 204—207. Gelas. a. a. O. c. 13, S. 518 f. Mansi, Conc. Coll. VII 1053 1065 f. Thiel, Epist. Rom. Pont. 247 f. Hefele, Konziliengesch. II² 616 ff. Hergenröther, Photius I 121 ff.

[2] Liberat. a. a. O. c. 18. Theophan. a. a. O. S. 205 f. Evagr. a. a. O. 3, 28 f. Basil. Cilix bei Niceph. Call., Hist. eccles. 16, 17. Theodor. Lect., Hist. eccles. 2, 6 37. Felix III., Ep. 14 ad Flav., ed. Thiel S. 216 f; Ep. 15 ad Zenon., S. 270 f; Ep. 16 17, S. 273—277. Über das Schreiben des Euphemius vgl. Gelas., Ep. 3, S. 312 f. Mansi a. a. O. VIII 5.

[3] Kaiser Anastasius beschwerte sich darüber, daß ihn die Päpste mit dem Banne belegt hätten. Der Bann traf ihn implicite mit den sequaces Acacii. Gelas., Ep. 10

auf Felix Papst Gelasius (492—496), der schon im römischen Klerus Treffliches gewirkt hatte, mit ruhiger Konsequenz die unerläßlichen Forderungen der Gemeinschaft seines Stuhles aufrecht hielt und gleich seinen Vorgängern bis ins einzelne alle dagegen versuchten Ausflüchte der Byzantiner entkräftete.

Von seiten des griechischen Hofes und der Verteidiger des Acacius wurde geltend gemacht: 1) Acacius hat sich nicht wie Eutyches gegen den Glauben erhoben, ist kein Häretiker im eigentlichen Sinne, ihn trifft höchstens der Tadel der Gemeinschaft mit Petrus Mongus; aber 2) letzterer hat sich gebessert, ward von dem gutkatholischen Kaiser aufgenommen, vom alexandrinischen Volke stürmisch verlangt, so daß seine Anerkennung unvermeidlich war, die ja nicht gegen den Glauben und die guten Sitten verstieß. Jedenfalls hat 3) Acacius nicht anders handeln können, da eine Notwendigkeit vorlag, der Kaiser drängte, ja alles selbst anordnete und durch eine andere Haltung größeres Unglück entstanden wäre. 4) Felix III. hat ihn auf unkanonische Weise verurteilt, da der Erzbischof von Neu-Rom nicht ohne eine allgemeine oder doch nicht ohne speziell hierzu berufene Synode verurteilt werden durfte; dazu hat 5) der römische Stuhl ganz unchristlich dem Acacius für immer alle Verzeihung versagt und trat seinen katholisch gesinnten Nachfolgern feindselig entgegen, hat endlich 6) durch seine Hartnäckigkeit die Sache der ganzen Kirche gefährdet, seine eigenen Vorrechte dadurch benachteiligt, die höchste Arroganz an den Tag gelegt, dem Nutzen des Reiches keine Rechnung getragen, die hochgehaltene Synode von Chalcedon mißachtet, indem er die von ihr (can. 28) dem Bischofe der Kaiserstadt zugeteilten Prärogativen verkannte.

Es war den Päpsten nicht schwer, diese Einreden bündig zu widerlegen. 1) Weit schlimmer ist es, als die Wahrheit nicht zu erkennen, mit voller Kenntnis derselben Gemeinschaft mit ihren Todfeinden zu halten. Acacius hatte selbst den Petrus Mongus für einen Häretiker erklärt und ihn samt seinen Anhängern verurteilt; dieselbe Verurteilung zog er sich selber zu durch die Gemeinschaft mit Verurteilten. Er verachtete alle Warnungen und starb außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft[1]. 2) Gesetzt, Petrus Mongus hätte sich gebessert, so war dies noch kein Grund, ihn auf den Stuhl von Alexandrien zu erheben; dann verdiente er wohl Vergebung, aber nicht eine neue Auszeichnung, zumal da er von Häretikern die Weihe erhielt, keineswegs aber, wie behauptet wird, von dem katholischen Timotheus, der in seinem Leben nie mit ihm Gemeinschaft hielt. Daß sich aber Petrus in der Tat nicht gebessert hat, beweist sowohl seine fortwährende Gemeinschaft mit offenbaren Irrlehrern als auch die Lehre seiner Schüler, von denen viele aus Ägypten nach Rom gekommen sind. Sagt man, der Kaiser habe ihn aufgenommen, der doch katholisch sei, so ist dies eine Beleidigung des Kaisers, da dies ein Angriff gegen den katholischen Glauben wäre, denselben schwer kompromittierte und dessen früheren Worten (im Briefe an Simplicius 477) widersprechen würde; eine Behauptung, die durch dessen Äußerungen widerlegt wird, er habe alles nur nach dem Rate des Acacius getan; sodann entsteht die Frage: Nach welchen Kanones, nach welchen Regeln konnte der Kaiser dies tun oder anbefehlen? Nimmermehr stand dies der weltlichen Gewalt zu. Petrus Mongus konnte aber aus doppeltem Grunde nicht absolviert werden: wegen Mangels an Befugnis, denn der Niedere konnte den Höheren nicht lossprechen, der Apostolische Stuhl konnte es allein; wegen Mangels an Disposition, da er in dem Irrtum und in der Sünde ohne Reue

---

ad Faust. c. 1, S. 342. Symmach., Apol. ep. 10, c. 1, ed. Thiel S. 700 704 f. Rose, Die byzant. Kirchenpolitik unter Kaiser Anastasius I. (Progr.), Wohlau 1888.

[1] Felix III., Ep. 2, c. 6 8, S. 236 238. Gelas., Ep. 1, c. 11 21 28 30, S. 293 299 303; Ep. 12, S. 355 f; Ep. 18, c. 5, S. 385; Ep. 26, c. 3 4 7 14, S. 388 f 403 412.

beharrte. Was das stürmische Verlangen des alexandrinischen Volkes, d. i. der dortigen Monophysiten, betrifft, so konnte dies unmöglich maßgebend sein[1]. 3) Es ist unwahr, daß Acacius von dem Kaiser zu seinem Schritte getrieben ward; vielmehr hat er den Kaiser dazu gebracht und ihn in allem geleitet. Wäre aber auch vom Kaiser eine solche Nötigung ausgegangen, so hätte er mit bischöflicher Pflichttreue widerstehen sollen, wie er es einst unter Basiliskus getan; er hätte lieber das Äußerste erdulden müssen, als die Reinheit des Glaubens preisgeben. Auch nicht die Gefahr eines Aufruhrs konnte maßgebend sein; die Katholiken haben keinen solchen erregt, den von Häretikern etwa erregten konnte die Staatsgewalt unterdrücken; nie aber durfte man aus Nachsicht gegen wahnsinnige Verkehrtheit die Kirche zerreißen, die Religion gefährden lassen[2]. 4) Acacius war schon durch die Synode von Chalcedon verurteilt; es hätte eigentlich gar keiner neuen Synode bedurft, und jeder Bischof wäre berechtigt gewesen, ihn für exkommuniziert zu erklären. Sodann hat Acacius den Johannes Talaja von Alexandrien und den Kalendion von Antiochien ohne Synode abgesetzt und vertrieben; war ihm das erlaubt, warum sollte dies nicht dem Inhaber des ersten Stuhles zustehen? Ferner können nach den Kanones Appellationen aus der ganzen Kirche an den römischen Stuhl gebracht werden, von seinem Urteil aber ist keine andere Appellation zulässig; auch andere Bischöfe sind durch den Papst allein abgesetzt worden, und nur das von ihm Genehmigte hat in der Kirche Gültigkeit. Die Berufung einer allgemeinen Synode unter Teilnahme der orientalischen Bischöfe war nicht möglich, weil eine solche mit den vertriebenen katholischen Prälaten nicht gehalten werden konnte, mit den häretischen Eindringlingen aber, die auch die Stühle von Alexandrien und Antiochien innehatten, ganz undenkbar war. Papst Felix wählte die Form, die unter den gegebenen Umständen die entsprechende war: er versammelte die anwesenden Bischöfe und sprach mit ihnen die Verurteilung aus[3]. 5) Niemals war für den Fall der Umkehr und der Reue die Verzeihung ausgeschlossen; aber Acacius starb in seiner Herzensverhärtung, ohne je eine Genugtuung gegeben zu haben; die Gesinnung seiner Nachfolger erhellt aus ihrem Festhalten an seinem Andenken[4]. 6) In Sachen des Glaubens ist Festigkeit ohne Rücksicht auf irdische Vorteile geboten. Würde der Papst sich zum Mitschuldigen des Acacius gemacht haben, so würde er der Hilfe bedürfen, keine zu leisten vermögen. Wäre es einmal gestattet, mit den verurteilten Monophysiten Gemeinschaft zu halten, so wäre es ebenso erlaubt, mit Arianern und andern Ketzern sie zu pflegen, es wäre die größte Befleckung der Kirche gegeben. Sagt man, die Synode von Chalcedon sei entweder ganz anzunehmen oder ganz zu verwerfen, so vergißt man, daß sie in den

---

[1] Felix III., Ep. 14, c. 3, S. 268. Gelas., Ep. 1, c. 6—8 13 14—17 18 23, S. 290 ff; Ep. 26, c. 5, S. 399; Ep. 27, c. 4—6, S. 426 f.

[2] Gelas., Ep. 1, c. 10 12 22 23 25 37, S. 292 f 299 f 308; Ep. 26, c. 8 10, S. 404 408.

[3] Gelas., Ep. 1, c. 1, S. 288; Ep. 10, c. 3, S. 343; Ep. 26, c. 5 6 9 12, S. 400 f 416 f; Ep. 27, c. 2, S. 424. Das Synodaldekret hatte Papst Felix nach altem Brauche und behufs sicherer Beförderung allein unterschrieben; hätte er es alle Bischöfe unterschreiben lassen, so hätten es nach der herrschenden Praxis wenigstens zwei Bischöfe überbringen müssen, was damals gefahrvoll schien. Conc. Rom. (485), ed. Thiel S. 255, ep. 11, worin auch die Stellung des Papstes auf der römischen Synode angegeben ist.

[4] Gelas., Tractatus 4, c. 6, S. 562—564. Felix III., Ep. 14 ad Flav., c. 4, S. 269. Vgl. Ep. 10, c. 2, S. 342. Gegen die Behauptung: Acacium veniam postulasse et nos (Rom. Pont.) exstitisse difficiles wird Gelas., Comm. ad Faust. ep. 10, c. 7, S. 346 als Zeuge der Bruder des Faustus, der Senator Andromachus, angeführt, der vergebens sich bei Acacius bemühte, und gezeigt, daß an diesem sich keine Spur von reumütiger Gesinnung entdecken ließ.

Glaubensbestimmungen und in dem, wofür sie der Apostolische Stuhl gehalten wissen wollte, sicher die volle Autorität hat, dieselbe aber nicht in demjenigen besitzt, was durch ungerechtfertigte Überhebung dort vorgebracht ward, aber keine Rechtskraft erlangt hat, daß nicht alles in den Akten der Synoden gleiche Geltung besitzt, wie auch nicht alles in der Schrift Enthaltene zu befolgen (Gal 2, 12 13), während sogar manches in häretischen Schriften wahr und unverwerflich ist (1 Theff 5, 21). Daß man den Heiligen Stuhl deshalb schmäht, zeigt nur die Hitze des Fieberkranken, der gegen den Arzt sich sträubt[1]. Das Urteil des Stuhles Petri, wenn auch noch so sehr angefochten, verliert seine Kraft nicht, mögen auch die Verurteilten sich nicht fügen; sie sind besiegt, gleichwie auch der Satan besiegt ist, wenn er auch ferner noch wütet[2].

4. Vergeblich waren die Unterhandlungen des byzantinischen Patriarchen Euphemius mit Papst Gelasius, der auch vergebens den Kaiser Anastasius zu gewinnen suchte. Dieser ließ seinen Patriarchen durch Hofbischöfe absetzen und verbannen; an dessen Stelle erhob er 496 den Macedonius II., der ebenfalls das Henotikon unterschreiben mußte. Papst Anastasius II. bat den Kaiser durch Briefe und Gesandte, den Stuhl Petri in seinen Rechten zu achten und nicht zu gestatten, daß um eines rechtmäßig verurteilten Verstorbenen willen die kirchliche Einheit zerrissen werde; er bestand gleich seinen Vorgängern auf der Beseitigung des Namens Acacius aus den Diptychen, erkannte aber die von ihm erteilte Taufe und Weihe als gültig an; er forderte Beseitigung der herrschenden Glaubenstyrannei und Wiederherstellung des katholischen Glaubens in Alexandrien. Aber der nun ganz der Häresie zugewandte Kaiser hielt die Gesandten höflich hin, erfüllte keinen der geäußerten Wünsche, suchte das Henotikon sogar dem römischen Stuhle aufzudrängen und 498 Einfluß auf die Papstwahl zu gewinnen, was ihm jedoch mißlang[3]. Damals erhielt die monophysitische Partei zwei gewandte Führer an Xenajas (Philoxenus) aus Tahal in Persien und dem Mönche Severus aus Sozopolis in Pisidien[4]. Ersterer hatte den Nestorianismus in Persien bekämpft, war dann in Syrien von Petrus Fullo († 488) zum Bischof von Mabug (Hierapolis) geweiht worden, geriet mit Flavian II., der nach dem häretischen Palladius Patriarch von Antiochien geworden war, in Streit, weil dieser die Lehre von zwei Naturen nicht verwerfen wollte, und setzte, nachdem er ganz Syrien gegen ihn aufgeregt hatte, dessen Absetzung durch; er gab wenigstens Anlaß zu der unter dem Namen „Philoxeniana" bekannten Bibelübersetzung, die der mono-

[1] Felix III., Ep. 14 ad Flav., c. 3, S. 267; Ep. 15 ad Zenob., c. 5, S. 273; Ep. 2 ad Acac. (483), S. 237. Am besten Gelas., Ep. 1, c. 32—34 41, S. 305 f; Ep. 7, c. 8, S. 336 f; Tract. 4, c. 1 2, S. 557 f; Ep. 10, c. 9, S. 347; Ep. 12 ad Anastas., S. 358.

[2] Felix III., Ep. 11, c. 5, S. 257. Symmach., Ep. 10, c. 13, S. 706 f.

[3] Gelas., Ep. 3 10 12, S. 312 f 341 f 349 f. Evagr., Hist. eccles. 3, 31 f. Cyrill. Scythop., Vita S. Sabae c. 69 f. Theodor. Lect., Hist. eccles. 2, 9 f 17 f. Theophan., Chronogr. S. 215 f. Anastas. II., Ep. 1 ad Anastas. S. 615 f. Die Nachsicht für die von Acacius Getauften und Geweihten hatten schon Felix (Ep. 14, c. 4, S. 269) und Gelasius (Ep. 3, c. 12, S. 315 357) ausgesprochen.

[4] Über Xenajas und Severus vgl. Evagr. a. a. O. 3, 32 33. Theophan. a. a. O. S. 230 233. Über die Philoxeniana vgl. Assemani, Bibl. orient. II 83. Severi Opp. bei Cave, Hist. litt. 500; Fragm. bei Mai, Auct. class. X 408; Spicil. Rom. III 722; X, I, 169 f 211 f; Nova Coll. VII, I, 408. S. auch oben S. 630.

physitischen Sache Vorschub leisten sollte. Severus, früher Sachwalter, dann zu Tripolis in Phönikien getauft, kam mit vielen monophysitischen Mönchen in die Hauptstadt, fand die Gunst des Kaisers und sann darauf, den dortigen Erzbischof zu stürzen. Von diesem forderte Anastasius, er solle die Synode von Chalcedon anathematisieren; Macedonius erklärte, ohne eine ökumenische Synode unter dem Vorsitze des Papstes könne hierin nichts geschehen. Severus suchte mit Billigung des Kaisers den monophysitischen Zusatz zum Trishagion (S. 571) beim Gottesdienste einzuführen; darüber brach ein Aufstand aus, der den Kaiser bewog, dem Macedonius beruhigende Zusagen zu machen; aber nach Beseitigung der Gefahr ließ er denselben 511 durch seine Hofbischöfe absetzen und gab ihm den geschmeidigen Timotheus zum Nachfolger, der die Anhänger seines Vorgängers grausam verfolgte[1]. Schon sollte die Synode von Chalcedon durch ein Konzil abgeschafft werden, aber Flavian von Antiochien und Elias von Jerusalem vereitelten den Plan. Dieselben wurden deshalb von ihren Stühlen vertrieben; den Sitz von Antiochien nahm Severus ein, den von Jerusalem Johannes, Bischof von Sebaste. Hilfesuchend wandten sich viele orientalische Bischöfe unter Vorlage eines Glaubensbekenntnisses an Papst Symmachus, der ausführlich dem Kaiser auf seine bittern Schmähungen geantwortet und die Rechte der Kirche nachdrücklich vertreten hatte, auch 512 den Klerus von Illyrien vor der Gemeinschaft mit den Häretikern warnte. Der Papst bot vergeblich alles auf, in dem tieferschütterten Orient den kirchlichen Frieden wiederherzustellen[2].

Der Feldherr Vitalianus nahm 514 die Mißhandlung der Kirche und die Verbannung ihrer hervorragendsten Hirten zum Vorwand seiner Empörung, die ein förmlicher Religionskrieg zu werden drohte. Nach der Gefangennahme der kaiserlichen Feldherren rückte er mit seinem Heere vor Byzanz; Anastasius mußte zweimal um Frieden bitten und eidlich die Zurückberufung der exilierten Bischöfe, die Aufrechthaltung des katholischen Glaubens und die Versammlung eines ökumenischen Konzils in Heraklea unter Vorsitz des Papstes versprechen. Jetzt wandte sich Anastasius an Papst Hormisdas in verbindlichen Schreiben und trat mit ihm in Unterhandlungen, die er in die Länge zu ziehen suchte, da es ihm mit der Sache nicht Ernst war. Sobald er sich völlig sicher glaubte, änderte er nicht bloß seine Sprache und sein Benehmen gegen den römischen

---

[1] Erklärung des Macedonius II.: *χωρὶς οἰκουμενικῆς συνόδου ἐχούσης πρόεδρον τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον ἀδύνατον τοῦτο ποιῆσαι.* Theophan. a. a. O. S. 234. Theodor. Lect. a. a. O. 2, 24. Über dessen Absetzung vgl. Theodor. Lect. a. a. O. 2, 26 ad 29; Theophan. a. a. O. S. 237 f; Liberat., Breviar. causae Nestor. et Eutychian. c. 19. Marcellin., Chron. a. 511. Niceph. Call., Hist. eccles. 16, 26.

[2] Über die Synode von Sidon 511—512 vgl. Hefele, Konziliengesch. II[2] 666 f. Symmach., Ep. 10 s. Apolog. adv. Anastas. Imp., ed. Thiel S. 700—708. In der Ep. Orient. Episc. ad Symmach. 512 ep. 12, S. 709—715 wird der Apostelfürst Petrus angeführt, cuius cathedram beatitudini tuae credidit Christus optimus pastor, und um Hilfe gebeten mit dem Bekenntnis: Christum ex duabus naturis et in duabus naturis esse und mit Annahme des tomus Leonis wie des vierten Konzils. Die des Glaubens wegen verfolgten Prälaten bitten, der Papst möge nicht Orthodoxe wie Häretiker richten. An Klerus und Volk von Illyrien schrieb Symmach., Ep. 13 vom 8. Oktober 512, ed. Thiel S. 717 f.

Stuhl, sondern gebot auch den 200 zu Heraklea versammelten Bischöfen, unverrichteter Dinge auseinander zu gehen. Als sein Versuch, die päpstlichen Gesandten zu bestechen, mißlungen war, entließ er sie schimpflich und erklärte dem Papst 517 in einem herben Briefe, er stehe von seinen früheren Anträgen ab, weil er es für unvernünftig halte, höfliche Bitten bei denen zu verschwenden, die sich nicht erbitten lassen wollten, und wenn er Beleidigungen ertragen könne, so lasse er sich doch keine Befehle erteilen. Ungeahndet durften die Häretiker die Katholiken verfolgen, namentlich Severus in Antiochien. Timotheus in Konstantinopel war ihnen in allem gefügig; Alexandrien hatte seit Petrus Mongus fortwährend häretische Patriarchen (Athanasius II. 490—496, Johann I. 496—507, Johann II. Nikaiotes 508—516, Dioskorus II. 516 bis 518). Das einzige, was der römische Stuhl bei allem Eifer erlangte, war, daß die rechtgläubigen Bischöfe und viele hervorragende Gläubige des Orients sich enge an ihn anschlossen, das von ihm zur Annahme vorgelegte Formular zahlreiche Unterschriften fand und die illyrischen Bischöfe sich von dem zu den Monophysiten haltenden Erzbischof Dorotheus von Thessalonich trennten. Hormisdas mahnte die Gläubigen und die Bischöfe sowohl einzeln als insgesamt zur Standhaftigkeit und Tatkraft im Hinblicke auf den ewigen Lohn und den endlichen Sieg der Wahrheit. In der Tat erfolgte ein Umschwung, als Anastasius 518 eines plötzlichen Todes starb[1].

5. Der neue Kaiser Justin I. (518—527) und sein vielvermögender Neffe Justinian waren dem katholischen Glauben ergeben, wie die Mehrzahl der hauptstädtischen Bevölkerung. Diese forderte laut die Absetzung des Severus von Antiochien, die Wiederherstellung des Konzils von Chalcedon und die Gemeinschaft mit Alt-Rom. Der noch unter Anastasius erhobene byzantinische Patriarch Johann II. aus Kappadokien gab nicht ungern dem Drängen nach, versammelte zu diesem Zweck rasch eine Synode von 40 Bischöfen und veranlaßte bei dem Kaiser die Zurückberufung der verbannten katholischen wie die Vertreibung der häretischen Bischöfe, den Befehl der allgemeinen Anerkennung des vierten ökumenischen Konzils und die Wiederanknüpfung der Verhandlungen mit dem römischen Stuhle. Des Henotikons wurde nicht weiter gedacht, dagegen vom Papst eine Gesandtschaft erbeten zur völligen Herstellung der kirchlichen Einheit. Papst Hormisdas forderte die Verurteilung des Acacius und seiner gleichgesinnten Nachfolger und Beschützer, sowie die Unterschrift des von ihm gesandten Formulars, das zur völligen Übereinstimmung mit der Lehre der römischen Kirche und zum Gehorsam gegen deren Entscheidungen verpflichtete. Die Entfernung der Namen des Acacius, seiner Nachfolger und seiner Beschützer Zeno und Anastasius aus den Diptychen wurde von den Griechen angenommen; nur wurden Euphemius und Macedonius nicht namentlich verurteilt. Am Ostersonntag, 24. März 519, wurde, nachdem Johann II. mit vielen Orientalen das päpstliche Formular angenommen, feierlich die Kirchengemeinschaft wiederhergestellt und zu Ehren der vierten allgemeinen Synode ein eigenes

---

[1] Evagr., Hist. eccles. 3, 43. Theodor. Lect., Hist. eccles. 2, 37. Victor. Tunnun., Chron. S. 227. Theophan., Chronogr. S. 242 246 f 254. Marcellin., Chron. a. 514 f. Hormisd., Ep. 1—8 10—19 23 27 28 33—40, ed. Thiel S. 741 ff (von 515—517).

Fest eingeführt. Der Kaiser und die Großen des Reiches, der Patriarch und die Bischöfe erließen ehrenvolle Schreiben an den Papst, der widerspenstige Erzbischof Dorotheus von Thessalonich mußte sich ihm unterwerfen, Severus von Antiochien, Xenajas von Mabug und andere Monophysitenhäupter entflohen nach Ägypten. Die päpstlichen Legaten weilten bis 520 in der griechischen Hauptstadt und setzten es durch, daß der auf den antiochenischen Stuhl erhobene Priester Paulus in dieser Kirche, nicht aber in Konstantinopel, wie der Hof gewünscht, die Weihe erhielt. Der Nachfolger Johannes' II., Epiphanius (520—535), ward dann vom Papste delegiert, um die noch von der Kirche Getrennten nach entsprechender Genugtuung aufzunehmen. Abgesehen von dem alexandrinischen Sprengel, wo noch der häretische Timotheus III. († 538) sich behauptete, sowie von dem antiochenischen, in dem nach der Abdankung des mit Anklagen bedrohten Paulus (521) der schwache Euphrasius von Jerusalem den Verhältnissen nicht gewachsen war, herrschte wiederum im östlichen Kaiserreiche der katholische Glaube, und die Standhaftigkeit des Apostolischen Stuhles zu Rom hatte einen neuen Sieg errungen [1].

---

[1] Hormisd., Ep. 41 f, S. 830 f. Mansi, Conc. Coll. VIII 436 f 1065 f. Theophan. a. a. O. S. 253 f. Chron. pasch. S. 611 f. Liberat., Breviar. causae Nestor. et Eutychian. c. 19. Hefele, Konziliengesch. II² 688 ff. Die Formula Hormisdae (Denzinger-Bannwart, Enchirid.¹⁰ n. 171—172, S. 77 f) kommt mit verschiedenen Lesarten, aber im wesentlichen übereinstimmend, sehr häufig vor; viele ihrer Ausdrücke finden sich schon in früheren Aktenstücken, z. B. Ep. Episc. Dardan. ad Gelas. P. 494 ep. 11, S. 349. Ebenso ward stets die Unbezwinglichkeit und Festigkeit des Glaubens im Stuhle Petri vorausgesetzt. Felix III., Ep. 1 ad Zenon., ed. Thiel S. 224. Bei allen Verhandlungen wurden der tomus Leonis und die Definition von Chalcedon als auf gleicher Stufe stehend gedacht. Simplic. (477), Ep. 6 ad Zenon., S. 188 f: Chalc. synodi constituta vel ea quae bonae memoriae praedecessor meus Leo apostolica eruditione perdocuit, intemerata vigere iubeatis, quia nec ullo modo retractari potest, quod illorum definitione sopitum, et nec ullatenus recipi toties uno undique ore damnatus. Schon 515 sandte Hormisdas die Formel mit seinem Briefe an Kaiser Anastasius für alle Bischöfe (Indiculus vom 8. Juli bei Thiel S. 753). Die Gesandten sollten dem Kaiser sagen: Habetis textum libelli ex scrinio Ecclesiae editum, iuxta quem debeat (Ep.) profiteri, und es wurde die Unterschrift desselben gefordert. Im November 516 sandte der Papst die Formel in die illyrischen Provinzen und schrieb an Bischof Johann von Nikopolis (Ep. 19, S. 780): Libellum direximus, in quo eos oportet subscribere, quia et omnes sacerdotes vestrarum partium, qui ad Sedis Apostolicae communionem reversi sunt, in eadem professione subscripserunt. Es sollte eine regula fidei sein, die auf Synoden unterschrieben ward, wie auf der von Alt-Epirus (Thiel S. 776 f, ep. 17—20. Mansi a. a. O. VIII 402 f 405 407). Unter Übersendung der Formel forderte Hormisdas 517 von den Bischöfen Spaniens, daß sie keinen griechischen Geistlichen zur Gemeinschaft zulassen möchten, der jene nicht unterschriebe (Thiel S. 793 f, ep. 26). Wie er am 3. April jenes Jahres sämtliche orientalische Bischöfe ermahnte, ut ad petram, supra quam fundata est Ecclesia, revertantur (Ep. 29, S. 801 f), so forderte er auch 519 von allen die Unterschrift (Ep. 46 f, S. 835 f). Schon im Briefe an Kaiser Justin I. vom Januar 519 verwies er darauf, ebenso in den weiteren Schreiben. Während der Reise der Legaten Germanus und Johannes unterschrieben viele Bischöfe (Ep. 59 60, S. 850 f); Johann II. von Konstantinopel reichte im März 519 die Formel ein, welchem Beispiele die andern Prälaten folgten (Ep. 61 65 75, S. 852 f 859 f 868). Auch die Patriarchen Epiphanius und Mennas sowie Kaiser Justinian unterschrieben den libellus (Mansi a. a. O. VIII 502 f 518 1029). Das Exemplar Johannes' II. gab auch Deusdedit, Collect. can. l. 1, c. 112, S. 89 90.

B. Der theopaschitische Streit.

6. Theopaschiten nannte man diejenigen, die der Gottheit selbst das Leiden zuschrieben, insbesondere die Anhänger des von Petrus Fullo vertretenen Zusatzes zum Trishagion. Bezog man ihn allein auf den Logos, so war der Satz nicht zu beanstanden, Gott sei gekreuzigt worden; ebensowenig war der andere: Einer aus der Dreieinigkeit habe gelitten oder sei gestorben, dem Glauben zuwider. Aber während viele Katholiken daran keinen Anstoß nahmen, waren diese Sätze andern wegen des monophysitischen Ursprungs und der naheliegenden Mißdeutung verhaßt, und ihre Vertreter erhielten den Namen Theopaschiten[1]. Für den Satz: „Einer aus der Trinität ist gekreuzigt worden" als Wahrzeichen der Rechtgläubigkeit traten Johannes Maxentius und andere, besonders skythische Mönche, mit dem größten Eifer 519 in Konstantinopel auf; sie wollten ihn als kirchliche Regel festgestellt wissen, worin ihnen Erzbischof Johannes II. und die päpstlichen Legaten widerstanden, da dadurch nur neue Unruhen zu befürchten waren[2]. Der Comes Justinian interessierte sich lebhaft für den Streit und bat den Papst um eine Entscheidung. Die Mönche begaben sich nach Rom und erregten hier Unruhen; sie wandten sich auch an die afrikanischen Bischöfe in Sardinien. Sie wollten den Satz nicht in der Art gefaßt wissen: Eine der drei göttlichen Personen hat den Tod gelitten, weil das Wort Person (πρόςωπον) auch nestorianisch in einem bloß moralischen Sinn gefaßt werden könne und man durch den Satz: der Gekreuzigte sei eine der drei göttlichen Personen, noch keineswegs aussage, daß er substantiell Gott selber sei. Papst Hormisdas erklärte 521, jener Satz sei, obschon nicht unwahr, doch gefährlich wegen der Mißdeutung, darum nicht einzuführen, das Konzil von Chalcedon bedürfe keiner solchen Ergänzung oder Erklärung; ferner wollte er, man solle nicht sagen: Einer der Drei hat gelitten, sondern vielmehr: Eine der drei göttlichen Personen hat gelitten dem Fleische nach. Als die Mönche darauf nicht eingingen, wurden sie als Unruhestifter und Begünstiger des Eutychianismus abgewiesen. Auch Fulgentius und andere afrikanische Bischöfe billigten die Lehre der Mönche, wollten aber auch gesetzt wissen: „Eine Person der Dreieinigkeit, der eingeborene Sohn Gottes." Das wollten die Mönche nicht, und Johannes Maxentius schrieb gegen den päpstlichen Erlaß, den er für unterschoben ausgab, eine derbe Entgegnung[3]. Später wurde der Streit noch heftiger in Konstantinopel, als die von Maxentius bekämpften Mönche, besonders die Akoimeten (Schlaflosen), in ihrer Opposition bis zur Verwerfung des Wortes „Theotokos" vorschritten und dadurch den ihnen vorgeworfenen Nestorianismus kundgaben[4]. Man folgerte: da in der Gottheit nur drei Personen sind, so ist, falls man nicht sagen darf: der Gekreuzigte ist eine von den dreien, der Gekreuzigte auch nicht Gott und Maria nicht Gottesgebärerin. Deshalb fand die Formel als Losungswort

[1] Gelas., Ep. 43, c. 6, ed. Thiel S. 478—480 gegen die monophysitische Deutung, die das Leiden auf die Substanz der Gottheit bezog, wie man auch das Trishagion von der Trinität verstand. Daß Papst Felix sich gegen die Formel Unus de Trinitate crucifixus est erklärt habe, ist sicher unrichtig. Vales., Diss. de Petro Ant. ep. qui Fullo cognominatus est, im Append. zu Evagr., Hist. eccles. Le Quien, Opp. Damasc. I 478.

[2] Hormisd., Ep. 75 76 78 89 90 98 99 120 127 132 137, ed. Thiel S. 868 ff 920 ff.

[3] Hormisd., Ep. 124, 926 f. Fulgent., Ep. 17 s. liber de incarn. et grat. c. 10 18. Ioann. Maxent., Ad epistolam Hormisdae responsio, bei Migne, Patr. gr. 86, 93 ff; dessen sonstige Schriften ebd. 75 ff 111 ff. Vgl. Ep. Trifolii presb. ad Faust., bei Migne, Patr. lat. 63, 533.

[4] Liberat., Breviar. c. 20.

gegen die Nestorianer im Orient Eingang, und Kaiser Justinian erließ 533 ein dogmatisches Edikt, worin er den vielbesprochenen Satz in einer den Irrtum ausschließenden Fassung: der menschgewordene und gekreuzigte Sohn Gottes sei einer aus der heiligen und gleichwesentlichen Dreieinigkeit, feststellte. Dieses Edikt sandte er nebst seinem Glaubensbekenntnisse durch zwei Metropoliten an Papst Johannes II. zur Bestätigung und bat um die Verurteilung des bereits durch Epiphanius verurteilten Akoimeten Cyrus und seiner Anhänger. Der Papst ging am 24. Mai 534 auf dieses Ansinnen ein unter Lobsprüchen auf den Glaubenseifer des Kaisers, aber unter Wahrung der kirchlichen Unabhängigkeit, indem er das Edikt als der apostolischen Lehre entsprechend genehmigte [1]. Auch andere Okzidentalen, wie Fulgentius Ferrandus, Dionysius Exiguus, waren der Formel günstig, während andere noch mißtrauisch dagegen waren [2]. Nachher bestätigte 535 Papst Agapet wiederum das Edikt, und dasselbe tat 553 das fünfte allgemeine Konzil. In der syrischen Kirche erhielt sich der Zusatz des Petrus Fullo fort, ward aber 692 von den Griechen verboten [3].

3. Die dogmatischen Streitigkeiten unter Justinian I. Das fünfte allgemeine Konzil zu Konstantinopel (553).

Literatur. — Knecht, Die Religionspolitik Kaiser Justinians I. Würzburg 1896. Pfannmüller, Die kirchliche Gesetzgebung Justinians hauptsächlich auf Grund der Novellen. Berlin 1902. Diehl, Justinien et la civilisation byzantine au 6e siècle (Paris 1901), chap. 7: L'œuvre religieuse 315 ff. Glaizolle, Un empereur théologien, Justinien. (Thèse.) Lyon 1905. Gordon Holmes, The Age of Justinian and Theodora. London 1905. Loofs, Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche, in Texte und Untersuchungen III, 1, Leipzig 1887. Rügamer, Leontius von Byzanz. Würzburg 1894. Junglas, Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen, in Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. VII, 3, Paderborn 1908. Ermoni, De Leontio byzantino et de eius doctrina christologica. Paris 1895. Ahrens und Krüger, Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor. Leipzig 1899. Hutton, The Church of the sixth Century (oben S. 611). Zu den monophysitischen Wirren vgl. auch die Literatur oben S. 559 f und S. 630.

A. Fortsetzung der monophysitischen Wirren.

1. Kaiser Justinian I. (527—565), glücklich im Kriege und als Gesetzgeber gefeiert, tat alles für Aufrechthaltung der Synode von Chalcedon und wollte allenthalben die vier allgemeinen Konzilien angenommen wissen. Während er aber die Monophysiten zur Kirche zurückzuführen suchte, begünstigte seine Gemahlin Theodora mit aller List diese Sekte und brachte seine religiöse Politik öfters ins Schwanken. Dem Kaiser war die Teilnahme an religiösen

---

[1] Über Justinians Edikt von 533 s. L. 6 Cod. I, 1. Johannes' II. Antwort bei Mansi, Conc. Coll. VIII 797.

[2] Fulgentius Ferrandus (Ep. 3 ad Anatol.: Ep. 5 ad Sever., bei Migne, Patr. lat. 67, 889 910) erklärt den Satz für richtig: Una de tribus divinis personis passa est, wobei jeder Katholik sich denken müsse: secundum carnem. Mansi a. a. O. V 419. Schloßmann, Persona und πρόσωπον im Recht und im christl. Dogma, Kiel und Leipzig 1906.

[3] Ephrem. Ant. bei Phot., Biblioth. cod. 228. Assemani, Bibl. orient. I 5 18. Das Conc. Trull. 692, can. 81 verbot den Zusatz des Petrus Fullo, besonders weil manche eine Quaternität statt der Trinität dadurch eingeführt glaubten.

Streitigkeiten Lieblingssache; er wollte in der Kirche wie im Staate Gesetze geben, wurde aber auch oft das Werkzeug anderer. Selbst in der Hauptstadt hatten die Monophysiten Anhänger; für deren Vereinigung mit der Kirche halfen die Gesetze des Kaisers wenig. Im Jahre 531 veranstaltete der Kaiser in seinem Palaste ein Religionsgespräch zwischen den Katholiken und den Severianern[1]. An der Spitze der fünf katholischen Bischöfe stand der Erzbischof Hypatius von Ephesus; unter den sechs monophysitischen waren zwei aus Cypern, zwei aus Niedersyrien. Auch Leontius von Byzanz, ein bedeutender Theologe jener Zeit, nahm an dem Religionsgespräch teil. Hier anathematisierten die Severianer den Eutyches, weil er die Konsubstantialität Christi mit seiner Mutter der Menschheit nach geleugnet und den Doketismus vertreten habe[2]; aber den Dioskorus und die Räubersynode erklärten sie für rechtgläubig, die Synode von Chalcedon verwarfen sie. Sie beriefen sich auf Zeugnisse der Väter, insbesondere des Cyrillus, des angeblichen Dionysius Areopagita, des Gregorius Thaumaturgus, des Papstes Julius I., wovon die meisten als unterschoben von den Katholiken verworfen wurden. Außerdem stritten die Severianer über die Lehre des hl. Cyrillus und tadelten, daß man die ökumenischen Konzilien in die Diptychen eingerückt, daß das Konzil von Chalcedon den Theodoret und den Ibas für rechtgläubig gehalten habe, daß katholischerseits nicht zugestanden werde, Gott selber oder einer der Trinität habe im Fleische gelitten und Wunder wie Leiden gehörten derselben Person an. Dem letzten Vorwurf ward durch Justinians Edikt geantwortet; betreffs des Theodoret und des Ibas bereitete sich schon eine weitere Untersuchung vor, wie überhaupt die Konferenz manche andere Frage anregte, wenn sie auch im großen und ganzen nicht die erwünschten Früchte trug. Nur der monophysitische Bischof Philoxenus von Dulichium kehrte nebst mehreren Priestern und Mönchen zur Kirche zurück.

Doch die Hoffnungen der Monophysiten stiegen, als der Bischof Anthimus von Trapezunt, der seinen Sitz verlassen und sich als Asket nach der Hauptstadt begeben hatte, durch seine häretische Gesinnung die Gunst der Kaiserin und durch erheuchelte Rechtgläubigkeit die des Kaisers und damit den durch den Tod des Epiphanius (Juni 535) erledigten Stuhl von Konstantinopel gewann. Selbst Severus wagte es, dort zu erscheinen, in Armenien hatte die Sekte große Erfolge, in Ägypten behauptete sie ihr Übergewicht. Doch im Februar 536 erschien Papst Agapet in Byzanz, um Friedensanträge des Ostgotenkönigs Theodat und Bitten des römischen Senates sowie auch kirchliche Interessen zu vertreten. An ihn wandten sich die katholischen Geistlichen und Mönche mit schweren Anklagen gegen Anthimus als einen Irrlehrer und Eindringling.

---

[1] Mansi, Conc. Coll. VIII 817 f. Assemani, Bibl. orient. II 89 f. Hefele, Konziliengesch. II² 747 ff.

[2] Eutyches wird auch sonst des Doketismus beschuldigt, vgl. Zachar. bei Evagr. Schol., Hist. eccles. 3, 5. Hormisd., Ep. 9 ad Caesar. Iustin., Cod. I, 1, 5. Vigil. Taps., Adv. Eutych. l. 3. Gennad., De vir. ill. c. 82. Noch immer vertauschten die Monophysiten die Begriffe οὐσία, ὑπόστασις, φύσις, ἄτομον. Gieseler, Comm. qua Monophysit. vett. variae de Christi persona opiniones illustrantur, Gotting. 1835, 38.

Agapet mied dessen Gemeinschaft und forderte von ihm ein katholisches Glaubensbekenntnis sowie Rückkehr auf seinen früheren, widerrechtlich verlassenen Sitz. Anthimus wollte nicht darauf eingehen und fand anfänglich den Schutz des Kaisers; doch wurde dieser von dem durch Drohungen und Geschenke nicht erschütterten Papst aufgeklärt und gab den Schützling Theodoras auf. Agapet sprach über ihn Bann und Absetzung aus und weihte (13. März 536) den rechtmäßig erwählten Mennas zum Oberhirten der Kaiserstadt. Kräftig und mit der vollen Würde des Nachfolgers Petri trat der Papst im „neuen Rom" auf; er bestätigte auf Justinians Wunsch nochmals dessen Glaubensdarlegung, „nicht weil er den Laien das Lehramt einräume, sondern weil er den Glauben des Kaisers mit den Regeln der Väter im Einklang gefunden habe". Bald darauf erkrankte Agapet und starb noch zu Konstantinopel am 22. April 536. Nach seinem Tode versammelte Mennas eine Synode gegen Anthimus, Severus, den Petrus von Apamea, den Mönch Zoaras und ihre Anhänger, die heimliche Konventikel hielten. Die Beschlüsse wurden vom Kaiser am 6. August bestätigt, und mehrere Bischöfe und Synoden, wie die von Jerusalem, traten ihnen bei. Auch Alexandrien bekam an dem Abte Paulus wieder einen katholischen Patriarchen, der zwar wegen Anteil an einer Gewalttat des Statthalters (um 542) entsetzt ward, jedoch an Zoilus einen gleichgesinnten Nachfolger erhielt[1].

Obschon der ränkevollen Kaiserin Theodora die bisherigen Versuche zur Kräftigung des Monophysitismus mißlungen waren, so gab sie doch ihre versteckten Pläne nicht auf, ja sie suchte nach Agapets Tod selbst den römischen Stuhl in ihre Netze zu verstricken. Sie gewann den ehrgeizigen römischen Diakon Vigilius, der ihr die gewünschten Versprechen wegen der Monophysiten machte, und suchte durch den in Italien kämpfenden Feldherrn Belisar ihm das Pontifikat zu verschaffen. Aber bereits hatte der Ostgotenkönig Theodat den Subdiakon Silverius auf den päpstlichen Stuhl erhoben; nachträglich wurde dessen Erhebung durch Klerus und Volk anerkannt. Wahrscheinlich am 8. Juni 536 erhielt er die bischöfliche Konsekration. Nun suchte Theodora diesen der Gemeinschaft mit Severus und Anthimus und der Wiedereinsetzung des letzteren geneigt zu machen; aber Silverius wies ihre Anträge entschieden von sich. Rom ward inzwischen im Dezember 536 durch Belisar besetzt und der Papst unter dem Vorwande einer hochverräterischen Verbindung mit den Ostgoten im März 537 gefangen genommen und nach Patara in Lykien deportiert, während Vigilius am 19. März widerrechtlich ordiniert wurde. Der Kaiser, ohne dessen Vorwissen dies geschehen war, sandte auf die freimütigen Vorstellungen des Bischofs von Patara gegen die schmähliche Behandlung des obersten Bischofs den Papst wieder nach Rom zurück. Hier kam er abermals

[1] Evagr. a. a. O. 4, 9 11 36. Liberat., Breviarium causae Nestor. et Eutychian. c. 20. Acta Conc. Constantinop. bei Mansi a. a. O. VIII 857 ff 881 ff. Contin. Marcellin. Chron. a. 535. Anon. Vatic. bei Baron., Annal. ad ann. 536, n. 61. Greg. M., Dial. 3, 3. Lib. pontif. in Agap. (ed. Duchesne I 287 f). Ps.-Zacharias, Hist. eccles. 9, 19 (vgl. Baumstark, Elucubrationes syrograecae, Lips. 1894, 358—361 365). Iustin., Nov. 42. Praef. et edict. bei Migne, Patr. gr. 86, 1097—1104. Agap. Ep. bei Mansi a. a. O. VIII 846 921. Hefele a. a. O. II² 763 ff 784 f.

in die Gewalt seiner Feinde, ward nach der Insel Palmaria gebracht und starb in großem Elend. Vigilius, nun als rechtmäßiger Papst vom römischen Klerus anerkannt, hatte jetzt seine hohe Stellung und seine große Verantwortlichkeit richtig erfaßt; er war weit davon entfernt, sich zu Theodoras Werkzeug zu machen und die unerlaubterweise gegebenen Zusagen zu halten; in Briefen an den Kaiser und den Erzbischof Mennas (17. September 540) erklärte er sich unzweideutig für das Ansehen der vier ökumenischen Synoden und die Dekrete Leos d. Gr. und bekräftigte das gegen die Häupter der Monophysiten ausgesprochene Anathem. Umsonst hatte Theodora zu deren Gunsten ihr Geld und ihre Intrigen verschwendet[1].

B. Der erneuerte Origenistenstreit.

Literatur. — Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil. Münster 1899; Zur Chronologie der origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert, in Histor. Jahrbuch 1900, 743 ff; Doctrina patrum de incarnatione Verbi. Münster 1907. Hefele, Konziliengesch. II (2. Aufl.) 786 ff.

2. Die Verwirrung in der orientalischen Kirche stieg inzwischen noch höher, da neue Streitfragen auftauchten. Der Name Origenisten war längst eine Bezeichnung geworden, die streitende religiöse Parteien einander gaben; in Palästina wurden die gelehrten Mönche von den ungebildeteren so genannt, zumal sie noch immer die Schriften des Alexandriners lasen. Die Mönche Nonnus und Leontius wurden deshalb von Abt Agapet aus ihrem Kloster vertrieben, von seinem Nachfolger Mamas wieder eingesetzt. Gegen sie eiferte der hochverehrte Abt Sabas. Nach dessen Tode (531) schienen sie noch mehr Anhänger zu finden. Unter ihnen ragten Domitian und Theodor Askidas hervor, die Justinians Gunst in solchem Maße erwarben, daß ersterer den Bischofsstuhl von Ankyra, letzterer den von Cäsarea in Kappadokien erhielt. Die Reibungen zwischen den „Sabaiten“ und den Origenisten, besonders in der alten und der neuen Laura, wurden stärker, mehrere der ersteren wurden vertrieben. Durch diese veranlaßt, verwarf der Patriarch Ephräm von Antiochien um 542 den Origenismus und machte dies in einem Synodalschreiben bekannt. Darüber waren die origenistisch Gesinnten sehr erbittert; sie stützten sich auf den Einfluß bei Hof, den Domitian und Theodor genossen, und forderten von Petrus von Jerusalem, er solle den Ephräm aus den Diptychen streichen. Dieser, vielfach bedrängt, ließ von zwei rechtgläubigen Äbten, Sophronius und Gelasius, sich eine Klagschrift gegen die Origenisten überreichen, um sie nebst seinem Bericht über die von ihnen erregten Unruhen an den Kaiser zu senden. Vier Sabaiten wurden an den Hof abgeordnet und reisten mit dem päpstlichen Apokrisiar Pelagius, der eben der Synode in Gaza beigewohnt hatte, in die Hauptstadt[2]. Dieser verschaffte ihnen Zutritt

---

[1] Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I 502 ff. Lib. pontif. in Silver. (ed. Duchesne I 290—295).

[2] Cyrill. Scythop., Vita S. Sab. bei Cotel., Mon. eccles. gr. III. Liberat., Breviar. c. 23. Evagr., Hist. eccles. 4, 37 38. Libell. synod. bei Mansi, Conc. Coll. IX 23 706. Über die Patriarchen von Jerusalem vgl. Le Quien, Oriens christ. III 189—241.

bei Justinian, der 543 in Form eines Schreibens an die Bischöfe der vornehmsten Stühle (Patriarchen) ein Verdammungsurteil gegen Origenes und seine Schriften mit zehn Anathematismen erließ[1]. Darin wurde die Abhaltung von Synoden zu allgemeiner Verurteilung des Origenismus gefordert. In Konstantinopel hielt Mennas sofort eine solche Synode, die 15 (später dem fünften allgemeinen Konzil beigelegte) Anathematismen gegen Origenes aufstellte[2]. Theodor Askidas und Domitian unterschrieben bereitwillig und befestigten so ihren Einfluß bei dem Kaiser, den nun gerade die antiorigenistischen Mönche Palästinas schwer empfanden. Als der Patriarch Petrus die Origenisten aus den Klöstern vertrieb, bedrohte ihn Theodor Askidas so, daß er seine Zensur zurücknahm. Die Partei des Leontius und des Nonnus beherrschte Palästina und nahm die bedeutendsten Klöster ein. Der Nachfolger des Petrus, Makarius (seit 544), gehörte zu ihr; er ward zwar als Origenist abgesetzt und erhielt den Eustochius zum Nachfolger; aber als auch dieser entsetzt ward, nahm er aufs neue (563—574) den Stuhl von Jerusalem ein. Die Isochristen, zu denen Theodor Askidas gehörte, hatten das Übergewicht; die Protoktisten mußten unterliegen, schlossen sich daher mehr den Katholiken an (s. oben S. 545). Ihr Führer Isidor legte auf einer Konferenz mit dem Abte Konon den Irrtum von der Präexistenz der Seelen ab, ging nach Konstantinopel und erwirkte hier die Einsetzung des genannten Eustochius, der das kaiserliche Edikt allenthalben unterschreiben ließ. Alle fügten sich damals dem kaiserlichen Edikte mit Ausnahme des Alexander von Abyla, der deshalb abgesetzt wurde. Als dann Theodor Askidas 563 die Entfernung des Eustochius und die Wiedereinsetzung des Makarius durchsetzte, mußte letzterer zuvor den Origenismus abschwören. Die Ruhe in Palästina war wiederhergestellt, und nun wurde die Verurteilung des Origenes im Orient regelmäßig durch alle Jahrhunderte wiederholt. In der Verurteilung desselben, mit der die des blinden Didymus und des Evagrius verbunden ward, stimmten Katholiken und Monophysiten überein; auch die Parteien der letzteren suchten einander als Origenisten zu brandmarken[3]. Damit schien etwas für die Zurückführung der Monophysiten gewonnen, in der Tat aber war dies nur untergeordneter Art; mehr konnte man sich von einer andern Verurteilung versprechen, die den verhaßten Nestorianismus bis ins innerste Herz zu treffen geeignet schien.

---

[1] Das Edikt Justinians bei Mansi a. a. O. 487 f. Migne, Patr. gr. 86, 945 f.

[2] Über die 15 Kanones gegen Origenes s. Hefele, Konziliengesch. II² 790 ff. Von der Verurteilung des Origenes auf jener Synode reden mit verschiedenen Detailangaben Evagr. a. a. O. 4, 38. Theophan., Chronogr. S. 501. Cyrill. Scythop. a. a. O. c. 90. Anastas. Sinaita, Viae dux c. 5 (Migne, Patr. gr. 89, 101). Niceph. Call., Hist. eccles. 17, 27 28; über die Inthronistiken späterer Patriarchen vgl. Nicephor., Ad Leon III. (Migne a. a. O. 100, 193). Phot., Ep. 1 ad Nicol. S. 141, ed. Balettas; vgl. Ep. 1 ad Mich. n. 15, S. 213, aber auch Sophron. Hierosol., Ep. ad Serg. (Migne a. a. O. 87, 3185). Conc. Lateran. 649, can. 18. Conc. oecumen. VI. act. 17 18. Conc. oecumen. VII. act. 7.

[3] Nach Timoth. Constantinop., De recip. haeret. (Migne a. a. O. 86, 64) nannten sich Philoponianer und Kononiten wechselseitig Origenisten mit Rücksicht auf die verschiedenen Aussprüche des Alexandriners über die Auferstehung (s. unten).

C. Der Dreikapitelstreit.

Quellen. — Akten des fünften allgemeinen Konzils bei Mansi, Conc. Coll. IX 163 ff; Hefele, Konziliengesch. II (2. Aufl.) 798 ff. Briefe der Päpste bei Jaffé, Reg. Pont. Rom. I, Berol. 1885, 117 ff. Liber Pontificalis, ed. Duchesne. Bd I. Facundus Herm., Pro defensione trium capitulorum; Liber contra Mocianum; Epist. fidei cathol. in defensione trium capit. (Migne, Patr. lat. 67, 527 ff). Fulgentius Ferr., Epist. ad Pelagium et Anatolium (ebd. 921 ff). Pontianus, Epist. ad Iustinian. imp. (ebd. 995 ff). Rusticus, Contra Acephalos disput. (ebd. 1167 ff). Verecundus Iunc., Excerptiones et Commentaria (Pitra, Spicil. Solesmense IV. Par. 1858). Liberatus, Breviarium causae Nestor. et Eutychian. (Migne, Patr. lat. 68, 969 ff). Victor. Tunnun., Chronica (ebd. 937 ff; Mommsen, Mon. Germ. Auct. ant. XI, Berol. 1894, 163 ff). Marcellin. Com., Chron. (Migne a. a. O. 51, 942 ff. Mommsen a. a. O. 37 ff). Evagr. Schol., Hist. eccles. 4, 37 ff. Vita S. Sabae c. 72 ff.

Literatur. — Hefele a. a. O. II (2. Aufl.) 798 ff (dort die älteren Werke). Coustant, De epistolis et registris Rom. Pont. (bei Pitra, Analecta novissima Spicil. Solesm. altera contin. I, Par. 1885, 366 ff). Punkes, Papst Vigilius und der Dreikapitelstreit. München 1864. Zu Vincenzi, In S. Greg. Nyss. et Origen. scripta et doctrinam nova recensio cum Append. de actis synodi V. oecum. Romae 1865; vgl. Hergenröther in Theol. Literaturbl. 1866, 543 ff. Duchesne, Vigile et Pélage, in Revue des quest. histor. XXXVI (1884) 369 ff; dazu Chamard, ebd. XXXVII 540 ff, und wieder Duchesne, ebd. 579 ff. Lévêque, Étude sur le pape Vigile. Amiens 1887. Savio, Il papa Vigilio, in Civiltà cattol. 1903, ser. 18, Bd XII, S. 5 ff und mehr. Forts.; unter dem gleichen Titel ein Buch. Roma 1904; La storia del Ps.-Zaccaria il Retore ed il papa Vigilio II, ebd. 1910, 413—422. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I 574 ff.

3. Unter den drei Kapiteln oder Artikeln werden verstanden: 1) die Person und die Schriften des Theodor von Mopsuestia (S. 532 ff), 2) die gegen Cyrill zu Gunsten des Nestorius verfaßten Schriften des Theodoret von Cyrus (S. 551), 3) der von gleicher Gesinnung zeugende Brief des Ibas an den Perser Maris (S. 559). Schon oft waren Theodor als Lehrer des Nestorius, seine Schriften als nestorianisch, die genannten weiteren Schriftstücke als dem Nestorianismus günstig gebrandmarkt worden[1]; den Monophysiten waren sie überaus verhaßt, und die Schonung, die sie bisher genossen, diente als Vorwand, die Katholiken des Nestorianismus zu beschuldigen. Um diesen Vorwand zu beseitigen und um zugleich die Aufmerksamkeit Justinians von der Origenistensache abzulenken, sowie die Gelehrten anderweitig zu beschäftigen, bestimmte Theodor Askidas mit seinen Freunden den Kaiser, ein feierliches Verdammungsedikt gegen diese drei Kapitel zu erlassen. Dies schien um so leichter zu erreichen, als eine solche Verdammung sachlich gerechtfertigt und die Rücksicht auf die Antiochenische Schule seit ihrem Verfall und ihrer Verpflanzung in das feindselige Perserreich hinweggefallen war; ferner war damit ein von vielen geäußerter Wunsch zu erfüllen und die Aussicht auf die vom Kaiser angestrebte Wiedervereinigung der Akephaler und der betreffs der Synode von Chalcedon Schwankenden zu fördern. Eine Neuerung lag hierin nicht; schon oft war gegen diese drei Kapitel gesprochen worden; sowohl

[1] Gegen die drei Kapitel des Xenajas s. Evagr., Hist. eccles. 3, 30 31, die Konferenz von 533, gegen Diodor und Theodor Conc. Antioch. 508 509. Vgl. Mansi, Conc. Coll. VIII 347.

die origenistischen Mönche, die den Mopsuestener als wissenschaftlichen Gegner des Alexandriners kannten, als auch ihre Gegner, die Sabaiten, deren Haupt den Theodor nicht minder verabscheute, konnten dadurch befriedigt werden, ebenso-sehr auch die Kaiserin Theodora, die Gönnerin der Monophysiten; den Unions-politikern schien so ein Stein des Anstoßes hinweggenommen durch eine nachträgliche Ergänzung dessen, was die Synode von Chalcedon zu tun ver-absäumt hatte.

Das neue kaiserliche Edikt von 544, das sich ausdrücklich dagegen verwahrte, daß aus ihm etwas zum Nachteil der vierten Synode gefolgert werden könne, sollte durch die Unterschriften der Bischöfe zum Urteil der ge-samten Kirche erhoben werden. Mennas, der es zuerst erhielt, zögerte an-fangs, weil er darin eine Beeinträchtigung der Synode von Chalcedon erblickte und ohne den römischen Stuhl nichts tun wollte; endlich unterschrieb er mit der ausdrücklichen Bedingung, daß auch der Papst beistimme; sei das nicht der Fall, so solle ihm seine Unterschrift zurückgestellt werden. Auch Ephräm von Antiochien, Zoilus von Alexandrien, Petrus von Jerusalem widerstanden zuerst, fügten sich aber dann dem Gebot des Kaisers, da ihnen Absetzung drohte; dem Beispiele ihrer Häupter folgte die weitaus größte Zahl der morgen-ländischen Bischöfe. Aber nicht so gefügig war das Abendland. Der päpst-liche Legat Stephan widersetzte sich und trennte sich von der Gemeinschaft des Mennas, weil er gegen sein früheres Versprechen vor der päpstlichen Ent-scheidung die Unterschrift geleistet habe. Im ganzen Okzident, wo man die Schriften von Theodor, Theodoret und Ibas nicht näher kannte, dagegen an dem Konzil von Chalcedon strenge festhielt, war man gegen das Edikt.

Da die vierte Synode den Mopsuestener nicht zensuriert, den Theodoret und den Ibas aber aufgenommen hatte, da der Brief des letzteren sogar vorgelesen worden war, so glaubte man durch die Verwerfung der drei Kapitel die Synode beeinträchtigt; man übersah, daß Theodoret und Ibas ausdrücklich den Nestorius hatten verurteilen müssen, ihre Personen, nicht aber ihre Schriften gerechtfertigt worden waren, über die drei Kapitel als solche zu Chalcedon kein Urteil abgegeben worden war; nur einige Mitglieder, nicht die Synode selbst, hatten den Brief des Ibas als orthodox bezeichnet, das Häretische daran hatte Ibas ohnehin in seiner Erklärung abgeschworen. Ferner zweifelte man im Okzident daran, ob es sich rechtfertige oder auch nur zweck-mäßig sei, längst im Frieden der Kirche verstorbene Männer nach ihrem Tode zu zensurieren; man hatte Verdacht gegen den Wankelmut und die Unbeständigkeit der Griechen und nahm noch besonders daran Anstoß, daß die weltliche Gewalt es war, von der das verdammende Urteil ausging. Besonders nachdrücklich sprachen sich hier-über schriftlich die Bischöfe Dacius von Mailand und Fakundus von Hermiane aus, von denen letzterer in der schärfsten Weise das Edikt bekämpfte. Der afrikanische Bischof Pontianus schrieb dem Kaiser, die in dem Edikt verurteilten Schriften seien in Afrika nicht bekannt geworden, würden sie aber auch bekannt und als nicht ganz rechtgläubig befunden, so könne man sich gegen gefährliche Stellen verwahren, ohne schon Verstorbene voreilig zu verurteilen; würden diese noch leben und ihre Irrtümer festhalten, dann könne man sie mit allem Recht anathematisieren; da sie aber vor Gottes Gericht stünden, von dem niemand appellieren könne, so möge man sich hüten, durch ihre Verurteilung viele Lebende in schweren Gewissensdruck zu versetzen, wofür der Richter der Lebendigen und der Toten einst Rechenschaft fordern werde

Auch der Diakon Ferrandus von Karthago, an den sich die römischen Diakonen Pelagius und Anatolius in dieser Sache wandten, sprach sich nachdrücklich gegen das Edikt aus, das eine neue Untersuchung des Konzils von Chalcedon, wenigstens eine teilweise, anzustellen und dem Urteile der Kirche durch Laiengewalt vorzugreifen schien. Diese Stimmung war im Abendlande vorherrschend.

4. Justinian suchte vor allem den Papst Vigilius auf seine Seite zu ziehen und lud ihn deshalb dringend nach Konstantinopel ein. Dieser folgte in Voraussicht großer Widerwärtigkeiten nur ungern; er zögerte lange, hielt sich das Jahr 546 hindurch in Sizilien auf, reiste dann über Hellas und Illyrikum und traf am 25. Januar 547 in der Kaiserstadt ein, wo er auf das glänzendste empfangen ward. Der Kaiser erbat sich seinen Segen und umarmte ihn unter Tränen. Das gute Einvernehmen dauerte aber nicht lange. Vigilius billigte das Benehmen seiner Legaten und versagte dem Mennas, der einst durch Unterzeichnung der Formel des Hormisdas sich dem römischen Stuhle zu folgen verpflichtet und seine besondere Zusage gebrochen hatte, die Gemeinschaft, desgleichen den Bischöfen, die das kaiserliche Edikt unterschrieben hatten. Er und seine Umgebung sahen darin eine Machination zu Gunsten der Akephaler, über die Vigilius das Anathem erneuerte. Mennas aber, der den Kaiser weit mehr fürchtete als den Papst, trat nun auch gegen ihn auf und ließ seine Kommemoration in der Liturgie weg. Vigilius hielt gleich andern Okzidentalen das Edikt für unnütz und bedenklich, schon aus formellen Gründen, damit es nicht scheine, als wolle man das Konzil von Chalcedon abschaffen, und damit der Kaiser nicht die höchste Autorität in Kirchensachen sich beilege. Justinian verhandelte mit ihm mehrmals teils persönlich teils durch Bischöfe und Staatsbeamte; er ließ den Papst sogar eine Zeitlang bewachen und von allem Verkehr abschließen, so daß dieser erklärte: „Wenn ihr auch mich gefangen haltet, den heiligen Apostel Petrus könnt ihr nicht zum Gefangenen machen.“ Doch mußte Vigilius im Umgange mit orientalischen Prälaten sich bald überzeugen, daß diese größtenteils mit dem Kaiser einverstanden waren, daß sein fortgesetzter Widerstand eine neue Spaltung zwischen Griechen und Lateinern herbeiführe, daß für die Verwerfung der ihm früher nicht näher bekannten Kapitel nicht unerhebliche Gründe vorlagen. So ließ er sich auf neue Unterhandlungen ein, zumal da auch die Kaiserin zu vermitteln suchte, stellte seinen Beitritt zu den Maßnahmen des Kaisers in Aussicht und knüpfte die Verbindung mit Mennas wieder an, der den Namen des Papstes in den Diptychen wiederherstellte. Die Aussöhnung fand am Feste der Apostelfürsten (29. Juni 547) statt[1].

---

[1] Procop., De bello goth. 3, 15 f. Contin. Marcellin. Chron., ed. Roncalli II 530. Theophan., Chronogr. S. 496. Malalas, Chron. l. 18 (Migne, Patr. gr. 97, 700). Greg. M., Ep. l. 2, n. 51, al. 36. Mansi, Conc. Coll. IX 1105. Facund., C. Mocian., bei Migne, Patr. lat. 67, 860 f. Niceph. Call., Hist. eccles. 17, 26. Iustin. Ep., bei Mansi a. a. O. 182; Ep. cleri ital. ad Franc. legatos, ebd. 47. Von dem im ersten Jahre der Anwesenheit des Vigilius in Konstantinopel gegebenen Versprechen desselben se eadem capitula damnaturum reden Facund. a. a. O. Theophan. a. a. O. Niceph. Call. a. a. O. Constantin., In Conc. oecum. V. act. 7, bei Mansi a. a. O. 347. Die zwei Briefe (ebd. 351 347 349) wurden im Conc. oecum. VI. act. 3 als unecht angefochten und sind mindestens interpoliert.

Der Papst hielt nun Konferenzen mit den in der Kaiserstadt anwesenden Bischöfen, von denen 70 das kaiserliche Edikt noch nicht unterschrieben hatten. Infolge derselben erließ er dann (11. April 548) sein an Mennas gerichtetes (bis auf Bruchstücke jetzt verlorenes) Judicatum. Unter kräftigster Wahrung der Autorität der vier allgemeinen Konzilien, insbesondere des vierten, sprach er darin das Anathem aus über die gottlosen Schriften des Theodor von Mopsuestia samt seiner Person, über den Brief, den Ibas an Maris geschrieben haben sollte (auch Justinian hatte den Brief als unterschoben bezeichnet), sowie über die gegen den rechten Glauben und die zwölf Kapitel des Cyrillus gerichteten Schriften des Theodoret. Er wollte so die aufgeregten Gemüter beschwichtigen, die Griechen durch die objektiv gerechtfertigte Verwerfung der drei Kapitel, die Lateiner durch die Wahrung des Ansehens der Synode von Chalcedon beruhigen und setzte dabei die Bedingung, daß damit der Streit gänzlich ruhen solle. Aber diese Bedingung wurde nicht erfüllt. Die Abendländer, besonders Dacius und Fakundus, erklärten sich sehr scharf gegen das Aktenstück, ebenso mehrere afrikanische Mönche; selbst die zwei römischen Diakonen Rustikus (des Papstes Neffe) und Sebastianus erhoben sich, obschon sie im Anfange das Judicatum gebilligt, sehr heftig gegen ihn, verbreiteten über ihn die nachteiligsten Gerüchte und trotzten seinen Warnungen, so daß er sie zuletzt ihrer Ämter entsetzte und mit dem Banne belegte. Man verbreitete fälschlich, der Papst habe auch — gegen das Konzil von Chalcedon — die Personen von Theodoret und Ibas verdammt und die Dekrete seiner Vorgänger umgestoßen. Vigilius, der auch nach dem Tode der Theodora (28. Juni 548) auf den Wunsch des Kaisers, zumal da Rom 549 durch Totila wieder erobert ward, in der griechischen Hauptstadt zurückblieb und von Thessalonich aus wieder dahin zurückkam, suchte in mehreren Briefen die Bischöfe Skythiens und Galliens über die Haltlosigkeit dieser Behauptungen aufzuklären; aber letztere fanden Eingang bei den Bischöfen von Illyrien, Dalmatien und Afrika, die 549 und 550 sich von der Gemeinschaft des Vigilius trennten. In der Kaiserstadt beschäftigten sich Rustikus und Bischof Verekundus von Junca mit Studien und Auszügen aus den Akten von Chalcedon, um darin, zumal betreffs der Person des Ibas, neue Waffen zu finden[1]. Was früher unerhört war: der

[1] Vigilius, Iudicati fragm., bei Mansi a. a. O. IX 81 104 f; Ep. 12 ad Valent. Tom. (vom 18. März), Ep. 13 ad Aurel. Arel. (vom 29. April 550) bei Mansi a. a. O. 359 361. Über Rustikus und Sebastian vgl. Ep. 14 (ebd. 351). Über Rustikus und Verekundus s. Pitra, Spicil. Solesm. IV 192 f. Vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 816 ff. Grisar, Analecta Romana I 56 ff. Auf den Widerstand des Vigilius vor seiner Prüfung der drei Kapitel und vor Erlaß des Judicatum sind wohl die bei Pelag. II., Ep. 3 ad Istriae episc. angeführten Worte der Schismatiker zu beziehen: quod in causae principio et Sedes Apostolica per Vigilium Papam et omnes latinarum provinciarum principes damnationi trium capitulorum fortiter restiterunt; desgleichen die Antwort des Papstes: Latini quippe homines et graecitatis ignari, dum linguam nesciunt, errorem tarde cognoverunt, et tanto iis celerius credi debuit, quanto eorum constantia, quousque verum agnoscerent, a certamine non quievit. Si igitur in trium capitulorum negotio aliud quum veritas quaereretur, aliud autem inventa veritate dictum est, cur mutatio sententiae isti Sedi in crimine obicitur, quae a cuncta Ecclesia humiliter in eius auctore veneratur?

römische Bischof stand mit den Griechen den lateinischen Bischöfen gegenüber, und die Verwirrung mehrte sich von Tag zu Tag.

5. Im Sommer 550 kamen Papst und Kaiser überein, es solle ein allgemeines Konzil unter Teilnahme der abendländischen Bischöfe gehalten, bis dahin alles Disputieren über die drei Kapitel und jeder neue Schritt in dieser Sache untersagt und dem Papste sein Judicatum einstweilen zurückgegeben werden. Letzteres geschah sofort; für das beabsichtigte Konzil wurden Vorbereitungen getroffen. Im Juni 550 wurde auf Veranlassung des Kaisers von einer Synode zu Mopsuestia konstatiert, daß seit Menschengedenken der Name des früheren Bischofs Theodor aus den Diptychen dieser Kirche ausgestrichen und dafür der des hl. Cyrillus eingetragen worden sei. Aber die abendländischen Bischöfe scheuten sich, der Berufung zur Synode zu entsprechen. Die Illyrier kamen gar nicht, die Afrikaner sandten Deputierte, nebst Reparatus von Karthago den Primas Firmus von Numidien und zwei byzacenische Bischöfe, die vielfach mit Drohungen und Geschenken bearbeitet wurden; zwei davon wurden zur Unterschrift des kaiserlichen Ediktes bewogen, die andern, darunter Reparatus wegen angeblichen politischen Mordes, exiliert. Während nun die abendländischen Bischöfe noch weniger Lust bezeigten zu erscheinen, brach der Hof das mit Vigilius abgeschlossene Übereinkommen; man ließ im Palaste vor vielen griechischen Bischöfen eine neue Schrift gegen die drei Kapitel verlesen und von ihnen unterzeichnen. Theodor Askidas, der Hauptanstifter, und seine Genossen entschuldigten sich bei dem Papste, der sie darüber zur Rede stellte, und baten um Vergebung; aber sie verbreiteten gleichwohl jene Schrift noch weiter, reizten den Kaiser gegen Vigilius und bewogen ihn zur Veröffentlichung eines weiteren Ediktes[1] unter dem Namen eines Glaubensbekenntnisses (551). Neben einer ausführlichen Darlegung der Trinitäts- und Inkarnationslehre enthielt dasselbe 13 Anathematismen mit der Widerlegung verschiedener Einwände der Verteidiger der drei Kapitel, z. B. daß der Brief des Ibas zu Chalcedon gutgeheißen worden, die Verurteilung Verstorbener verboten, daß der Mopsuestener von den rechtgläubigen Vätern gepriesen worden sei[2].

Damit war eine Herstellung des Friedens noch viel mehr erschwert und die dem Papste gegebene Zusage gebrochen. Der Papst verwahrte sich gegen diese Verletzung des Übereinkommens, nach welchem vor der beabsichtigten Synode nichts in dieser Sache geschehen sollte, und betrachtete sich fortan als seiner Verpflichtungen entbunden. Er sah abermals ein eigenmächtiges, der syn-

---

[1] Der schriftliche Eid des Vigilius vom 15. August 550 (Mansi, Conc. Coll. IX 363) ist von zweifelhafter Echtheit, wie nicht bloß Vincenzi (In S. Greg. Nyss. et Origenis scripta et doctrinam nova recensio Bd IV, c. 18, S. 208), sondern auch Ballerini (Opp. Norisii IV, ed. Veron. 1729 f, 1037 f) und andere Kritiker nachzuweisen suchten. Das vielfach beanstandete Edikt gegen Theodor Askidas s. bei Mansi a. a. O. 59; den Brief der italienischen Geistlichen ebd. 153; über die Synode von Mopsuestia ebd. 274—289. Vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 832 f. Über das Schicksal der Afrikaner vgl. Victor. Tunnun., Chron., ed. Gallandi a. a. O. 230.

[2] Ὁμολογία πίστεως Ἰουστινιανοῦ αὐτοκράτορος bei Mansi a. a. O. IX 537—582. Migne, Patr. gr. 86, 993—1035. Vgl. Hefele a. a. O. II² 836 ff.

odalen Entscheidung vorgreifendes Einschreiten des despotischen Selbstherrschers, welches das Recht der kirchlichen Autorität gänzlich in Frage stellte und die Gefahr der Spaltung bedeutend vergrößerte. Auf einer in seiner Wohnung, dem Placidiapalaste, gehaltenen Versammlung griechischer und lateinischer Bischöfe verlangte Vigilius, sie sollten den Kaiser bitten, das angeschlagene Edikt wieder zu entfernen und bis zur gemeinsamen Beratung, insbesondere bis zur Meinungsäußerung der lateinischen Prälaten zu warten, und falls dies nicht gewährt werde, ihre Unterschrift dem Edikte versagen; andernfalls werde sie der Stuhl Petri mit dem Banne belegen. Auch Dacius von Mailand sprach sich in diesem Sinne aus. Aber der Protest blieb unbeachtet, ja gleich darauf zog Theodor Askidas, der ihn bei der Versammlung mitangehört, mit den ihm ergebenen Bischöfen nach der Kirche, an der das Edikt angeschlagen war, hielt dort feierlichen Gottesdienst, strich den Patriarchen Zoilus von Alexandrien, der die drei Kapitel nicht verdammen wollte, aus den Diptychen und proklamierte ohne weiteres den Apollinaris als dessen Nachfolger, wohl mit Zustimmung des schwachen Mennas und zum Hohne der päpstlichen Autorität. Es handelte sich nicht mehr bloß um die drei Kapitel, sondern um das gesamte Recht und die Unabhängigkeit der kirchlichen Gewalt. Vigilius, der den eitlen Hofbischof Theodor, der nie in seinem Sprengel residierte, längst gewarnt hatte und nun Zeuge solch unerhörter Gewalttaten war, schloß denselben von seiner Gemeinschaft aus [1].

Justinian war höchst erbittert über diesen Widerstand und dachte an Gefangennahme des Papstes und seiner Gefährten. Dieser flüchtete sich in die Kirche St Peter bei dem Hormisdaspalaste, wo er seine frühere Erklärung neuerdings bekräftigte, den Theodor Askidas völlig entsetzte und über Mennas und die übrigen Teilnehmer bis zu geleisteter Genugtuung den Bann aussprach (14. August 551); das Urteil ward wenigstens zur öffentlichen Verkündigung bereit gehalten. Ihn umgaben elf italienische und zwei afrikanische Bischöfe. Der Kaiser sandte den Prätor mit Soldaten hin, um ihn gewaltsam zu entfernen. Vigilius hatte den Altar umklammert, so daß dieser beinahe mit ihm zu Boden gestürzt wäre. Das zahlreich herbeigeeilte Volk der Hauptstadt, äußerst entrüstet über die dem obersten Bischof widerfahrene Mißhandlung, sowie der Mißmut der Soldaten über den ihnen zugemuteten Schergendienst vereitelten die Gefangennahme. Als der Kaiser, der seine Hitze zu bereuen schien, ihm durch hohe Staatsbeamte persönliche Sicherheit versprechen ließ, anfangs noch mit der Drohung, ihn mit Gewalt fortführen zu lassen, falls er damit sich nicht zufrieden gebe, dann die Beamten zum Schwur ermächtigte, es werde ihm kein Leid geschehen, kehrte er in den Placidiapalast zurück. Hier aber trotz der Eide bewacht, seiner treuen Diener beraubt, von bestochenen Spionen umgeben, von Ränken aller Art heimgesucht, die bis zur Fälschung seiner Handschrift gingen, floh er, als er seinen Palast von verdächtigen Personen ganz umringt sah, unter Gefahren am 23. Dezember 551 über den Bosporus nach Chalcedon in die Kirche der hl. Euphemia, in der das vierte Konzil gehalten worden war.

---

[1] Mansi a. a. O. IX 58 f Damnatio Theodori; 50 f Encyclica; 151 f Ep. cleri ital. ad legatos Francor.

Hier veröffentlichte er (Januar 552) sein Dekret gegen Theodor und Mennas und war längere Zeit krank. Als ihn der Kaiser unter dem Anerbieten eines neuen Eides durch hohe Staatsbeamte zur Rückkehr in die Hauptstadt einladen ließ, entgegnete er, er bedürfe keiner neuen Eide, wenn nur der Kaiser der Kirche den Frieden wiedergeben wolle, den sie unter seinem Oheim Justinus genossen; er verlangte, daß der Kaiser die Gemeinschaft der von ihm Gebannten fliehe. In einem Rundschreiben vom 5. Februar 552 gab er der Christenheit das Vorgefallene kund und setzte seinen Glauben und seine Wünsche auseinander. In seiner Erniedrigung flößte der Nachfolger Petri noch immer hohe Ehrfurcht ein. Man suchte sich ihm zu nähern. Bald erhielt er von Theodor Askidas, Mennas und andern Bischöfen Schreiben, worin sie ihr Festhalten an den in Übereinstimmung mit den Legaten des Apostolischen Stuhles gefaßten Beschlüssen der vier allgemeinen Konzilien sowie an den päpstlichen Briefen erklärten, in die Zurückgabe aller über die drei Kapitel verfertigten Schriften einwilligten und den Papst um Verzeihung baten sowohl wegen ihres Verkehrs mit den von ihm Gebannten als wegen der demselben zugefügten Beleidigungen, woran sie übrigens keine Schuld haben wollten. Damit ward die Sache auf den Stand, den sie vor dem Erscheinen des letzten kaiserlichen Ediktes hatte, zurückgeführt. Jetzt kehrte Vigilius nach Konstantinopel zurück[1].

D. Das fünfte allgemeine Konzil und die weitere Entwicklung des Dreikapitelstreites.

6. Mennas, der im August 552 starb, hatte den Priester Eutychius zum Nachfolger. Dieser wandte sich am 6. Januar 553 an den Papst, dessen Name in den Kirchenbüchern die erste Stelle noch unter Mennas erhalten hatte, indem er sein Glaubensbekenntnis einreichte und den Wunsch aussprach, daß auf einer bischöflichen Versammlung unter päpstlichem Vorsitze eine den vier allgemeinen Konzilien entsprechende Entscheidung über die drei Kapitel getroffen werde. Mit ihm unterschrieben das Gesuch Apollinaris von Alexandrien, Domnus von Antiochien, Elias von Thessalonich und andere Bischöfe. In seinem Antwortschreiben (vom 8. Januar) belobte der Papst diesen Eifer und ging auf die Idee einer Synode, die er schon früher gebilligt, gern ein. Es begannen nun Verhandlungen über die Veranstaltung derselben, wobei der Kaiser den Anträgen des Papstes vielfach widerstand. Er wollte die Synode nicht, wie Vigilius wünschte, in Italien oder Sizilien abhalten lassen noch seinen eigenen Vorschlag ausführen, die vom Papste namhaft zu machenden abendländischen Bischöfe zu berufen; er trat mit dem weiteren Antrag auf, daß von jeder Seite gleichviel Bischöfe zur Verhandlung beigezogen werden sollten,

[1] Vigil., Encycl. ep. 15, bei Mansi, Conc. Coll. IX. 50—55; Ep. Mennae et al. in Vigil. Constit., ebd. 62 f. Theophanes (Chronogr. S. 350) läßt den Kaiser über das Verfahren gegen Vigilius Reue empfinden (μεταμεληθείς), ebenso Fragm. hist. bei Mai, Spicil. Rom. II, 3, 1 f. Migne, Patr. gr. 85, 1821. Nach letzterem ward Vigilius nach der Flucht von Justinian am 27. Juni Indict. XIII. empfangen, nachdem im April vorher Narses gegen die Goten in Rom gesendet ward, was irrtümlich ist. Johannes Malalas (L. XVIII; Migne a. a. O. 97, 701) sagt, der Kaiser habe sich mit Vigilius Indict. XIII. am 26. Juni ausgesöhnt. Ganz klar ist nicht, wann Vigilius nach Konstantinopel zurückkehrte.

deutete ihn aber dahin, daß die gleiche Anzahl aus jedem Patriarchat erscheine, während Vigilius die gleiche Zahl von Orientalen und Okzidentalen verstand, was zur Sicherung des Erfolges ihm nötig schien. Endlich ließ der Kaiser tatsächlich die Synode am 5. Mai 553 in Konstantinopel unter dem Vorsitze des Eutychius eröffnen mit zusammen 151 Bischöfen, darunter nur sechs Afrikanern[1]. Zuerst ward ein ausführliches kaiserliches Schreiben verlesen, das auch auf die früheren Verhandlungen mit Vigilius einging[2], dann der Briefwechsel zwischen Eutychius und dem Papste, den man nochmals einzuladen beschloß. Vigilius verweigerte die Teilnahme an der Beratung zunächst wegen der übergroßen Anzahl von orientalischen und der Abwesenheit der meisten abendländischen Bischöfe sowie wegen Nichtgewährung der von ihm geäußerten Wünsche; auch wollte er sich wohl vor Zwang hüten und sich freie Entscheidung wahren; er mußte fürchten, sein Ansehen herabgewürdigt zu sehen; keiner seiner Vorgänger hatte persönlich an den Synoden des Orients teilgenommen und Cölestin auch seinen Legaten untersagt, sich in Disputationen einzulassen und als Partei zu erscheinen. Sowohl den kaiserlichen Beamten als der ehrenvollen Gesandtschaft der Synode gegenüber, an deren Spitze drei morgenländische Patriarchen standen, hielt der Papst seine Weigerung beharrlich aufrecht, obschon Untertan und in der Gewalt eines Kaisers, der den orientalischen Prälaten gegenüber fast als Oberhaupt der Kirche aufzutreten und sie nach Belieben zu lenken vermochte; er erklärte sich nur bereit, sein Urteil gesondert abzugeben.

Von der erfolglosen Einladung ward am 8. Mai in der zweiten Sitzung Bericht erstattet und die in der Hauptstadt noch anwesenden abendländischen Bischöfe zum Erscheinen aufgefordert, von denen aber mehrere wegen Nichtbeteiligung des Papstes zu kommen Bedenken trugen. In der dritten Sitzung (9. Mai) ward nach Verlesung der früheren Protokolle ein dem vier Tage zuvor mitgeteilten kaiserlichen Schreiben ganz entsprechendes Glaubensbekenntnis abgelegt und eine besondere Verhandlung über die drei Kapitel an einem andern Tage beschlossen. In der vierten Sitzung (12. oder 13. Mai) wurden 71 häretische oder anstößige Sätze des Theodor von Mopsuestia verlesen und verurteilt, in der fünften (17. Mai) über dessen Bekämpfung durch Cyrillus und andere sowie über die Frage verhandelt, ob es erlaubt sei, auch in der Kirchengemeinschaft verstorbene Männer noch nach ihrem Tode zu anathematisieren. Die Frage wurde bejaht nach früheren Beispielen, nach Zeugnissen von Augustinus, Cyrillus u. a. Dafür hatte auch Eutychius, der mit seiner Beweisführung Justinians Gunst erlangte, schon angeführt, daß König Josias die Gebeine der verstorbenen Baalspriester habe verbrennen lassen (2 Par 34, 5). Die Synode von Mopsuestia von 550 wurde ebenfalls als Beleg angeführt. Ebenso wurden die Streitschriften des Theodoret gegen Cyrillus anathematisiert. In der sechsten Sitzung (19. Mai) geschah dasselbe mit dem Briefe des Ibas, von dem aber bemerkt ward, er sei durch Verurteilung des Nestorius widerrufen worden, auch sei das zu dessen Gunsten zu Chalcedon von Einzelnen Gesagte nicht das Urteil des Konzils

---

[1] Eutych., Ep. ad Vigil., bei Mansi a. a. O. IX 63 186 462. Vigil., Ep. 16, ebd. 187—190. Über die Vorverhandlungen und Akten vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 852 ff.

[2] Das act. 1 verlesene kaiserliche Schreiben ist im griechischen Texte (Mansi a. a. O. 582. Migne a. a. O. 86, 1035 f), den Anfang abgerechnet, vom lateinischen (Mansi a. a. O. 178 f) verschieden.

gewesen. In der siebten Sitzung (26. Mai) wurden mehrere vom Kaiser gesandte Dokumente verlesen, insbesondere Briefe des Papstes Vigilius bis zum Jahre 550 und ein Schreiben des Kaisers Justinus I. an den Befehlshaber Hypatius von 520 betreffs des Verbotes, dem Theodor von Mopsuestia sowie dem Theodoret ferner in der Stadt Cyrus ein kirchliches Fest zu weihen. Der kaiserliche Kommissär berichtete noch, Papst Vigilius habe durch den Subdiakon Servusdei dem Kaiser eine Schrift zugesandt, die dieser nicht angenommen habe, weshalb sie auch der Synode nicht mitgeteilt ward; nach dem längeren lateinischen Texte der Akten soll der Kaiser auch befohlen haben, den Namen des Papstes aus den Diptychen zu streichen, jedoch „unbeschadet der Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhle“, was Annahme gefunden habe. In der letzten Sitzung (2. Juni 553) fällte die Synode ihr Endurteil und erließ 14 mit den 13 Justinians übereinstimmende Anathematismen. Hier waren 165 Bischöfe zugegen[1].

7. Jenes unter dem Namen des Papstes von Servusdei überbrachte, aber zurückgewiesene Schriftstück ist wohl kein anderes als das unter dem Namen des Constitutum vom 14. Mai 553 uns erhaltene, das die Unterschriften des Vigilius, von 16 Bischöfen (9 Italienern, 3 Asiaten, je zwei Afrikanern und Illyriern) und 3 römischen Klerikern trug. Darin waren 60 aus den Schriften des Mopsuesteners ausgezogene Sätze entschieden verworfen, in fünf Anathematismen die Irrlehren in der Christologie anathematisiert, dagegen die Verurteilung der Person des Theodor und der zwei andern Kapitel ausdrücklich verboten[2]. Der Papst fand die Schwierigkeit besonders darin, auf die geeignete Art und Weise die Sache zu erledigen, so daß die Okzidentalen vollkommen über die Unantastbarkeit der Beschlüsse von Chalcedon beruhigt würden, daß er nur die Irrtümer zu verwerfen, die Personen aber möglichst zu schonen für ratsam und geboten hielt, dem Drängen des wankelmütigen Kaisers und der blinden Nachgiebigkeit der griechischen Prälaten seinen Widerspruch entgegenstellen wollte, ohne der Sache des Glaubens etwas zu vergeben. Viele Unregelmäßigkeiten kamen vor und in der Synode zum Vorschein; das Verfahren Justinians war entwürdigend für die Kirche, und mit Zwang suchte er die Dekrete der Synode zur Anerkennung zu bringen. Als endlich Vigilius, den nebst andern Bischöfen das Exil getroffen zu haben scheint, dem Drängen nachgab und (in einem Schreiben an Eutychius vom 8. Dezember 553 und in einer Konstitution vom 23. Februar 554) die Verwerfung der drei Kapitel entschieden aussprach, erwähnte er die eben gehaltene Synode nicht, sondern gab sein damit übereinstimmendes Urteil, wie er es vorher in Aussicht gestellt, unabhängig von derselben ab; erst nach und nach erhielt das von Eutychius geleitete Konzil den Namen des fünften ökumenischen[3]. Im

[1] Mansi, Conc. Coll. IX 202 f 346 367 f. Eustath., Vita Eutych. Acta SS. Bolland. t. I, Apr. Migne, Patr. gr. 86, 2300 2305 f.

[2] Constit. Vigil. bei Mansi a. a. O. IX 61—106. Günther, Collectio Avellana, Vindob. 1895, 230 ff. Hefele, Konziliengesch. II² 880 ff. Die Namen Iudicatum und Constitutum braucht Vigilius (Ep. ad Valent. Tom.) gleichmäßig von seinem Erlaß an Mennas von 548, wie er auch (Ep. ad Aurel. Arel.) sagt: iudicavimus et constituimus. Ebenso nennt der Brief der italienischen Kleriker an die fränkischen Gesandten das zurückgezogene Iudicatum mit dem Namen Constitutum.

[3] Daß falsa scripta von Vigilius umliefen, erwähnt dieser selbst (Ep. ad Aurel. Arel.), und nach der Äußerung Justinians an die Konzilsväter, daß Vigilius nach Erlaß

August 554 stand der Papst wieder in gutem Einvernehmen mit dem Kaiser, der damals auf dessen Ansuchen seine pragmatische Sanktion für Italien erließ. Alsdann trat Vigilius die Heimreise nach Rom an (Ende 554 oder

---

des „Judicatum" semper in eadem voluntate perseveravit, erscheint die Sinnesänderung, die zwischen dem 5. und 14. Mai erfolgte, immerhin auffallend. Viele berufen sich auf die verschieden gedeuteten Worte im letzten Erlasse des Vigilius in dieser Sache: Quaecumque vero sive meo nomine (nicht a me) sive quorumlibet pro defensione memoratorum trium capitulorum prolata fuere vel ubicumque reperta, praesenti nostri plenissimi Constituti auctoritate evacuamus (Vincenzi, In Greg. Nyss. et Origen. scripta et doctrinam 39). Von dem Inhalte des von Servusdei überbrachten Schriftstücks hatte der Kaiser gar keine Kenntnis genommen; es lag der Synode kein Akt vor, aus dem sich die Beseitigung des Papstes aus den Diptychen strenge hätte rechtfertigen lassen. Beim Verluste der griechischen Synodalakten, bei den frühzeitig, schon auf dem sechsten Konzil (Hefele a. a. O. II² 855) wahrgenommenen Interpolationen derselben, bei den vielfachen Abweichungen der lateinischen Exemplare, der Handschrift des Surius (1567) und der von Baluze benutzten Cod. Par. und Bellov., zumal in der so wichtigen act. 7 (Hefele a. a. O. II² 887), bei der Lückenhaftigkeit der Quellen überhaupt ist noch vieles in Dunkel gehüllt, und ebensowenig sicher ist es, welches Exemplar für den Papst Vigilius angefertigt wurde. Die lateinischen Schriftsteller liefern dürftige Notizen, widersprechen sich zum Teile, sind oft, wie namentlich die Afrikaner, sehr leidenschaftlich und irren in vielen Stücken (z. B. Victor. Tunnun., Chron. ad ann. 543). Die Griechen sind noch dürftiger. Evagrius Scholasticus (Hist. eccles. 4, 38) sagt bloß: *Βιγίλιος μὲν οὖν ἐγγράφως συνθέμενος συνεδρεύειν* (in Conc. V.) *οὐχ εἵλετο.* Theophanes (a. m. 6045; Migne, Patr. gr. 108, 501): *Βιγίλιος τοῖς συνελθοῦσιν οὐ συνήδρευσεν· ἀπελύθη δὲ πολλῶν κινηθέντων ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ ἐν τῷ Ἰλλυρικῷ ἐτελεύτησε τὴν ἐπὶ Ῥώμην ἀναλύων ὁδόν.* Beiden folgt Nicephorus Callisti (Hist. eccles. 17, 27); c. 29 läßt er den Vigilius erst nach dem letzten häretischen Edikte Justinians, dem er widerstanden, sterben. Eustathius (Eutychii vita n. 28 29; Migne, Patr. gr. 86, 2308) nennt den Vigilius unter den Teilnehmern des Konzils und weiß nichts von einem Streite, ebensowenig Germanus von Konstantinopel (De haer. et syn. c. 34; Migne a. a. O. 98, 72, wo der Alexandriner als Stellvertreter des Papstes auf der Synode erscheint). Die meisten Griechen sagen nur, Vigilius habe durch einen Libellus das Urteil der Synode bestätigt. So Georg. Hamart., Chron. l. 4, c. 218 (Migne a. a. O. 110, 780), Cedren., Synopsis hist. (ebd. 121, 720), Phot., Ep. ad Mich. Bulg. n. 15 (ebd. 102 644). Ja letzterer (De Spiritus S. mystag. c. 82, ebd. 365) rühmt den seinen Vorgängern an Ruhm gleichstehenden Vigilius: *οἷα δὴ κανὼν ἀπαρέγκλητος τοῖς ὀρθοῖς ἐναρμοζόμενος δόγμασι . . . συμφώνους ἀφίησι φωνάς.* Nach Biblioth. cod. 18 hatte Photius die griechischen Akten der Synode gelesen. Joh. Malalas (Chron. l. 18; Migne, Patr. gr. 97, 700) erzählt von der Reise des Vigilius nach Konstantinopel und von der *διά τινας αἰτίας κανονικάς* von ihm vorgenommene. Exkommunikation des Mennas, der aber noch in demselben Jahre wieder aufgenommen worden sei, übergeht das fünfte Konzil ganz und berichtet nur noch, daß im Winter der VI. Indiktion (558) der Erzbischof von Cäsarea (Kappadokien) zu Byzanz starb und den Theokritus zum Nachfolger hatte, und daß im Juni der VII. Indiktion die Synodika des römischen Papstes überbracht ward (Migne a. a. O. 708 712). Cäruleus (Ep. 1 ad Petr. Ant. c. 9, ed. Will 178 f) weiß, daß Vigilius in Konstantinopel aus den Diptychen entfernt ward, bringt aber viele Irrtümer vor; ihn berichtigt Petrus von Antiochien (Ep. ad Caerul. c. 2 f, S. 190 f); aber er kennt nur die Tatsache, daß der Papst nach seiner Ankunft den Mennas exkommunizierte und die Expunktion nur kurze Zeit währte. Vom Exil des Vigilius handeln der Liber Pontificalis und Marcellin. Chron., ed. Roncalli II 333; die andern Quellen haben davon nichts. Das Schreiben Scandala, zuerst von Petrus de Marca aufgefunden (bei Mansi a. a. O. IX 414 ad 420), ward von Garnier und Vincenzi, das andere, Aetius archidiaconus, das Baluze gab (Mansi a. a. O. IX 457 f. Jaffé, Reg. Pont. n. 937), von

Anfang 555), starb aber unterwegs zu Syrakus (7. Juni 555). Er hatte sieben Jahre in einer beispiellos schwierigen Lage in der griechischen Hauptstadt, des Griechischen selbst unkundig, zugebracht und den allseitig der Kirche drohenden Gefahren nach Möglichkeit zu begegnen sich bemüht, von denen bald die eine bald die andere das größere Übel zu bilden schien. In der Glaubensfrage selbst war er niemals schwankend, wohl aber in der Zweckmäßigkeits- (Opportunitäts-) Frage, darüber, ob es ratsam oder notwendig sei, nachträglich Männer und Schriften zu verurteilen, die das Konzil von Chalcedon geschont hatte, sowie ein Urteil zu erlassen, das von den Monophysiten als ein Triumph ihrer Sache angesehen werden konnte, das den meisten Abendländern aus gleichem Grunde wegen der vermeintlichen Herabwürdigung der Synode von Chalcedon höchst verhaßt und neue Spaltungen zu erzeugen im stande war, anstatt die alten zu beseitigen. Daß diese Besorgnisse guten Grund hatten, hat die Folgezeit erwiesen[1].

Des Vigilius Nachfolger, Pelagius I. (555—560), der jenem als Diakon zur Seite gestanden, kam in den Verdacht, an ihm treulos gehandelt und den Kaiser gegen ihn gereizt zu haben, weshalb er gleich bei seiner Erhebung durch einen feierlichen Eid sich zu reinigen für nötig erachtete. Er hielt fest an der Verwerfung der drei Kapitel und bemühte sich, die Vorurteile und den Widerstand der Abendländer zu bekämpfen. Die meisten Bischöfe Afrikas und Illyriens fügten sich jetzt; einige Hartnäckige, die, wie Viktor von Tunnunum, das fünfte Konzil der Häresie beschuldigten, wurden verbannt, desgleichen der Metropolit Frontinus von Salona in Dalmatien, dessen Stelle der katholische Petrus erhielt. In einer Denkschrift an den Kaiser erhoben sich mehrere schismatische Bischöfe gegen die Verwerfung der drei Kapitel; Justinian gab darauf eine lange und nachdrückliche Widerlegung. Papst Pelagius mußte auch die Bischöfe in Toskana und Frankreich von ihrer Abneigung gegen das Konzil von Konstantinopel abzubringen suchen. Am heftigsten war der Widerstand im nördlichen Italien, wo die beiden Metropoliten Vitalis von Mailand und Paulinus von Aquileja sich vom römischen Stuhle trennten und das fünfte Konzil öffentlich verwarfen. Auch die weltliche Gewalt richtete nichts gegen die Schismatiker aus, und die langobardischen Eroberungen in Norditalien (568) brachten keine Veränderung. Doch traten die Mailänder unter Laurentius II. seit 571 zum großen Teil von der Spaltung zurück; um 602 taten dasselbe vier istrische Bischöfe, denen bald andere folgten. Seit 607 residierten in Grado katholische Erzbischöfe, in Aquileja schismatische, beide Patriarchen genannt. Größere Fortschritte machte die Union unter Papst Honorius I. (625—638); aber erst unter Sergius I. (687—701) traten die letzten Schismatiker des Langobardenreiches zur Kirche zurück. Eine ausdrückliche Anerkennung des fünften allgemeinen Konzils kam erst nach und nach in den verschiedenen Ländern des Okzidents zu stande[2].

Damberger (Synchron. Gesch. des Mittelalters I 161 ff 175 ff; Kritikheft I 83 ff) beanstandet. Vgl. Grisar, Gesch. Roms und der Päpste I 574 ff.

[1] Daß Justinians Absicht bezüglich der Versöhnung der Monophysiten nicht erreicht ward, sagt Leontius Byz., De sectis act. 5, n. 6 (Migne, Patr. gr. 86, 1237).

[2] Vita Pelag. I. et Ep. 2—7 10 16, bei Mansi, Conc. Coll. IX 712 f. Iustin., Resp., ebd. 589—646; Migne, Patr. gr. 86, 1044—1096. Victor. Tunnun.,

4. Die Verbreitung des Nestorianismus und des Monophysitismus; Spaltungen unter den Monophysiten.

Literatur. — Le Quien, Oriens christianus. 3 Bde. Paris 1740. Assemani, Bibliotheca orientalis. 3 Bde in 4 Tln. Romae 1719—1728. Walch, Entwurf einer Geschichte der Ketzereien Bd VI—VIII. Duchesne, Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées. Paris 1896. Wright, A short History of Syriac Literature. London 1894. Duval, La littérature syriaque. 2e éd. Paris 1900. Literaturbericht im Oriens christianus, Rom, seit 1901.

A. Der Nestorianismus in Persien und den übrigen Ländern des Orients.

Literatur. — S. oben S. 376. Assemani, Bibl. orient. III, Tl 1 u. 2 (De Syris nestorianis). Romae 1725—1728. Ebedjesu, Syri orientales seu Chaldaei Nestoriani. Romae 1870. Gregorius Abu'l Faradsch Barhebraeus, Chronicon ecclesiasticum, ed. Abbeloos et Lamy. 3 Bde. Lovanii 1872—1877. Bedjan, Histoire de Mar Jab-Alaha. Paris 1895. Chabot, Chronique de Michel le Syrien. 2 Bde. Paris 1899—1901. Gismondi, Maris Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria. 4 Bde. Romae 1897—1899. Paradisus Patrum ed. Bedjan (Acta mart. syr. VII. Lips. 1897). Jesudenah, Le livre de la Chasteté, ed. Chabot. Paris 1896. Thomas de Marga, The Book of Governors: The Historia Monastica, ed. Budg. London 1893. Scher, Histoire Nestorienne (Chronique de Séert). 1. Tl. (Patrol. Orient. V, 2). Paris 1909. Narsai, Homiliae et carmina, primo edita cura et studio A. Mingana. 2 Bde. Mausilii (Mossul) 1905. Braun, Das Buch der Synhados. Nach einer Handschrift des Museo Borgiano übersetzt und erklärt. Stuttgart 1900. Baumstark, Die Biographie des Rabban Bar-Ittâ, in Röm. Quartalschr. 1901, 115 ff. Dobschütz, Die konfessionellen Verhältnisse in Edessa unter der Araberherrschaft, in Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1898, 364 ff. Barthold, Zur Geschichte des Christentums in Mittelasien bis zur mongolischen Eroberung. Deutsch von Stübe. Tübingen 1901. Labourt, Le christianisme dans l'empire Perse. Paris 1904; De Timotheo I Nestoriarum patriarcha (728—823) et christianorum orientalium condicione sub chaliphis Abbasidis. Parisiis 1904.

1. Die im oströmischen Reiche verfolgten Nestorianer (oben S. 558 f) flohen in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts in großer Zahl nach Persien, wo sie, weil keiner Hinneigung zu den Kaisern in Byzanz verdächtig, gute Aufnahme und bald größeren Einfluß erhielten; letzteren benutzten diese zur Verdächtigung der Katholiken und erregten gegen diese mehrfache Ausbrüche des heftigsten Zornes. Dies war für die Katholiken um so nachteiliger, als die Kriege mit Ostrom nach kurzen Unterbrechungen immer wieder sich erneuerten, namentlich unter Kaiser Justinian (527—565), und die persische Macht immer, auch nach erlittenen Niederlagen, vorwärts dringen konnte. Justinians Zeitgenosse Chosroes I. war gleich diesem im höchsten Grade despotisch; er belagerte Edessa, dessen Einwohner sich einer Verheißung Christi rühmten, ihre Stadt sei vor Eroberung geschützt, mußte sich aber mit einer Loskaufssumme begnügen; bei seinem vierten Einfall wollte er sich deshalb an dem Gott der Christen rächen und drohte alle Edessener als Sklaven nach Persien zu schleppen;

Chron. ad ann. 554 f. Pelag. II. Ep., bei Mansi a. a. O. 433 f 891 f. Greg. M., Ep. l. 1, n. 16; l. 2, n. 46 51; l. 4, n. 2 f 39; l. 5, n. 51; l. 12, n. 33; l. 13, n. 33. Sergius bei Mansi a. a. O. XII 115. Hefele, Konziliengesch. II² 911 ff. Meyer, Die Spaltung des Patriarchates Aquileja, aus den Abhandl. der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen 1897—1899, Bd II, Berlin 1898.

er konnte aber wiederum nichts weiter als eine Geldsumme erlangen[1]. Viele Kirchen wurden von den Persern ihrer Kleinodien beraubt, wie die von Apamea in Syrien. Chosroes II. eroberte 614 sogar Jerusalem, bedrängte die Christen Palästinas schwer und schleppte das hochverehrte Kreuz des Erlösers mit sich fort. Erst später erlangte es Kaiser Heraklius zurück und brachte es im Triumphe wieder nach Jerusalem, wo es feierlich erhöht ward (629).

Die längst sehr geschwächten persischen Christen waren durch das Eindringen des Nestorianismus in die größte Gefahr gekommen. Im Jahre 485 standen sich die Katholiken unter dem Obermetropoliten Babuäus von Seleucia und die Nestorianer unter dem Metropoliten Barsumas von Nisibis gegenüber; beide Teile hielten Synoden und sprachen gegeneinander den Bann aus. Die Nestorianer tadelten an Babuäus, daß er Frauen das Baptisterium betreten und bei dem Taufakte zusehen ließ; sie erlaubten den Priestern und Mönchen die Ehe, verboten nur wirkliche Bigamie und die Ehe mit der Schwägerin oder Stiefmutter überhaupt. Noch 485 wurde der katholische Babuäus wegen des von Barsumas gegen ihn erregten Verdachtes hingerichtet und Acacius zu seinem Nachfolger erhoben. Barsumas breitete unter dem Schutze des Königs Pheroces (461—488) mit Beihilfe der ins Persische übersetzten Schriften des Theodor von Mopsuestia den Nestorianismus mächtig aus. Die Nestorianer Persiens nannten sich chaldäische Christen, nahmen offen zwei Hypostasen in Christus an, aber in einem Bilde (*πρόσωπον*), und lehrten nur eine Verbindung des Willens und der Neigung. Als die Schule von Edessa durch Zeno 489 zerstört wurde, verpflanzte man sie nach Nisibis, wo Narses (Narsai) ihr Vorsteher war und wo sie eine Zeitlang in hoher Blüte stand[2]; unter dem Vorsteher Hanan am Anfange des 7. Jahrhunderts soll sie 800 Schüler gehabt haben; auch übten die Nestorianer Persiens eine nicht unbedeutende Missionstätigkeit. Die Thomaschristen in Vorderindien schlossen sich ihnen im 7. Jahrhundert an. Ihre Missionäre wirkten in Indien, Tibet, unter den Mongolen und in China. Aber dieselben waren vielfach unter sich gespalten und die kirchliche Disziplin gelockert. Acacius, des Babuäus Nachfolger, bannte den verleumderischen Barsumas, wodurch ein Schisma entstand, das auch mit dem Tode des letzteren (489) nicht aufhörte. Auf Acacius folgte ein verheirateter Laie, Babäus (um 498), der die Parteien zu versöhnen suchte. Auf einer Synode von 499 ward die Erlaubtheit einer einmaligen Verheiratung für Geistliche, selbst für Mönche und Bischöfe, wiederholt ausgesprochen, die regelmäßige Abhaltung von Provinzialkonzilien (einmal im Jahre) und Patriarchalsynoden (alle vier Jahre) verordnet und der Stuhl von Seleucia-Ktesiphon für einen Patriarchalstuhl erklärt, dessen Inhaber Katholikos (Jacelich) hieß und 23 Metropoliten unter sich hatte. Dieser Babäus unterdrückte mit Beihilfe des

---

[1] Über die Kämpfe unter Justinian vgl. Procop., De bello pers., bes. 2, 11 27.

[2] Über Nisibis s. Ammian. Marcellin., Rer. gest. l. 20, c. 7. Theodor. Lect., Hist. eccles. 2, 26 (al. 30); über die Schulen von Edessa und Nisibis Theodor. Lect. a. a. O. 2, 5 49 (Migne, Patr. gr. 86, 185 209). Chabot, L'école de Nisibe, son histoire, ses statuts, in Journal asiatique VIII, Paris 1896, 43—93. Nestle, Die Statuten der Schule von Nisibis aus den Jahren 496, n. 590 nach dem von Guidi herausgegebenen syrischen Text, in Zeitschr. für Kirchengesch. 1897, 211 ff.

Königs die noch vorhandenen katholischen Gemeinden. Jeder Zusammenhang mit dem Stuhle von Antiochien und mit dem römischen Reiche hörte auf. Auch der Übertritt des 628 nach Konstantinopel gesandten und dort bekehrten Patriarchen Sahaduna hatte keinerlei Einfluß. Als 651 die persische Herrschaft den Arabern erlag, wußten die Nestorianer auch die Gunst der Kalifen zu gewinnen [1]. Nestorianische Bistümer entstanden außer in Mesopotamien auch in Arabien und Ägypten. Der Katholikos residierte seit 762 in Bagdad.

B. Der Monophysitismus im byzantinischen Reich, in Abessinien, Syrien und Armenien.

Literatur. — S. oben S. 378 und 380. Assemani, Bibl. orient. II (De scriptor. syris monophys.). Romae 1721. Conybeare and Maclean, Rituale Armenorum, being the administration of the sacraments and the breviary rites of the Armenian Church. Oxford 1905. Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten, in Studien zur Gesch. und Kultur des Altertums III 3—5, Paderborn 1910. Macaire, L'Église kopte, sa foi d'aujourd'hui comparée avec la foi de ses pères et des trois conciles œcuméniques de Nicée, Constantinople et Ephèse. Le Caire 1893. Charon, Histoire des patriarcats melkites d'Alexandrie, Antioche et Jérusalem du 6e siècle à nos jours. Faszs. 1 ff. Rome 1909 ff.

2. Kaiser Justinian gab die Hoffnung, eine Vereinigung der Monophysiten mit der katholischen Kirche herbeizuführen, nicht auf. Er veranstaltete noch mehrfach Religionsgespräche zwischen Katholiken und Monophysiten und ließ dazu sogar aus Ägypten und Syrien Häupter der Sekte in die Hauptstadt kommen, die dort ungestört sich aufhielten und im geheimen Anhänger gewannen. Ihnen stand lange Zeit Bischof Johannes von Ephesus vor. Auch unter Justinus II. (565—578) hatten die Monophysiten in Byzanz einige Zeit freie Bewegung; ein Edikt des Kaisers, das den Frieden in der Kirche fördern und das „Streiten über Personen und Silben" verbannt wissen wollte, ward verschieden gedeutet. Seit 571 erschien aber auf Betreiben des Erzbischofs Johannes III. Scholastikus ein strenges Edikt gegen die Sekte; viele ihrer Anhänger wurden zur Abschwörung angehalten oder mit Gefängnis und Verbannung bestraft. Der Monophysitismus ward so immer mehr auf die entfernteren Provinzen beschränkt. Sein Hauptsitz blieb Ägypten, wo neben den katholischen Patriarchen monophysitische, sogar zwei von verschiedenen Parteien, bald verborgen, bald auch ungescheut öffentlich, walteten und die Zahl der Katholiken von den Häretikern überflügelt ward [2]. Diese nannten sich Kopten, alt-

---

[1] Über die angebliche Synode von Seleukia 410 vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 102 ff; über die Synoden von 485 ff vgl. Assemani, Bibl. orient. III, 2, CLXXVII f; III, 1, 429. Hefele a. a. O. II² 616 ff. Assemani, Comment. de catholicis seu patriarchis Chaldaeorum et Nestor., Romae 1775. Abulphar. bei Assemani, Bibl. orient. III, 1, 391 f; III, 2, 79 924 f. Diss. de Nestor. Ebedjesu bei Mai, Nova Coll. Bd X. Von späteren Märtyrern sind besonders drei von dem Bischof Simeon von Beth-Arsam (510—525) bekehrte vornehme Magier berühmt (vgl. Assemani a. a. O. 341 f).

[2] Assemani, Bibl. orient. II 89 529. Ioann. Ephes., Hist. eccles. 1, 5 10 f. Le Quien, Oriens christ. II 357 f. Vansleb. O. S. D., Hist. de l'église d'Alex. écrite au Caire même. Paris 1677. Kircher S. J., Prodrom. Copt. s. aegypt. Romae 1636. Gerhardi, Exercit. theol. eccles. Copt. Ienae 1666. Re-

ägyptische Christen[1], die Katholiken aber Melchiten (von Melech = König, Kaiserliche oder Hofpartei)[2]. Der Haß gegen letztere wurde gesteigert durch lügenhafte Erzählungen von blutigen Verfolgungen ihrer Glaubensgenossen durch die Dyophysiten; die schroffste Scheidung trat ein, gegen welche die kaiserlichen Beamten machtlos waren. Die Kirche in Abessinien war eine Tochter der alexandrinischen, wo stets deren oberster Vorsteher die Weihe erhielt. So wurde sie in die monophysitische Irrlehre hineingezogen. Die Nubier erhielten gleich anfangs das Christentum in der Form des Monophysitismus.

3. In Syrien und Mesopotamien war der Monophysitismus bereits dem Absterben nahe, als ihm Jakob Zanzalus, genannt el Baradai (Burdojo), wieder aufhalf (541—578). Dieser eifrige Monophysit, von dem seine Partei den Namen Jakobiten erhielt[3], war Schüler des Severus und Mönch im Kloster Phasilta in der Nähe von Nisibis. Einige gefangene Bischöfe der Partei weihten ihn, damit die Sekte nicht aus Mangel an Geistlichen untergehe, zum Bischof von Edessa. Mit großer Schnelligkeit und unter vielen Gefahren durchwanderte er, als Bettler verkleidet (woher sein Name Baradai — „der mit Lumpen Bedeckte"), Syrien und die angrenzenden Provinzen, suchte die inneren Spaltungen beizulegen, befestigte die Seinigen durch Zuspruch und weihte allenthalben Bischöfe, Priester und Diakonen (nach späterer Übertreibung an 80 000). Er setzte auch in Antiochien wieder monophysitische Patriarchen ein, zuerst (539) den Sergius, von dem eine ununterbrochene Reihe jakobitischer Patriarchen des Orients auslief, die bald bei Amida, bald bei Melitene in Klöstern residierten und denen die Maphriane (Primaten) als nächste Würdenträger zur Seite standen.

4. Eine dritte Heimat der Monophysiten ward im 5. und 6. Jahrhundert Armenien. Der Nestorianismus hatte hier keinen Eingang gefunden; schon anfangs erklärten sich die Bischöfe entschieden gegen ihn. Als dann Rabulas von Edessa und Acacius von Melitene sie vor der Verbreitung der auch in ihre Sprache übersetzten Schriften des Diodor von Tarsus und des Theodor von Mopsuestia warnten, die kilikischen Bischöfe aber dieselben in Schutz nahmen, wandte sich eine armenische Synode durch zwei Priester, Leontius und Aberius, an den Stuhl von Konstantinopel, der durch das Wirken des Chrysostomus während seiner Verbannung um das schwer heimgesuchte Land sich viele

---

naudot, Hist. Patr. Alex. Copt. Iacobit. Par. 1713. Makrizi, Hist. Copt. christ. in Aegypto in lat. translas. ab H. I. Wetzer. Solisbac. 1828; übersetzt von Wüstenfeld, Göttingen 1847. Butler, Ancient Coptic Churches of Egypt, 2 Bde, Oxford 1884. Fowler, Christian Egypt, London 1901.

[1] Der Name Kopten wird von der Stadt Kopto in der Thebais abgeleitet und für die älteste eingeborene Bevölkerung Ägyptens gebraucht. Andere leiten den Namen ab von κόπτω, seco (secati wegen der Beschneidung); wieder andere finden durch Aphäresis der ersten Silbe in dem Namen Copti eine Korruption des Namens Aegyptii (I. S. Assemani bei Mai, Nova Coll. V II 173).

[2] Über die Melchiten (griech. βασιλικοί) s. Assemani, Bibl. orient. I 507 f, n. 4.

[3] Ebd. II 62 f 69 f 321 f 527. Le Quien, Oriens christ. II 437 f 1344 f. Barhebraeus, Chronicon eccles. edd. Abbeloos et Lamy, 2 Bde, Lovanii 1872 bis 1977. Michael Magn., Chronic., ed. Chabot, Bd 1 ff, Par. 1899 ff. Ps.-Dionysius de Tel-Mahre, Chronic., ed. Chabot, ebd. 1895.

Verdienste erworben hatte, um sich über die rechte Lehre zu unterrichten, worauf Proklus (seit 434) seinen berühmten Tomus an die Armenier erließ [1].

Inzwischen hatten die Perser immer größeren Einfluß im Lande gewonnen und 429 Armenien dem größeren Teile nach zu einer Provinz ihres Reiches gemacht. Es folgten wiederholt Versuche, mit Unterdrückung des Christentums den Parsismus einzuführen. König Jezdegerd II. gebot 450, die Religion und die Gebräuche der Perser anzunehmen, und sandte an 700 Magier in das Land, welche die Kirchen niederreißen oder in Pyreien verwandeln sollten. Die armenischen Christen begannen nun einen Kampf für ihren Glauben, in dem viele den Martertod fanden. Die Bedrängnisse der Christen stiegen immer höher. Dem Katholikos Isaak (Sahak) war Mesrop und diesem Joseph nachgefolgt, der keine ruhige Stätte finden konnte; sein Amtssitz war in der Gewalt der Perser. Theodoret von Cyrus († 458) richtete tröstende und ermunternde Schreiben (Ep. 77 78) an die Bischöfe Eulalius und Eusebius in Persisch-Armenien. Durch ihren beharrlichen Widerstand erlangten die Christen freie Religionsübung; neue Bedrückungen der Perser riefen 482 und 497 neue Aufstände hervor; das Land ward infolge der vielen Kriege sehr verwüstet; das Christentum aber konnte nicht mehr ausgerottet werden. Indessen war das Konzil von Chalcedon, an dem die Armenier keinen Anteil hatten nehmen können, zuerst unbekannt geblieben, dann bekämpft worden; der Brief Leos d. Gr. kam zu ihnen nur in unrichtiger Übersetzung, und die von den Monophysiten vorgebrachte Klage, zu Chalcedon sei die Lehre des Nestorius erneuert worden, fand bei ihnen Eingang; schon früher hatten armenische Mönche den Theodor von Mopsuestia auch in ganz richtigen Äußerungen vom Standpunkte der Monophysiten aus bekämpft. Durch eine Synode von Walarschapat unter dem Katholikos Babgen ward 491 der Gegensatz gegen die Synode von Chalcedon ausgesprochen, was 596 zu Dovin (andere: Thevin, Feyin) unter dem Katholikos Abraham erneuert ward; eine frühere Synode an letzterem Orte 527 hatte 38 Disziplinarkanones erlassen. Der Zusatz des Severus zum Trishagion ward angenommen, und die Wallfahrten nach Palästina, wo viele katholische Armenier sich in den Klöstern befanden, wurden verboten. Der Katholikos nahm bei den Armeniern die gleiche Stellung ein wie der Patriarch bei den Jakobiten des antiochenischen und alexandrinischen Sprengels.

Öfter suchten die Griechen die armenischen Monophysiten wieder zur kirchlichen Einheit zurückzuführen. Unter Justin II. (565—578) und dem Katholikos Nerses, als Vardanus oder Verdanus an der Spitze des Volkes stand, hatten die Großarmenier sich zur Unterwerfung unter Byzanz bereit erklärt, das Kriegsunglück des Kaisers aber weitere Erfolge verhindert. Kaiser Mauritius hielt eine Versammlung von griechischen und armenischen Bischöfen, welche die Vereinigung beschloß, der aber die Gesandten des Katholikos nicht beitraten; darauf sprach der Kaiser im Jahre 600 die im griechischen Armenien wohnenden Christen von der Obedienz des Katholikos los und ließ ihnen einen Johannes als Patriarchen mit dem Sitze in Avan oder Cotais weihen. Heraklius bemühte sich von neuem für die Union, nachdem die Trennung 16 Jahre

[1] Chrysost., Ep. 4 ad Olymp.; Ep. 35 67—69. Procli tom. ad Arm., bei Migne, Patr. gr. 65, 856 f.

gedauert hatte. Auf der Synode zu Garin (zwischen 622 und 626) gelang es ihm, den Katholikos Esra für die Union zu gewinnen; aber 645 wurden die Dekrete von Chalcedon abermals für nestorianisch erklärt und anathematisiert, was 648, 651 und noch später, 687, wiederholt ward, obschon der Philosoph David für diese Dekrete kräftig eintrat. Seit 651 kamen die Armenier unter die arabische Herrschaft, und die Kämpfe zwischen den Kalifen und den oströmischen Kaisern dauerten noch länger fort; die Stimmung wechselte mit dem politischen Übergewicht der einen oder der andern. Die Griechen behielten fortwährend, obschon vergeblich, die Zurückführung der häretischen Armenier im Auge. Von 657 bis 686 ward das Land von eingeborenen, den Kalifen tributpflichtigen Fürsten regiert; von 686 bis 693 hatten die Griechen dort wieder größere Vorteile errungen, so daß Sembat oder Simpad damals für einige Zeit die Araber vertrieb. Die Armenier behielten ihren eigenen Ritus und hatten nur wenig Verbindung mit den übrigen Monophysiten. Das trullanische Konzil verbot 692 den armenischen Gebrauch, bei der Messe nur Wein ohne Wasser in den Kelch zu gießen (can. 32), tadelte die Sitte, nur Abkömmlinge priesterlicher Geschlechter zu Geistlichen zu weihen (can. 33) und Nichttonsurierte als Psalten oder Lektoren aufzustellen, dann (can. 56) den Genuß von Eiern und Käse in der Quadragesima sowie den Mißbrauch, am Altare Fleisch zu sieden und davon den Priestern zu geben (can. 99)[1].

C. Die Spaltungen unter den Monophysiten.

5. Bei keiner häretischen Sekte des Altertums findet sich eine so vielgestaltige Parteibildung als bei den Monophysiten. Schon früh hatten sich von den Eutychianisten, welche den Eutyches hochhielten, reine Monophysiten geschieden, die denselben verwarfen. Nach 482 entstanden die Parteien der monophysitischen Henotiker und der Akephaler. Unter den ersteren waren die bedeutendsten die Parteien der Aphthartodoketen oder Julianisten und der Phthartolatren oder Severianer. In Ägypten stritten sich nämlich unter Justin I. Julian von Halikarnassus und Severus von Antiochien, die beide dorthin geflohen waren, über die Frage, ob der Leib Christi vor der Auferstehung der Korruption (φθορά) unterworfen gewesen sei, worunter man sowohl die Verweslichkeit als die Leiden und Schwächen des menschlichen Leibes, Durst, Hunger, Ermüdung, verstand. Julian lehrte die Inkorruptibilität, weil sonst ein Unterschied zwischen dem Leibe Christi und dem göttlichen Logos, damit der Dyophysitismus angenommen werden müßte; die unsündlichen Schwachheiten der Menschen sollte Christus nur der Ökonomie nach auf sich genommen haben. Severus dagegen vertrat die Korruptibilität des Leibes Christi. Der monophysitische Patriarch von Alexandrien, Timotheus III., schwankte zwischen beiden Parteien; nach seinem Tode wurde dem von dem Klerus und den Vornehmen erhobenen Theodosius, der dem Dogma des Severus huldigte, vom Pöbel der Archidiakon Gajanus entgegengestellt, der zu den Julianisten gehörte, weshalb diese auch den Namen Gajaniten, die Severianer den Namen Theodosianer erhielten. Der von Justinian abgesandte Narses sprach sich für den vom Pöbel vertriebenen Theodosius als den zuerst Gewählten und Geweihten aus und verbannte den Gajanus.

---

[1] Dulaurier, Histoire, dogmes, trad. et litt. de l'église armén., Paris 1859, 28 f. Hefele, Konziliengesch. II[2] 716 ff (über die armenischen Synoden 491 527 596). Theoph. Byz. bei Phot., Biblioth. cod. 64. Ioann. Ephes., Hist. eccles. 2, 18 f; 6, 11 23, ed. Schönfelder S. 60 f. Evagr. Schol., Hist. eccles. 5, 7. Mansi, Conc. Coll. X 741 f. Hefele a. a. O. III[2] 73 f 132 ff. Über den Philosophen David, der das Studium des Aristoteles in Armenien förderte, s. C. F. Naumann, Mémoires sur la vie et les ouvrages du David, Paris 1829.

Nachher wurde Theodosius gestürzt und erhielt durch den Kaiser an Paulus, dann an Zoilus orthodoxe Nachfolger. Die Julianisten, die ihre Lehre auch in Äthiopien verbreiteten und auch später noch, z. B. um 798, eigene Patriarchen hatten, teilten sich wieder in Ktistolatrai, die den Leib Christi für erschaffen, und in Aktisteten, die ihn für unerschaffen erklärten, während andere zugaben, der Leib Christi habe an sich der Korruption unterliegen können, sei aber wegen der Macht des Logos ihr nicht unterworfen gewesen[1]. Kaiser Justinian soll noch in seinen letzten Jahren durch ein eigenes Edikt den Aphthartodoketismus, dem auch Xenajas von Mabug ergeben gewesen war, sanktioniert haben; den Patriarchen Eutychius traf wegen verweigerter Zustimmung das Exil, und auch Anastasius von Antiochien ward mit demselben bedroht; doch schützte diesen noch der bald darauf erfolgte Tod des Kaisers, dessen Edikt Justin II. zurücknahm oder doch modifizierte und näher erklärte. Indessen wird das (uns verlorene) Edikt Justinians auch dahin verstanden, daß es nicht von der Unverweslichkeit, sondern nur von der Impassibilität handelte und bezüglich letzterer aussprach, vor der Auferstehung sei der Leib Christi den irdischen Mühseligkeiten in der Art unterworfen gewesen, daß er sich ihnen freiwillig unterzog, während er kraft der hypostatischen Union davon frei gewesen wäre. Das Edikt scheint aber schon damals mißdeutet worden zu sein und unter den Theologen (einerseits Eutychius von Konstantinopel und Anastasius von Antiochien, anderseits deren Nachfolgern Johannes III. und Gregorius) ein mehrfaches Mißverständnis obgewaltet zu haben. Die Väter lehren: Nach dem Gesetze der Natur wäre auch der menschliche Leib Christi dem Leiden unterworfen gewesen; die hypostatische Union machte ihn darüber erhaben, aber der freie Wille Christi unterwarf ihn demselben dennoch.

6. Wie die Julianisten, so spalteten sich auch die Severianer mehrfach. Zu diesen gehören die Agnoeten oder Themistianer, so genannt von dem alexandrinischen Diakon Themistius (um 540), der insbesondere, was die Severianer bezüglich des Leibes Christi behaupteten, auf dessen Seele übertrug und lehrte, Christus sei uns in allem konsubstantial, auch bezüglich des Nichtwissens (Agnoia), wie er denn selbst mehrfach von sich Unwissenheit aussage (Mk 13, 32 uff.). Gegen diese Partei schrieb ihr Kirchenhaupt Theodosius, während andere seiner Anhänger zu ihr übertraten. Dieser Theodosius (530 vertrieben) hatte eine Schrift verfaßt, die ein Teil der Severianer nicht annahm; diese, deshalb gebannt, bildeten eine eigene Partei ohne Bischöfe; von ihrem Versammlungsort in Konstantinopel hießen sie Kondobauditen, von ihrer Anhänglichkeit an Severus mit Ausschluß des Theodosius und seiner Nachfolger auch antonomastisch Severiten, welchen letzteren Namen auch andere Fraktionen desselben Stammes trugen. Die Kondobauditen bekannten, daß ein Gott sei der Zahl nach, nicht aber nach der vollkommenen Gleichheit. Andere Parteien entstanden nach den Namen der Patriarchen und Bischöfe, denen die einzelnen folgten,

---

[1] Liberat., Breviar. c. 19 f. Leontius Byz., De sect. act. 5, 3 f (Migne, Patr. gr. 86, 1229 f). Timoth. Constantin., De recept. haeret. (ebd. S. 52 f). Fragm. bei Mai, Spicil. Rom. III 711; X 169. Ioann. Damasc., De haer. c. 82 f. Niceph. Call., Hist. eccles. 18, 45 f. Assemani, Bibl. orient. Bd II; Diss. de Monophys. § 4. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzer VIII 528 ff. Gewöhnlich hießen die Monophysiten Häsitanten, *διακρινόμενοι* (*διὰ τὸ διακρίνεσθαι αὐτοὺς κοινωνεῖν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ χάριν τῆς συνόδου* sc. Chalced. So Timoth. Constantin. a. a. O. S. 53, der zwölf Sekten unter ihnen zählt). Phot., Biblioth. cod. 24. Niceph. Call. a. a. O. Über die Phthora s. Leont. Byz. a. a. O. act. 10, c. 2; Ioann. Damasc., De fide orthod. 3, 28; über Justinians Edikt und dessen Folgen Evagr. Schol., Hist. eccles. 4, 39 f; 5, 4; Eustath., Vita S. Eutych. c. 4 5; Theophan., Chronogr., S. 372.

indem sie andere verwarfen; besonders drehte sich der Streit um die einzelnen Inhaber der Stühle von Antiochien und Alexandrien. Der zweite Nachfolger des Severus auf ersterem Stuhle, der 551 von Jakob Baradai geweihte Paulus, ward 578 abgesetzt, weil er mit den Dyophysiten in Byzanz Gemeinschaft gehalten und heimlich einen Patriarchen für Alexandrien, Petrus III., Nachfolger des Theodosius, ordiniert hatte; an seine Stelle kam Petrus von Kallinikus, der selbst zur Beschwichtigung der Unruhen nach Alexandrien ging, wo inzwischen Damian den Patriarchenstuhl bestiegen hatte, den mehrere als unkanonisch erhobenen Ehebrecher betrachteten. Das Ansehen dieser Patriarchen litt schwer, da viele auch den Paulus als unrechtmäßig abgesetzt bezeichneten und den Petrus verwarfen. Durch den Streit über die Legitimität der Patriarchen wurde der Übertritt vieler Monophysiten teils zur katholischen Kirche, teils zu den Akephalern begünstigt.

Was letztere betrifft, so hatten sie lange Zeit gar keine Hierarchie, spendeten die Taufe mit dem am Epiphaniefeste aus den Kirchen entnommenen geweihten Wasser, genossen oft zu Ostern nur ein kleines Stück der bei ihnen noch aufbewahrten längst konsekrierten Eucharistie; zu ihnen gehörten eine anthropomorphitische Richtung; dann die Barsanianer oder Barsanuphiten, welche die Eucharistie in der Art feierten, daß sie den Finger in feines Weizenmehl (σεμίδαλις, daher Semidaliten) tauchten und dieses zum Munde führten, und ihren Namen von ihrem Bischof hatten, dessen Weihe aber vielfach angefochten war; dann die Esaianisten, die wegen der Weihe des Esaias von den andern sich trennten; seine Gegner behaupteten, derselbe sei mit der Hand des toten Bischofs Epiphanius konsekriert worden. Alle diese Parteien legten hohen Wert auf eine bischöfliche Sukzession und suchten sich, soweit es nur einigermaßen mit ihren Grundsätzen vereinbar war, eine solche zu verschaffen.

7. Noch weitere Irrlehren gingen aus dem Monophysitismus hervor, insbesondere der Tritheismus, den namentlich Johannes Askosnaghes, Lehrer der Philosophie in Konstantinopel (um 560), und Johannes Philoponus, Aristoteliker in Alexandrien († nach 610), vertraten. Als die Katholiken den Monophysiten entgegenhielten: Wären Natur und Person identisch, so wären auch in der Trinität mit den drei Personen drei Naturen anzunehmen, was unerhört sei, wurden von diesen auch wirklich die drei Naturen zugestanden, die drei göttlichen Personen als drei Individuen der Gattung Gottheit gefaßt, wie Petrus, Paulus und Johannes drei Individuen der Gattung Menschheit, dabei Teilsubstanzen (μερικαὶ οὐσίαι) und eine gemeinsame unterschieden. Ein Mönch Athanasius, der mit vielen Geldspenden für den Monophysitismus wirkte, sowie die Bischöfe Konon von Tarsus und Eugen von Seleucien in Kilikien, die viele Geistliche ordinierten, breiteten die tritheitische Lehre aus; jene zwei Bischöfe hielten sogar zu Konstantinopel auf Befehl des Kaisers unter Vorsitz des Patriarchen Johann III. eine Disputation mit den antitritheitischen Sektenhäuptern, auf der keine dyophysitischen Kirchenväter, sondern nur Severus, Theodosius u. a. als Autoritäten zitiert werden durften; nach vier Tagen wurden Konon und Eugen für besiegt erklärt und vom Kaiser exiliert. Aber in Kilikien und Isaurien wurden noch mehrere Geistliche für die Partei geweiht[1]. Bald führte das Buch des Johannes

[1] Assemani, Bibl. orient. II 327 f nach Barhebräus. Schönfelder, Joh. von Ephesus 268 ff. — Philoponus schrieb Kommentare zu Aristoteles, zum Hexaemeron (De mundi creatione, bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. XII 471 f), über das Osterfest, gegen Proklus, gegen Jamblichus, gegen die Synode von Chalcedon, über die Trinität, über die Auferstehung usf. Vgl. Phot., Bibl. cod. 21 43 55 75 215 240. Aus seinem διαιτητής geben Johannes Damascenus (De haer. n. 83) und Nicephorus Callisti (Hist. eccles. c. 47) Auszüge (Cotel., Monum. eccles. graecae I 278 f). Über seine Lehre vgl. Schönfelder a. a. O. 280 ff. Er erscheint als Nominalist, der den Uni-

Philoponus über die Auferstehung zu einem neuen Streite; darin war gelehrt: in der Form müsse zugleich die Materie untergehen, es gebe daher keine Auferstehung in dem Sinne einer Wiederherstellung der toten Leiber, sondern Gott werde, wie eine neue Welt, so auch neue Körper erschaffen, die vorzüglicher seien als die alten, ja unverweslich und ewig[1]. Während nun die strengen Anhänger des Philoponus (Philoponiaker) auch diese Lehre annahmen, verwarfen die Kononiten diese Schrift und zuletzt den sonst bei ihnen so gefeierten Lehrer selbst. Beide Teile bekämpften sich heftig, bis sie sich allgemeine Verachtung zugezogen, worauf sie mehrere Vereinigungsversuche in Konstantinopel, Syrien und Ägypten unternahmen.

Die Kononiten suchten den alexandrinischen Patriarchen Damian, Nachfolger des Petrus III., zu hintergehen; sie anathematisierten auf seine Forderung die Schrift des Philoponus über die Auferstehung, nicht aber seinen Tritheismus; gegen letzteren sprach Damian feierlich die Verdammung aus und bekämpfte ihn in mehreren Schriften, die aber ebenfalls des Irrtums beschuldigt wurden, namentlich von dem antiochenischen Patriarchen Petrus von Kallinikus, was zu einer zwanzigjährigen Trennung zwischen den beiden monophysitischen Patriarchaten führte. Damian ward des Sabellianismus angeklagt; seine eigentliche Lehre war, keine der drei Personen sei an und für sich Gott, sondern dieselben seien es nur durch die ungeteilte Teilnahme an dem gemeinsamen Gott (κοινὸς θεός), den sie in sich hätten, weshalb die Damianiten auch Tetraditen genannt wurden, während sie von ihrem Versammlungsorte in Alexandrien Angeliten hießen. Dieser Damian verurteilte den Philosophen Stephan Niobes, der als der schroffste und konsequenteste Monophysit allen Unterschied der göttlichen und menschlichen Natur in Christus nach der Vereinigung aufhob und keinerlei Unterscheidung dessen, woraus Christus bestehe, gelten lassen wollte. Die Niobiten bildeten eine eigene, von den übrigen Monophysiten gehaßte Partei. Zu den gelehrten Monophysiten gehörte Stephan Gobar, der in einem Werke die einander widersprechenden Lehren der Kirchenväter über verschiedene Gegenstände wohl in polemischer Absicht zusammenstellte und ebenfalls als Tritheit betrachtet ward[2].

Gegen die verschiedenen monophysitischen Parteien kämpften in Schriften Anastasius der Sinaite, Eulogius von Alexandrien, Georg Pisides, der Mönch Job, Leontius, Johannes von Damaskus[3]. Es gab unter den gelehrten Mono-

---

versalien nur in den Individuen Realität zugesteht. Die meisten theologischen Schriften des Philoponus sind erhalten in der Handschrift Vatic. Syriac. 144. Über seinen Kommentar zur Isagoge des Porphyrius wie überhaupt zu den aristotelischen Studien der Syrer vgl. Baumstark, Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert I, Leipzig 1900. Was Leontius von Byzanz (act. 5, n. 6, S. 1233) von dem Schlusse aus der Inkarnation auf die Trinitätslehre sagt, findet sich durchaus bestätigt. Diese tritheitische Lehre nahm *τρεῖς τῷ ἀριθμῷ οὐσίαι καὶ φύσεις ἴσαι ἀπαραλλάκτως κατὰ τὴν θεότητα* an, wollte aber nicht „drei Götter“ zugeben.

[1] Die Auferstehungslehre des Philoponus soll auch Eutychius von Konstantinopel geteilt haben. Aber Gregor d. Gr., der, damals noch Apokrisiar, ihn zum Widerruf bewog, legt ihm nur die Lehre bei, der Auferstehungsleib werde impalpabel und so subtil sein wie Luft und Wind (Moral. 14, 29). Vgl. auch Ioann. Diac., Vita S. Greg. I c. 28 f. Schönfelder a. a. O. 297 ff 304.

[2] Steph. Gobar. bei Phot., Bibl. cod. 232.

[3] Bestreiter des Monophysitismus bei Niceph. Call. a. a. O. c. 45 48. Phot. a. a. O. cod. 222 226 227 230. Leont. Byz. Opp., bei Migne, Patr. gr. Bd 86. Ioann. Damasc., De fide orthod. 3, 3 f; Tract. adv. Iacob. et Aceph., ebd. 94, 988 f 1436 f; 95, 112 f. Georg. Pisid., C. Sever. Antioch., ebd. 92, 1261 f. Anastas. Sin., Viae dux, ebd. 89, 35 f. Vgl. Kumpfmüller, De Anastasio Sinaita, Ratisb. 1865.

physiten neben den nach Aristoteles gebildeten Dialektikern auch platonisierende Mystiker, wie z. B. Bar Sudaili, Abt eines Klosters zu Edessa in den letzten Zeiten des 5. Jahrhunderts, der dem mystischen Pantheismus verfiel[1]. Aus der einen Natur des Erlösers schloß er auf die Einheit des göttlichen Wesens, in die einst alle Seelen aus der Vielheit (der Welt) zurückkehren würden. Seine Lehren erregten bei seiner Partei großen Anstoß. Man warf ihm Verachtung der Sakramente und sittlichen Indifferentismus vor, wie den Chiliasmus und die Apokatastasis. Er bediente sich der allegorisch-mystischen Exegese und rühmte sich höherer Offenbarung; er war wohl durch die areopagitischen Schriften gebildet. Nicht wenige Monophysiten bestritten allen Vernunftgebrauch in Glaubenssachen[2].

5. Der Monotheletismus und das sechste allgemeine Konzil zu Konstantinopel (680—681).

Quellen. — Akten der Synoden im monothel. Streit bei Mansi, Conc. Coll. Bd X und XI. Briefe des Papstes Honorius und der orientalischen Bischöfe ebd. S. Sophronii Hieros. Opp. ed. Migne, Patr. gr. Bd 87; vgl. Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 483 f 488 f. S. Maximi Opera ed. Combefis. Par. 1675, bei Migne a. a. O. Bd 90 u. 91; s. Bardenhewer a. a. O. 497 ff. Anastasius Sinaita, Opp. ed. Migne a. a. O. Bd 89; s. Bardenhewer a. a. O. 501 ff. Niceph., Brev. histor., bei Migne a. a. O. 100, 875 ff. Theophan., Chronogr., ed. Bonnae S. 466 ff 506 ff. Anastasius Biblioth., Coll. ad hist. Monothel., ed. Par. 1620. Liber pontificalis, ed. Duchesne. Bd I. Anastas. presb. bei Mai, Scriptor. veter. nova collectio VII 193 ff.

Literatur. — Combefis, Historiae haeres. Monothel. sanctaeque in eam VI synodi actorum vindiciae, im Auctarium novum II. Par. 1648. Assemani, Bibliotheca iuris oriental. Romae 1764. Tamagnini, Celebr. histor. Monothel. Par. 1778. Chmel, Vindiciae concil. oecumenici VI. Pragae 1777. Walch, Entwurf einer Gesch. der Ketzereien IX 1 ff. Hefele, Konziliengesch. III (2. Aufl.) 121 ff 328 ff. Owsepian, Die Entstehungsgesch. des Monotheletismus. (Diss.) Leipzig 1897. Crivellucci, La chiesa di Roma e l'Impero nella questione monoteletica, in Studi storici 1900, 351 ff 417 ff. Straubinger, Die Christologie des hl. Maximus Confessor. Bonn 1906; Die Lehre des Patriarchen Sophronios von Jerusalem über die Trinität, die Inkarnation und die Person Christi, in Katholik, 3. F. XXXV (1907) 175 ff 251 ff. Vailhé, Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche, in Revue de l'Orient chrét. 1902, 360 ff; 1903, 32 ff 356 ff. Schwane, Dogmengesch. II (2. Aufl.) 378 ff. Harnack, Dogmengesch. II (3. Aufl.) 339 ff.

A. Ursprung des Monotheletismus.

1. Hatte im Dreikapitelstreit eine Fortsetzung und Nachwirkung des Nestorianismus sich kundgegeben, der noch in seinen Quellen abgegraben und in seinen letzten Anhaltspunkten überwunden werden sollte, so gab sich im Monotheletismus eine Nachwirkung des Monophysitismus kund, den man auf eine feinere und versteckte Weise wieder einzuführen oder zu einer äußerlichen Union zu bringen versuchte. Die Kirche lehrt, daß jede der zwei Naturen in Christus alle ihre wesentlichen Eigenschaften und Tätigkeiten behielt, jede die ihr eigentümliche Wirkungsweise; denn die Natur ist das Prinzip der Tätigkeiten.

---

[1] Assemani, Bibl. orient. II 30 f.

[2] Vgl. die Confutationes quarumdam propositionum (Opp. S. Athanasii, ed. Maur. Bd II, Append. S. 560), und Adv. eos qui nec quaerendum nec loquendum ex Scriptura praecipiunt (ebd. S. 562).

Wie Christus die göttliche und die menschliche Natur hat, so hat er auch eine göttliche und eine menschliche Wirkungsweise, ein göttliches und ein menschliches Wissen und Erkennen und ebenso ein doppeltes Wollen und Handeln. Da aber der wirkliche Christus nur eine Person ist und diese, weil der menschliche Wille dem göttlichen folgt, einen moralischen Willen hat, so konnte man davon ausgehend durch Nichtbeachtung des Unterschieds zwischen dem natürlichen und dem ethischen Willen die monophysitische Lehre in der Fassung vortragen, daß Christus nur eine Wirkungsweise, nur einen Willen habe, womit zuletzt die vollkommene Menschheit wie die Zweiheit der Naturen geleugnet ward. Die Agnoeten waren von den andern Monophysiten gerade deshalb bekämpft worden, weil ihre Annahme zum Dyophysitismus führe. Ähnliche Fragen tauchten bei verschiedenen Anlässen auf, sowohl bei einzelnen Streitigkeiten als bei den Versuchen zur Wiedervereinigung der Getrennten. Kaiser Heraklius (610 bis 641), der sein Reich allenthalben von den Persern bedroht sah, die Kappadokien verwüsteten, Chalcedon belagerten und Ägypten eroberten (619), erkannte die Wiedervereinigung der so zahlreichen Monophysiten mit der Reichskirche als ein dringendes politisches Bedürfnis, und Sergius, der Bischof seiner Hauptstadt, fand dafür in der Lehre von einer Wirkungsweise (Energie) in Christus die geeignetste Formel, für die er sowohl als der Kaiser in mündlichen Unterredungen wie in Briefen (619—629) katholische und häretische Bischöfe zu gewinnen suchten; namentlich trat Sergius zu diesem Zwecke mit den Bischöfen Theodor von Pharan in Arabien und Cyrus von Phasis in Lazien in Briefwechsel und suchte seine Lehre mit verschiedenen Väterzeugnissen (worunter auch falsche, wie ein angeblicher Brief des Mennas an Papst Vigilius) zur Anerkennung zu bringen. Er glaubte, aus der Einheit der Person Christi ergebe sich als notwendige Folge auch die Einheit seines Wirkens und Wollens; zwar habe die menschliche, mit dem Logos vereinigte Natur ihre eigene Seele und die menschlichen Geisteskräfte, allein sie übe keine ihr eigentümliche Tätigkeit aus, sondern alles, was durch die beiden Naturen geschehe, müsse man dem Logos als der bewirkenden Ursache beilegen, der sich dabei der Menschheit als seines Werkzeugs bediene, so daß nur eine Wirkungsweise und ein Wille in ihm anzunehmen sei. Schon 622 verbot der Kaiser in einem Schreiben an Erzbischof Arkadius von Cypern, das gegen den Bischof der dortigen Akephaler, Paulus, gerichtet war, von zwei Wirkungsweisen in Christus nach der Vereinigung zu sprechen[1].

Größeres Aufsehen erregte die Lehre erst, als der Bischof Cyrus von Phasis, nach Wiedergewinnung Ägyptens durch Heraklius (628) und nach dem

[1] Die kaiserliche *κέλευσις δύο ἐνεργείας ἐπὶ τοῦ δεσπότου ἡμῶν Ἰ. Χρ. μετὰ τὴν ἕνωσιν λέγεσθαι κωλύουσα* führt Cyrus (Ep. ad Serg., bei Mansi, Conc. Coll. XI 561) an. Sergius berief sich: 1) auf den Ausdruck *μία ζωοποιὸς ἐνέργεια* bei Cyrill. Alex., In Io. t. 4; 2) auf die angebliche Ep. Mennae ad Vigil. (Mansi a. a. O. XI 525 f 530); 3) auf Dionys. Areop., Ep. 4 ad Caium (Migne, Patr. gr. 3, 1072): *καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν* (bisweilen wird hier statt *καινήν* gelesen: *κοινήν* oder *μίαν*); 4) auf den Brief Leos d. Gr., wo es heißt: Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est, was aber gerade gegen seine Lehre zeugt.

Tode des Patriarchen Georg (630) auf den alexandrinischen Stuhl erhoben, die dortigen Theodosianer (Severianer) auf Grund jener Formel im Juni 633 mit seiner Gemeinschaft vereinigte. In der aus neun Artikeln bestehenden Unionsurkunde ward die Lehre von der Trinität und von der Inkarnation, letztere in scharfem Gegensatz gegen Nestorius, ausgesprochen und mit Berufung auf Pseudodionys zu glauben vorgeschrieben, daß der eine und derselbe Christus sowohl das Gottgemäße als das Menschliche durch eine einzige gottmenschliche Wirksamkeit wirke[1]. Gerade bei diesen Verhandlungen, deren Ergebnis Cyrus in pomphafter Weise nach Byzanz meldete, befand sich in Alexandrien der palästinische Mönch Sophronius, ausgezeichnet durch theologischen Scharfsinn. Als ihm Cyrus die Vergleichsartikel noch vor ihrer Veröffentlichung zu lesen gab, bemerkte er sofort: Wer in Christus nur eine Wirkungsweise zulasse, könne auch nur eine Natur annehmen, wie umgekehrt, wer zwei Naturen glaube, ihm auch eine doppelte Wirkungsweise beilegen müsse; er bat daher den Cyrus dringend und sogar fußfällig, er möge von seinem Vorhaben abstehen und diese apollinaristischen Artikel nicht verkündigen. Allein dieser stützte sich auf Väterstellen und die zur Gewinnung unzähliger Seelen notwendige Ökonomie; er führte seinen Vereinigungsplan aus und reichte feierlich den Theodosianern die Kommunion. Diese sagten siegestrunken, nicht sie seien zu dem Konzil von Chalcedon gekommen, sondern dieses zu ihnen. Von einer Wirkungsweise in Christus schlossen sie richtig auf eine Natur. Sophronius aber eilte nach Konstantinopel, um den Sergius, den er noch nicht näher kannte, auf die dem Glauben drohende Gefahr aufmerksam zu machen; vielleicht hatte diesen Cyrus selbst als Schiedsrichter vorgeschlagen, und an diesen gab er dem Sophronius Briefe mit. Sergius wies die Besorgnisse des Sophronius als unbegründet ab, versprach aber dahin zu wirken, daß nicht mehr von einer Energie in Christus die Rede sei, wie auch nicht von zweien, worauf ihm — nach seiner Angabe — der fromme Mönch Stillschweigen versprochen haben soll. Bald nach seiner Rückkehr nach Jerusalem 634 ward Sophronius daselbst zum Nachfolger des Modestus erwählt; er hielt mit seinen Bischöfen eine Synode, auf der er die monotheletische Lehre verurteilte, und sandte deshalb an die vornehmsten Kirchenhäupter ein ausführliches Synodalschreiben, das den Glauben der Kirche namentlich bezüglich der doppelten Wirkungsweise Christi sehr bestimmt entwickelte[2].

2. Sergius, der eben die Wahl des Sophronius auf den Stuhl von Jerusalem vernommen und von dessen Einfluß für seine Lieblingsangelegenheit Gefahr fürchtete, wandte sich in einem klug berechneten Schreiben an Papst Honorius I. (625—638), um ihn für sich zu gewinnen. Er pries mit greller Übertreibung die Rückkehr der ägyptischen Monophysiten zur Kirche und bemerkte, es würde hart sein, diese Millionen bloß wegen des von Sophronius getadelten Ausdrucks „eine Energie Christi“ zum Abfall zu nötigen; er sprach

---

[1] Über die Union in Alexandrien vgl. Mansi, Conc. Coll. XI 562 f; Vita S. Max. Opp. I VIII, ed. Combefis; Brief des Sergius an Cyrus bei Mansi a. a. O. X 971; Maxim., Ep. ad Petr. (ebd. S. 691).

[2] Mansi a. a. O. XI 461—568. Migne, Patr. gr. 87, 3147—3200.

seine Ansicht dahin aus, es sei am geratensten, weder von zweien noch von einer Wirkungsweise in Christus zu reden, nicht von einer, weil dies, obschon an sich richtig und bei den Vätern vorkommend, doch noch manchen anstößig sei, als könne es zur Leugnung der zwei Naturen benutzt werden, nicht von zweien, weil das den Vätern unbekannt sei und weil daraus zwei einander widerstrebende Willen abgeleitet werden könnten, als habe die Menschheit in Christus sich dem auf das Leiden gerichteten göttlichen Willen widersetzt, während doch in einem Subjekte unmöglich zwei einander widersprechende Willen sein könnten; bereits sei der Kaiser auf seine Vorstellung eingegangen, daß man über die Sache nicht weiter grübeln, sondern bei der einfachen Väterlehre stehen bleiben solle, daß derselbe Sohn Gottes sowohl das Göttliche als das Menschliche wirkt und aus ihm alle göttliche und menschliche Energie ungeteilt und ungetrennt ausgeht. Schließlich bat Sergius den Papst, dies zu erwägen, das Mangelhafte zu ergänzen und schriftlich das ihm gut Scheinende mitzuteilen. Wie Sergius das bisher Vorgefallene einseitig erzählte, so verdächtigte er den Sophronius als unfähig, seinen Tadel zu begründen, und auf Einführung neuer Redensarten bedacht und verschwieg alles, was er positiv zu Gunsten seiner Irrlehre getan. Der arglose Papst, der noch keine andern Berichte über die Vorgänge im Orient vor sich hatte und dem die Sache an sich nicht sehr bedeutend schien, ging unbehutsam auf die Ideen des Byzantiners ein, belobte dessen Umsicht und genehmigte das von ihm beantragte Stillschweigen. Die Opposition des Sophronius erschien ihm als bloßer Wortstreit, den man den Grammatikern überlassen müsse, in dem Sinne, wie sich Sergius geäußert[1]. In einer Frage, über die kirchlich noch nichts entschieden war, konnte das Stillschweigen — abgesehen von den dem Papste noch nicht bekannten Vorgängen im Orient — ebenso gerechtfertigt erscheinen, als es bei späteren theologischen Streitigkeiten war. In seiner ausführlichen dogmatischen Erörterung zeigt Honorius wohl Unbekanntschaft mit dem Kern der Frage, aber keinerlei häretische oder irrige Auffassung. Er unterscheidet die zwei unvermischt gebliebenen Naturen und verstößt nicht gegen die kirchliche Lehre, da er völlig orthodox dachte; allein die Ausdrücke, die er gebraucht, sind nicht immer glücklich gewählt[2]. Wenn er von einem Willen Christi spricht, so geschieht es insofern, als die menschliche Natur vom Logos angenommen wurde, nicht ihre Schuld, so daß in Christus nicht zwei widerstrebende menschliche Willen, der des Geistes und der des Fleisches, sind, insofern der menschliche Wille Christi sich dem göttlichen konformiert und unterwirft. Das zeigen die eigenen Worte des Papstes, die sich an die Äußerung des Sergius über den Widerstand des menschlichen Willens gegen das Leiden anlehnen, und die in dem Briefe fast wörtlich benutzten Stellen Augustins, endlich die Erklärungen kundiger Zeitgenossen, des Abtes Johannes, der den Brief konzipierte, des hl. Maximus,

---

[1] Briefe von Sergius und Honorius bei Mansi a. a. O. XI 529 f 537 f.

[2] Hefele in Tüb. Theol. Quartalschr. 1857, I 13 ff. Schneemann, Studien über die Honoriusfrage, Freiburg 1864, 38 ff. S. besonders Hefele, Konziliengesch. III² 145 ff. Grisar, Paralipomena zur Honoriusfrage, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1887, 675 ff; Art. „Honorius I.“ in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VI² 230 ff; Analecta Romana I 385 f.

der am entschiedensten die monotheletische Irrlehre bekämpfte, des Papstes Johannes IV. Das Schreiben des Honorius enthält keinen wirklichen dogmatischen Irrtum, beurkundet aber auch keine große Gewandtheit und Geistesschärfe, und war praktisch ein Mißgriff, da es den Feinden des Glaubens als Waffe diente, was Honorius, der eben nicht dem großen Leo gleichkam, nicht voraussah. Auch darin, daß er keine Entscheidung geben und die Sache nach dem Rate des Sergius in der Schwebe gehalten wissen wollte, leistete er dem Monotheletismus Vorschub. Anfangs wurde das erste (wie das zweite) Schreiben des Honorius, rein privater Natur an sich, noch wenig beachtet; erst nach dem Tode des Honorius und des Sergius beriefen sich die Monotheleten darauf.

Dem Synodalschreiben des Sophronius gegenüber, das Sergius gar nicht annahm, wiederholte Honorius in einem zweiten Briefe die Mahnung, den Streit ruhen zu lassen und weder von zwei noch von einer Wirkungsweise zu reden, schloß sich übrigens in der Darstellung der Lehre enge an Leo d. Gr. an. Er wollte keine neuen Formeln und keine Entscheidung und gewann dafür auch die Abgeordneten von Jerusalem. Sophronius zweifelte nicht im geringsten, daß Honorius, sobald er das Treiben der Gegner erfahre, entschieden auftreten werde und daß seine Lehre völlig orthodox sei. Er ordnete den Bischof Stephan von Dora nach Rom ab und führte ihn vorher auf den Kalvarienberg, wo er ihn im Hinblick auf Gottes Gericht beschwor, zum Apostolischen Stuhle zu reisen, wo das Fundament der rechten Lehren sich befinde, und dort das Spiel der Irrlehrer und die von ihnen dem Glauben drohende Gefahr zu enthüllen. Unter vielen Sorgen und Schwierigkeiten, die der griechische Hof ihm bereitete, kam Bischof Stephan endlich in Rom an, wahrscheinlich erst nach dem Tode des Honorius (Oktober 638) und des Sophronius (bald nach der Eroberung Jerusalems durch die Araber 637)[1]. Aber schon vor Ende 638 erschien die von Sergius verfaßte, bisher aber geheim gehaltene „Ekthesis“ (Glaubensdarlegung) des Kaisers Heraklius, welche die Ausdrücke eine oder zwei Wirkungsweisen in Christus verbot, aber einen einzigen Willen in ihm behauptete[2]. Das neue kaiserliche Glaubensedikt nahmen Sergius und der byzantinische Klerus auf einer Synode sofort an; alle Bischöfe sollten es unterschreiben. Cyrus von Alexandrien, Macedonius von Antiochien, der von Sergius geweiht war und wegen der Eroberung der Stadt durch die Sarazenen in Konstantinopel blieb, sowie der für Jerusalem eingesetzte Monothelet Sergius von Joppe — damit alle Patriarchen des Orients — unterschrieben bereitwillig. Der Tod des Sergius von Konstantinopel (Dezember 638) änderte nichts an der Sachlage; denn sein Nachfolger Pyrrhus, früher Mönch von Chrysopolis und Ökonom, huldigte derselben Irrlehre und bestätigte 639 die Ekthesis auf einer Synode[3].

---

[1] Libell. Steph. Dor. bei Mansi, Conc. Coll. X 893. Daß Stephan vor dem zweiten Schreiben des Honorius nach Rom kam, ist keineswegs anzunehmen.

[2] Heracl. Ecth., bei Mansi a. a. O. X 991 f ex Conc. Lat. a. 649 decr. III. Vgl. Hardouin, Conc. Coll. III 711 f.

[3] Niceph. Call., De episc. Constantinop., ed. Migne, Patr. gr. 147, 456 f. Theophan., Chronogr. S. 508. Cuper, Acta SS. Bolland. Aug. I 78 f.

3. Es kam alles darauf an, den römischen Stuhl für das kaiserliche Glaubensedikt, das auch im Orient vielfachen Widerstand fand, zu gewinnen. Der neue Papst Severinus, dessen Bestätigung der byzantinische Hof lange hinausschob und dessen Palast der Exarch Isaak plündern ließ, starb schon 640, nachdem er die Lehre der Monotheleten verworfen hatte[1]; sein Nachfolger, Johannes IV., verurteilte auf einer Synode die „Ekthesis" und gab dem Pyrrhus davon Nachricht. Da schrieb der Kaiser kurz vor seinem Tode (11. Februar 641), das Edikt sei das Werk des verstorbenen Sergius, dem er bloß seinen Namen geliehen habe. Es folgten ihm in der Regierung sein Sohn erster Ehe, Konstantin III. Heraklius, und der Sohn zweiter Ehe, Herakleonas I., welche die Kaiserin-Witwe Martina als gemeinsame Mutter ehren sollten. Beide suchte der Papst für den katholischen Glauben zu gewinnen und dabei die von Pyrrhus behauptete Übereinstimmung seines Vorgängers Honorius mit der monotheletischen Lehre abzuweisen. Aber Konstantin III., der derselben nicht gleich seinem Vater ergeben war und den Hofpatriarchen Pyrrhus haßte, starb nach sieben Monaten an Gift, das ihm seine Stiefmutter nicht ohne Teilnahme des Pyrrhus gereicht haben soll; nach sechs Monaten wurden Herakleonas und Martina mißhandelt und vertrieben, und Konstans, der Sohn des gemordeten Konstantin III., erhielt die Herrschaft, die er über 26 Jahre (642—668) behauptete. Anfangs versicherte dieser dem Papste, er habe die „Ekthesis" abreißen lassen; in der Tat aber blieb dieselbe in Kraft. Der Sturz der Martina zog auch den des Pyrrhus nach sich, der Konstantinopel verlassen mußte und an dem Priester Paulus einen Nachfolger erhielt, der in politischen Dingen vorsichtiger, in der Glaubensfrage aber jenem völlig gleichgesinnt war[2]. Dieser Paul II. wandte sich durch Gesandte mit einem Synodalschreiben an den römischen Stuhl, den (nach dem 11. Oktober 642) Theodor bestiegen hatte. Der neue Papst bestand darauf, daß Pyrrhus, obschon Häretiker, durch ein förmliches kirchliches Urteil abgesetzt und zu diesem Behufe nach Rom gesendet werde, verschob bis dahin die Anerkennung des Paulus und tadelte es nachdrücklich, daß die für nichtig erklärte „Ekthesis" noch nicht von den öffentlichen Plätzen der Kaiserstadt entfernt worden sei. Damals (Mai 643) schlossen sich die Bischöfe Cyperns mit ihrem Metropoliten Sergius enge an den römischen Stuhl an und verwarfen gleich ihm das kaiserliche Edikt[3].

Als entschiedener Vorkämpfer der kirchlichen Lehre trat der hl. Maximus auf, einst Geheimschreiber des Heraklius, seit 630 Mönch, dann Abt. Dieser traf, als er sich über Afrika nach Rom begeben wollte, auf afrikanischem Boden mit dem vertriebenen Pyrrhus von Konstantinopel zusammen und hatte mit ihm im Juli 645 in Anwesenheit des kaiserlichen Statthalters eine Disputation, worin er den monotheletischen Irrtum glänzend widerlegte[4]. Der

---

[1] Maxim., Ep. ad Thalass., bei Anastas. Biblioth. (Gallandi, Biblioth. vet. Patr. XIII 42). Professio fidei im Lib. diurnus c. 3, tit. 6.

[2] Lib. diurn. ebd. Theophan. a. a. O. S. 508 522. Lib. syn. Pappi n. 130, bei Mansi a. a. O. X 607. Ioann. Ep., ebd. X 682 f.

[3] Ebd. X 702—706.

[4] S. Maxim., Disp. c. Pyrrho. Opp. ed. Combefis II 159 f; ed. Migne, Patr. gr. 91, 287 f. Hefele, Konziliengesch. III² 189 ff.

Häretiker mußte sich vor dem überlegenen Theologen beugen und ging mit ihm nach Rom, wo er vor Klerus und Volk seine Irrtümer feierlich widerrief, die 646 auch mehrere afrikanische Synoden verurteilten. In Ravenna wurde aber Pyrrhus rückfällig, weshalb Papst Theodor auf einer römischen Synode seine völlige Verurteilung aussprach. Auf den Wunsch der afrikanischen Bischöfe mahnte der Papst auch den Paul von Konstantinopel, zum Glauben der Kirche zurückzukehren. In seiner Antwort hüllte sich dieser in das Gewand der Demut, pries das hohe Glück des Friedens, sprach aber unumwunden mit Berufung auf die Väter sowie auf Sergius und Honorius die Lehre von einem Willen aus[1]. Auf dieses häretische Bekenntnis des Byzantiners antwortete der Papst mit dem Absetzungsdekret. Den Bischof Stephan von Dora bestellte er zum Apostolischen Vikar für Palästina, um der durch Sergius von Joppe verbreiteten Häresie entgegenzutreten und die von ihm eingesetzten Bischöfe abzusetzen[2]. Paul von Konstantinopel fügte sich nicht; er bedrängte die päpstlichen Gesandten daselbst und bewog den Kaiser Konstans (648), ein neues, von ihm verfaßtes Glaubensedikt, „Typus" genannt, zu erlassen, das in anderer Weise als die „Ekthesis" seiner Irrlehre Vorschub leisten sollte. Nicht bloß das Disputieren über eine oder zwei Energien, sondern auch über den einen oder die zwei Willen sollte, und zwar unter den härtesten weltlichen Strafen, verboten sein. An sich schien das Edikt unparteiisch und auf die Beruhigung der Orientalen berechnet, in der Tat war es aber auf den Nachteil der Katholiken gerichtet, setzte Wahrheit und Irrtum auf eine Linie; das Stillschweigen über die katholische Lehre kam, wie Maximus hervorhob, der Unterdrückung derselben gleich[3]. Viele verspotteten es, da man Christus jetzt ohne Geist und Seele, ohne Bewegung, ohne Leben, gleichsam tot, denken müsse und die dogmatische Entwicklung zum Stillstand verurteilt werde, indem bloß die Väteraussprüche und die fünf allgemeinen Konzilien Geltung haben sollten. Es war auch unmöglich, den einmal entbrannten Streit durch ein Machtwort aus der Welt zu schaffen; es handelte sich um die gesamte Lehre von der Inkarnation, und der Gegensatz zwischen Dyo- und Monotheleten war durch Sophronius und Maximus immer klarer zum Bewußtsein gekommen.

4. Die Monotheleten gingen in ihrer Lehre davon aus: 1) Christus sei nur eine Person, ein Wollender, folglich ein Wille; würde man zwei Willen annehmen, so hätte man einen doppelten Christus. Ferner 2) zwei Willen müßten notwendig miteinander in Widerstreit kommen, wie im Menschen der Wille des Fleisches sich gegen den des Geistes auflehne; 3) die Unsündlichkeit Christi werde am besten gewahrt, wenn man Christus den bloß menschlichen Willen abspreche, der die Wurzel aller Sünde sei; 4) die menschliche Seele Christi sei als Organ oder Werkzeug zu denken, das durch den Antrieb der Gottheit in Bewegung gesetzt werde. Katholischerseits ward erklärt: 1) Der eine Christus ist Gott und Mensch zugleich, hat zwei Naturen, also auch alles, was zu ihnen gehört, die entsprechenden Wirksamkeiten. Trennt die Zweizahl der Naturen nicht den einen Christus, so trennt ihn auch nicht die Zwei-

[1] Mansi, Conc. Coll. X 1019. [2] Conc. Lat. a. 649 decr. I, ebd. X 878.

[3] Auf den „Typus" (Mansi a. a. O. X 1029 f. Vgl. Hefele, Konziliengesch. III[2] 210 ff) wandte Maximus Ps 18, 3 an mit der Erklärung: *ἐστὶ σιωπὴ ἀναίρεσις* (Acta S. Max. n. 4, Opp. ed. Combefis S. xxi).

zahl der Willen. Die zwei Willen in Christus sind notwendig festzuhalten; denn der Wille, durch den alles erschaffen ist, kann doch nicht mit demjenigen zusammenfallen, der nach Speise und Trank verlangt; hätte Christus nicht den menschlichen Willen angenommen, so hätte der menschliche Wille nicht erlöst werden können, so wäre er nicht vollkommener Mensch gewesen. 2) Zwei Willen können auch nach gegnerischem Geständnisse in einer Person sein, nur dürfen sie einander nicht widersprechen. Das war auch in Christus nicht der Fall, der frei von aller Sünde war. Er hat dem Vater mit menschlichem Willen Gehorsam geleistet, dem Gesetze sich unterworfen und Verdienste erworben; aber dieser menschliche Wille war mit dem göttlichen stets in Harmonie. Moralisch war so ein Wille vorhanden, aber physisch ein doppelter Wille. 3) Der menschliche Wille an sich, wie er Sache der Natur ist, kommt von Gott, der nicht Ursache des Kampfes und des Widerstreites ist, sondern die freie Tat des Menschen, die Sünde führt dazu; in Christus hat sie aber keinen Raum. 4) Wohl steht die menschliche Seele Christi unter der Leitung und dem Impulse der Gottheit, aber ohne ihre natürliche Freiheit und ihren eigenen Willen zu verlieren; frei unterwirft sie sich dem göttlichen Willen; die mit Vernunft ausgerüstete menschliche Natur hat die natürliche Kraft des vernünftigen Verlangens. Alle Tätigkeit gehört dem einen Sohne an; welcher Natur aber das Gewirkte sei, das ist durch den Verstand zu erkennen; das Erhabene und Göttliche gehört der göttlichen Natur zu, das Niedrige und Menschliche der Menschheit. Wer nur einen Willen und eine Wirkungsweise in Christus gelten läßt, der kann auch nur eine Natur anerkennen. Der Monotheletismus ist darum Monophysitismus, und das Schweigen über einen oder zwei Willen kommt dem Schweigen über eine oder zwei Naturen gleich [1].

B. Fortsetzung der monotheletischen Streitigkeiten bis 680.

5. Mit dem gewöhnlichen orientalischen Despotismus wurden die Bischöfe zur Unterschrift des neuen Ediktes, des „Typus", genötigt, ebenso die päpstlichen Legaten, denen man den Altar im Placidiapalaste zerstörte und dort die Messe zu feiern verbot, ja sogar noch schwere Mißhandlungen zufügte. Mutig und pflichtgetreu erwies sich der am 5. Juli 649 erwählte Papst Martin I., der schon als römischer Priester durch Tugend und Wissenschaft hervorragte und bereits Apokrisiar in Konstantinopel gewesen war. Er hielt im Monat Oktober seine in der Kirche hochgefeierte Lateransynode mit 105 Bischöfen, auf der er den „Typus" sowohl als die „Ekthesis", überhaupt die monotheletische Lehre, sodann die Byzantiner Sergius, Pyrrhus, Paulus, den Alexandriner Cyrus und den Theodor von Pharan feierlich verurteilte. Mehrere aus dem Orient entflohene griechische Äbte und Mönche, sowie Bischof Stephan von Dora berichteten über die Lage der morgenländischen Christen; die wichtigeren Aktenstücke wurden vorgelesen und geprüft, zahlreiche Väterstellen gegen die neue Häresie angeführt, ein Symbolum und 20 Kanones aufgestellt. Die Akten dieser Synode wurden auch in das Griechische übertragen und sowohl dem Kaiser als allen Bischöfen zugesandt [2]. Mit aller Tatkraft und im Vorgefühl schwerer Kämpfe suchte der Papst die Gläubigen allerorten vor der Irrlehre zu bewahren; nachdrücklich erklärte er sich gegen die häretischen Patri-

---

[1] S. besonders Sophron., Ep. synod. und Maxim., Disp. c. Pyrrho.

[2] Conc. Lat. a. 649, bei Mansi a. a. O. X 863 f 1006 f 1151 f. Martini I. Ep. ebd. X 790 f 1170. Hefele a. a. O. III² 212 ff.

archen Petrus von Alexandrien und Macedonius von Antiochien, bestellte den Bischof Johannes von Philadelphia zu seinem Vikar in dem Sprengel des letzteren wie in dem von Jerusalem, setzte den monotheletisch gesinnten Erzbischof Paul von Thessalonich ab; ferner ermahnte er die afrikanischen und andere Bischöfe zur Standhaftigkeit und trug auch dem fränkischen Episkopate auf, gegen die neue Irrlehre Synoden zu halten.

Kaiser Konstans war höchst aufgebracht über den Widerstand des Papstes und wurde von dem häretischen Patriarchen Paul II. noch mehr gereizt. Schon während der Lateransynode hatte er dem Exarchen Olympius befohlen, in Italien die Annahme des „Typus" zu erzwingen und den Papst zu stürzen; aber derselbe hatte nichts gegen Martin ausrichten können und war bald gestorben. Der neue Exarch Theodor Kalliopas vollzog die kaiserliche Weisung, besetzte im Juni 653 Kirche und Palast vom Lateran, nahm den kranken Papst gefangen und ließ ihn nach Naxos deportieren, wo er ein Jahr als Gefangener bleiben mußte. Im September 654 (oder schon 653) ward der hochherzige Dulder nach Konstantinopel gebracht, wo er maßlose Drangsale und Verhöhnung zu erleiden hatte. Nach 93tägigem hartem Gefängnis ward er vor Gericht geschleppt, der Usurpation des römischen Stuhles, des Hochverrats gegen den Kaiser, der Verbindung mit den Sarazenen, der Verfälschung des Glaubens und blasphemischer Äußerungen gegen die heilige Jungfrau angeklagt. Erkaufte Zeugen sagten gegen ihn aus, und die unwürdigste Behandlung ward ihm zu teil; er ward gemeinsam mit Mördern eingesperrt, seiner Kleider beraubt, dem Hunger und der Kälte preisgegeben. Als der Papst im Gefängnisse seiner Hinrichtung entgegensah, lag der häretische Patriarch Paul II. auf dem Totenbette. Vom Kaiser, der ihn besuchte, von dem Verfahren gegen Martin unterrichtet, drehte er sich mit Seufzen gegen die Wand und rief: „Wehe mir! Auch das ist noch geschehen, um das Gericht gegen mich zu verschärfen." Infolgedessen stand Konstans von der beabsichtigten Hinrichtung ab, was Martin, der sich nach dem Tode sehnte, tief beklagte. Am 26. März 655 ward der große Glaubenszeuge nach Cherson gebracht, wo er am 16. September seinen Leiden erlag. Von der Kirche wird er unter den Märtyrern gefeiert[1].

Auch mehrere abendländische Bischöfe, die an der Lateransynode teilgenommen, traf schwere Verfolgung. Noch härter war das Los des hl. Maximus und seiner zwei Schüler, die beide Anastasius hießen. Nach mehrfachen Verhören wurde Maximus 655 nach Byzia in Thrakien, seine Schüler an andere Orte ins Elend verwiesen. Da sie standhaft blieben und die Gemeinschaft mit der häretischen Kirche von Konstantinopel verweigerten, wurden sie wieder an verschiedene Orte gebracht und nach mehreren Mißhandlungen abermals nach Konstantinopel geführt. Hier wurden sie gepeitscht, und nachdem ihnen die Zunge ausgeschnitten und die rechte Hand abgehauen war, wurden sie verstümmelt in der Stadt umhergeführt und zu lebenslänglicher Verbannung (in

---

[1] Commemoratio bei Mansi, Conc. Coll. X 855—861. Martini I. Ep., ebd. X 849 851. Hefele, Konziliengesch. III² 230 ff. Michael, Wann ist Papst Martin I. bei seiner Exilierung nach Konstantinopel gekommen? in Zeitschr. für kathol. Theol. 1892, 375 ff. Grisar, Una vittima del despotismo byzantino, papa Martino I., in Civiltà cattol. 1909, III 272 ff 656 ff.

Kolchis am Pontus Euxinus) eingekerkert. Sie kamen am 8. Juni 662 an den Ort ihrer Bestimmung, wurden voneinander getrennt und abermals mißhandelt. Der Mönch Anastasius starb am 24. Juli 662, Maximus am 13. August desselben Jahres, der andere Anastasius nach furchtbaren Qualen erst am 11. Oktober 662[1]. So wütete der Tyrann Konstans gegen wehrlose Diener Gottes, während er eine Provinz nach der andern in die Hände der Sarazenen fallen ließ.

6. Nach dem Tode Pauls II. hatte 655 der vertriebene Pyrrhus den Stuhl der Hauptstadt wieder erlangt, den er nochmals vier Monate und einige 20 Tage einnahm. Ein Geistlicher seiner Kirche, namens Petrus, hatte die abenteuerliche Theorie von drei Willen in Christus, einem persönlichen und zwei natürlichen, aufgestellt, wodurch man ebenso den Monotheleten wie den Katholiken gerecht werden wollte. Pyrrhus war dafür gewonnen und zog auch die römischen Legaten, aber, wie schon Maximus hervorhob, nicht den römischen Stuhl auf seine Seite. Jener Petrus wurde auch des Pyrrhus Nachfolger und suchte nun seine Vermittlungstheorie von drei Wirkungsweisen und drei Willen in Christus zur Herrschaft zu bringen[2]. Aber Papst Eugen I., an den er sich deshalb wandte, verwarf diesen haltlosen Ausweg. Die Päpste hatten keine Verbindung mit den häretischen Bischöfen von Byzanz, sondern nur noch mit dem Kaiser. Die Höflinge erklärten 656 dem hl. Maximus, hätten sie Ruhe vor den Sarazenen, so würden sie mit dem widerspenstigen Papste Eugen verfahren wie mit Martinus. Als der neugewählte Papst Vitalian 657 seine Gesandten mit Schreiben an den Kaiser und an Petrus nach Konstantinopel sandte, wurden wieder Unterhandlungen angeknüpft. Der Hof nahm die Legaten ehrenvoll auf und suchte die Römer durch reiche Geschenke zu gewinnen; Patriarch Petrus brachte seine Theorie nicht weiter zur Sprache, gab sich den Schein der Rechtgläubigkeit und nahm den Namen Vitalians in die Diptychen seiner Kirche auf, was seit Honorius bei keinem Papste mehr geschehen war. Im Juli 663 kam der Kaiser selbst auf mehr als zehn Tage nach Rom; Vitalian mußte ihn bewillkommnen, und die Begegnung war sehr freundlich. Dann begab sich Konstans nach Sizilien, wohin er seine Residenz verlegen zu wollen schien; durch seine Habgier empörte er alles wider sich und ward endlich (15. Juli 668) zu Syrakus im Bade ermordet. Noch vor ihm (666) war Petrus von Konstantinopel gestorben; seine drei nächsten Nachfolger (Thomas II., Johann V. und Konstantin) neigten sich wiederum der katholischen Lehre zu, sandten Synodalschreiben nach Rom und sprachen nichts Häretisches

---

[1] Acta S. Max., Opp. I xxix f. Mansi a. a. O. XI 3 f. Hefele a. a. O. III[2] 239 ff.

[2] Über die Theorie des Petrus: una voluntas hypostatica et duae naturales s. Vita S. Max. c. 21; Acta S. Max. (Opp. I xvii xxx). Anastas. mon., Ep. ad monach. Caralit.: tres in uno eodemque Christo voluntates et operationes, quod neque patrius neque synodicus neque physicus sermo decrevit. Agatho, Ep. ad Const. Imper.: Petrus . . . et unam et duas voluntates, et unam et tres operationes in dispensatione incarnationis magni Dei et salvatoris nostri sapere se profitetur. Petrus meinte: fasse man die zwei Naturen ins Auge, so sei jeder ihr Wille zuzuschreiben; betrachte man aber Christus als Person, so sei nur ein persönlicher Wille anzunehmen.

aus, waren aber auch nicht im stande, den in der Hauptstadt mächtig gewordenen Monotheleten zu widerstehen. Auch der neue Kaiser Konstantin IV. Pogonatus (668—685), der nach Besiegung des Armeniers Mesecius oder Mizizes (669) ungehindert die Herrschaft führte, glaubte im Anfange nicht gegen die Häresie einschreiten zu dürfen, wollte aber auch die Anordnungen seines Vaters, insbesondere den „Typus", nicht mit Gewalt aufrecht halten. Papst Vitalian, der ihm in dem Kampfe gegen den Usurpator viele Dienste geleistet hatte, benutzte dessen günstige Gesinnungen, um sich nachdrücklicher gegen die Monotheleten zu erheben, weshalb diese nach seinem Tode (Januar 672) die Entfernung seines Namens aus den Diptychen beantragten.

Erst nachdem der Kaiser 678 nicht ungünstige Friedensverträge mit den Arabern und den Avaren geschlossen hatte, ging er ernstlich daran, die gestörte kirchliche Eintracht zwischen Orient und Okzident wiederherzustellen. Er wandte sich in einem ehrerbietigen Schreiben vom 12. August 678 an Papst Donus mit der Bitte, Abgeordnete zur Beilegung des bestehenden Zwistes zwischen Alt- und Neu-Rom zu senden und durch sie an einer konziliarischen Beratung teilzunehmen, die er schon längst beabsichtigt und nur infolge ungünstiger Ereignisse nicht verwirklicht habe. Er meldete, sein Patriarch Theodor (seit 676, wieder Monothelet) habe aus Furcht, sein Synodalschreiben werde gleich denen seiner Vorgänger in Rom nicht angenommen, bloß einen zur Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft mahnenden Brief dahin abgehen lassen, sei auch ebenso wie Makarius von Antiochien (damals der erste Stimmführer der Monotheleten) zur gemeinsamen Untersuchung bereit. Er verschwieg nicht, daß beide Patriarchen die Schuld des Zwiespaltes einigen früher nicht gebrauchten Ausdrücken zuschrieben und den Namen des Vitalian aus den Kirchenbüchern beseitigt wissen wollten, welchem Ansinnen er jedoch nicht nachgegeben habe; er seinerseits halte beide Teile für rechtgläubig, die Konferenz über die streitigen Punkte, da keine Zeit zur Abhaltung eines allgemeinen Konzils sei, für höchst ersprießlich, werde aber in keinem Falle einen Zwang ausüben. Er schlug dem Papste vor, besondere Vertreter der römischen Kirche, aus seinem Patriarchalgebiet zwölf Metropoliten und Bischöfe und aus den vier griechischen Klöstern Roms je vier Mönche abzuordnen, die mit Makarius und Theodor die Wahrheit friedlich erforschen sollten, und bot für diese Abgeordneten jede Sicherheit an[1].

Das kaiserliche Schreiben erhielt, da Donus bereits (11. April 678) verstorben war, dessen schon vor der Abfassung (am 27. Juni) erwählter Nachfolger Agatho, der das gesamte Abendland in dieser Sache zu Rate gezogen wissen wollte und deshalb allenthalben Partikularsynoden abhalten ließ. Bei der dadurch entstandenen Verzögerung der Abordnung von Deputierten erwirkten endlich Makarius und Theodor, daß Vitalians Name aus den Diptychen entfernt werden durfte. Aber bald danach ward Theodor von seinem Stuhle vertrieben, wohl weil er sich als Gegner der Vereinigung erwies; an seine Stelle kam der Priester Georg, der wohl Monothelet, aber von friedlichen Gesinnungen erfüllt war. Da man in Rom auf die Ankunft vieler Bischöfe, auch der englischen, länger wartete, so hielt Papst Agatho erst im März 680

[1] Sacra Constant. bei Mansi, Conc. Coll. XI 195 f.

mit 125 Bischöfen zu Rom eine Synode zur Vorbereitung des im Orient abzuhaltenden Konzils und zur Ernennung von Legaten für dasselbe. Es war dies eine große Patriarchalsynode des Abendlandes, der kleinere Synoden in den einzelnen Ländern und Provinzen (z. B. Mailand) vorausgingen. Agatho und die Synode erließen an den Kaiser zwei Schreiben, die den Glauben der Kirche nach dem Muster des Laterankonzils von 649 entwickelten und dessen Annahme als den Gläubigen notwendig bezeichneten. Als Legaten seitens der römischen Kirche wurden die Priester Theodor und Georg, der Diakon Johannes und der Subdiakon Konstantin bestellt, als Deputierte für die Synode die Bischöfe Abundantius von Paterno, Johannes von Porto und Johannes von Reggio, als Vertreter von Ravenna noch ein Priester Theodor. Die Abgeordneten waren nach Agathos Äußerungen nicht eben gelehrte Theologen, die damals im Okzident bei der herrschenden Zerrüttung sehr selten waren, aber doch pflichttreue, im Dogma gut unterrichtete Männer. Sie wurden in der Kaiserstadt ehrenvoll empfangen und im Placidiapalaste beherbergt. Nach ihrer Ankunft (10. September 680) forderte der Kaiser den Patriarchen Georg, und durch diesen ebenso den Makarius von Antiochien auf, die ihnen unterstehenden Metropoliten zur Beratung zu berufen. An die unter sarazenischer Herrschaft stehenden Stühle von Alexandrien und Jerusalem hatte man anfangs von seiten des Hofes nicht gedacht; es fanden sich aber vor Beginn der Verhandlungen zwei Ordenspriester Petrus und Georg ein, wovon ersterer Alexandrien repräsentierte, letzterer den Patriarchalvikar Theodor von Jerusalem vertrat. Sowohl wegen dieser Vertretung der andern Stühle als auch, wie es scheint, weil das Verfahren des Papstes Agatho diesen Gedanken nahegelegt, wurde die Versammlung, die jetzt zu stande kam, obschon der Kaiser dies zuerst nicht beabsichtigt, schon bei ihrem Beginne als ökumenische Synode bezeichnet und nachher als die sechste den vorausgegangenen fünf beigezählt [1].

C. Das sechste allgemeine Konzil.

7. Das Konzil wurde vom 7. November 680 bis 16. September 681 in einem kuppelartig gewölbten Saale (Trullus) des kaiserlichen Palastes unter dem Vorsitze der päpstlichen Legaten und unter dem Ehrenvorsitze des Kaisers gehalten. Letzterer wohnte nebst vielen Staatsbeamten den ersten elf Sitzungen bei und leitete mit diesen den äußeren Geschäftsgang; er und seine Beamten wurden aber genau von den Mitgliedern der Synode unterschieden, deren Zahl sich anfangs auf noch nicht 100, später auf 174 Bischöfe belief. In der ersten Sitzung (7. November) verlangten die römischen Gesandten in einer Anrede an den Kaiser, die Vertreter der byzantinischen Kirche möchten den Ursprung der in derselben seit mehr als 40 Jahren bestehenden Neuerung erklären. Makarius von Antiochien und seine Genossen beriefen sich auf die früheren allgemeinen Konzilien und auf die Väter. Man las darauf die Akten des Konzils von Ephesus; es ergab sich nichts für die Monotheleten Beweisendes; denn die Worte Cyrills, Christi Wille sei allmächtig, waren nur auf seine

[1] Ebd. XI 175 185 f 203 294 346. Agath. Ep., ebd. S. 234 286. Hefele, Konziliengesch. III 252 ff.

göttliche Natur zu beziehen. In der zweiten Sitzung (10. November) las man die Akten von Chalcedon, die der Häresie ganz ungünstig waren; vergebens suchte Makarius seine „gottmenschliche Wirksamkeit", ohne deren Begriff zu bestimmen, zur Geltung zu bringen. Bei der Verlesung der Akten des fünften Konzils (dritte Sitzung, 13. November) wurden die Schrift des Mennas an Vigilius und zwei angebliche Briefe des letzteren als unecht erkannt. Aus den allgemeinen Synoden konnten die Monotheleten nichts für sich beweisen; sie sollten nun aus den Väterschriften den Beweis versuchen. Sie baten um Aufschub, und auf Antrag des Georg von Konstantinopel ward die Verlesung der Schreiben Agathos und der römischen Synode beschlossen, welche die vierte Sitzung am 16. November ausfüllte. In der fünften und sechsten Sitzung (7. Dezember 680 und 12. Februar 681) legte Makarius Sammlungen von Väterstellen zu Gunsten seiner Lehre vor; es zeigte sich aber, daß sie meist verfälscht und verstümmelt oder nicht beweisend waren. In der siebten Sitzung (13. Februar 681) wurde dagegen die römische Sammlung von Vätertexten für die Lehre von zwei Willen und zwei Wirkungsweisen vorgelesen; Georg und Makarius erhielten davon Abschriften. Während letzterer hartnäckig blieb, kam ersterer zur Überzeugung von der Richtigkeit der in den päpstlichen Schreiben entwickelten Lehre und übergab bereits am 17. Februar den römischen Legaten ein Glaubensbekenntnis, in dem ausdrücklich die zwei Willen und die zwei Wirkungsweisen anerkannt waren. Als dann der Kaiser in der achten Sitzung (7. März) die Bischöfe über ihren Beitritt zu den Briefen Agathos befragte, erklärten diesen nicht bloß Georg von Konstantinopel, der die Wiederaufnahme des Papstes Vitalian in die Diptychen seiner Kirche vom Kaiser erbat und erreichte, sondern auch Theodor von Ephesus, Sisinnius von Heraklea, Domitius von Prusias und andere Bischöfe, die meisten vom byzantinischen Sprengel, auch fünf vom antiochenischen. Makarius dagegen reichte ein gegen die „gottlose Ketzerei des Maximus" gerichtetes Glaubensbekenntnis ein. Man begann die Prüfung der von ihm gesammelten Väterstellen, die in der folgenden Sitzung (8. März) fortgesetzt ward, an der Makarius nicht mehr teilnahm. Er und sein Schüler Stephan wurden als Verfälscher des Glaubens und als Irrlehrer abgesetzt. In der zehnten Sitzung (18. März) wurden die von den römischen Legaten überreichten Zeugnisse nach Vergleichung mit den Handschriften des Patriarchalarchivs richtig befunden und von Bischof Theodor von Melitene und andern ein der Erklärung Agathos zustimmendes Bekenntnis überreicht. Am Schluß der elften Sitzung (20. März), in der auf Antrag des Vertreters von Jerusalem das Schreiben des hl. Sophronius an Sergius und auf Antrag der römischen Legaten vier Schriftstücke von Makarius und seinem Schüler Stephan verlesen wurden, erklärte der Kaiser, da er durch Reichsgeschäfte an fernerer Beteiligung bei den Sitzungen verhindert sei, sollten ihn vier angesehene Staatsbeamte von jetzt an vertreten; ohnehin sei die Hauptsache bereits erledigt. Die alte und die neue Roma waren wieder im Glauben vereinigt[1].

[1] Mansi, Conc. Coll. XI 195—736 738—922. Hardouin, Conc. Coll. III 1043 f. Hefele, Konziliengesch. III 260 ff. Theophan., Chronogr. S. 550 551 (der 289 Bischöfe erwähnt).

In der zwölften Sitzung (22. März) las man eine Reihe von Schriftstücken, die Makarius dem Kaiser übergeben, dieser aber ungelesen der Synode übersandte. Darin waren unter andern die Briefe des Sergius an Cyrus und Honorius samt der Antwort des letzteren enthalten. Die Schriftstücke wurden mit den Handschriften des Patriarchalarchivs verglichen und diesen gleichlautend befunden. Darauf ward in der dreizehnten Sitzung (28. März) das verdammende Urteil über die Häupter und Begünstiger des Monotheletismus ausgesprochen, über Theodor von Pharan, Cyrus von Alexandrien, Sergius, Pyrrhus, Paulus, Petrus von Konstantinopel (dessen drei nächste Nachfolger, von denen sich nichts Häretisches vorfand, wurden verschont), sowie auch über „Honorius von Rom, der dem Sergius folgte und seine Lehre bekräftigte"; das Synodalschreiben des Sophronius wurde als rechtgläubig anerkannt. In der vierzehnten Sitzung (5. April), welcher auch der neugewählte katholische Patriarch Theophanes von Antiochien anwohnte, wurden die Verfälschungen in der fünften Synode, die angebliche Schrift des Mennas und die zwei unechten Briefe des Vigilius anathematisiert. Zur Oktav des Osterfestes (14. April) feierte Bischof Johannes von Porto in Gegenwart des Kaisers und des Patriarchen in der Sophienkirche den Gottesdienst nach lateinischem Ritus. Der schon in der vierzehnten Sitzung von Bischof Domitius von Prusias als Volksverführer angeklagte Mönch und Priester Polychronius ward in der fünfzehnten Sitzung (26. April) der Synode vorgestellt; er wollte zur Bestätigung der monotheletischen Lehre einen Toten erwecken; zur Enttäuschung des Volkes ward ihm der Versuch gestattet. Er legte einem herbeigebrachten Leichnam sein Glaubensbekenntnis auf und raunte ihm zwei Stunden lang allerlei in die Ohren, natürlich ohne jeden Erfolg. Da er in seiner Anhänglichkeit an die Häresie nicht erschüttert wurde, ward er seiner Priesterwürde entsetzt und mit dem Banne belegt. In der sechzehnten Sitzung, die erst nach langer Unterbrechung am 9. August gehalten ward, wollte der syrische Priester Konstantin von Apamea die Lehre zur Anerkennung bringen: es gebe in Christus zwei, den Naturen zugehörige Wirkungsweisen, aber nur einen persönlichen Willen des Logos; neben ihm habe zwar Christus früher auch einen natürlichen menschlichen Willen gehabt, ihn aber bei der Kreuzigung zugleich mit Fleisch und Blut abgelegt. Die Synode verurteilte diese Lehre als manichäisch und apollinaristisch, sprach gegen die von ihr Verurteilten das Anathema aus und beschloß, eine Glaubensdarlegung zu erlassen, welche in der siebzehnten Sitzung (11. September) beraten und in der Schlußsitzung (16. September) in Anwesenheit des Kaisers feierlich verkündigt wurde. Darin ward nach Erklärung der Anhänglichkeit an die fünf früheren allgemeinen Konzilien ausgesprochen, es seien in Christus zwei natürliche Wirkungsweisen und zwei natürliche Willen ungeteilt, untrennbar, unwandelbar und unvermischt anzunehmen, die einander nicht entgegen seien, da der menschliche Wille dem göttlichen folgt und ihm unterworfen, zwar vergöttlicht und erhoben, aber nicht aufgehoben und vernichtet ist; es könne keine der beiden Naturen wirkungs- oder willenlos sein. In einer eigenen Ansprache dankte die Synode dem Kaiser für seine Bemühungen um den Frieden der Kirche, verlangte die Anfertigung von fünf beglaubigten Exemplaren des

Glaubensdekrets für die fünf Patriarchalstühle und erbat in einem eigenen Schreiben vom Papste die Bestätigung ihrer Beschlüsse.

8. Das Lehransehen des römischen Stuhles wurde auf der Synode in verschiedener Weise hervorgehoben. In dem Briefe an den Papst erklärte sie, ihm, der da auf dem festen Felsen des Glaubens stehe, überlasse sie, was zu tun sei; das Schreiben Agathos habe sie angenommen als vom Apostelfürsten auf göttliche Eingebung geschrieben und, durch dasselbe belehrt, den Irrtum verdammt[1]. In ihrem Glaubensdekret sagt die Synode, daß sie Agathos Schreiben getreu und mit erhobenen Händen begrüßt hat; in der Ansprache an den Kaiser heißt es: „Wir sind den Traditionen des hochheiligen Papstes und dieser vor uns und mit uns den Überlieferungen der Apostel und der Väter gefolgt. . . . Der oberste der Apostel hat mit uns gekämpft; denn sein Jünger und Nachfolger auf seinem Stuhle stand uns fördernd zur Seite und erläuterte durch sein Schreiben das Geheimnis der Theologie. Ein von Gott geschriebenes Bekenntnis hat Alt-Rom dargebracht und das Tageslicht des Glaubens aus dem Westen erstrahlen lassen. Man sah Papier und Tinte, aber durch Agatho sprach Petrus." [2] Auch der Kaiser wiederholte die Worte, daß Petrus durch Agatho geredet[3]. Wie konnte aber die Synode sagen, daß sie nach Maßgabe des vom Papste gefällten Urteils den Theodor von Pharan, den Sergius und den Honorius anathematisiert habe? Von Honorius, den weder Sophronius noch Maximus, die berühmtesten Theologen seiner Zeit, angeklagt hatten und den Johann IV. und seine Nachfolger verteidigten, hatte Agatho so wenig als Martin I. eine Silbe gesagt; ja Agatho erklärte ausdrücklich, seit Beginn des Streites hätten die Päpste nie unterlassen, die Bischöfe von Byzanz zu ermahnen, daß sie wenigstens durch Schweigen von ihrer Häresie abstehen möchten — welche letzteren Worte sich allein auf Honorius beziehen können —, und er hatte wiederholt hervorgehoben, daß die Päpste kraft der Verheißung Christi (Lk 22, 32) schlechterdings niemals gegen den Glauben geirrt haben. Wie konnte überhaupt Honorius, dessen Briefe nichts Häretisches enthalten, unter den Häretikern verurteilt werden? Doch nur insofern, als er den Monotheleten nicht gehörig und genügend widerstanden hatte, dem Eindringen der Irrlehre nicht wehrte, dem Sergius „folgte" und die Ausdrücke, um die es sich handelte, in einer Weise angewendet hatte, die von den Monotheleten mißbraucht werden konnte. Wie sehr die Verurteilung von vier aufeinander folgenden Kirchenhäuptern Neuroms den Stolz der Griechen schmerzte, zeigte das vergebliche Bemühen des Georg in der sechzehnten Sitzung, daß bei den Anathematismen die Namen seiner Vorgänger weggelassen würden; derselbe ward aber einigermaßen dadurch befriedigt, daß unter den Verurteilten sich auch ein Bischof von Altrom befand, der seit Pyrrhus angerufene Honorius. Aber konnten die Legaten Roms dazu schweigen, zumal da ihnen nach Agathos Brief an den Kaiser strenge aufgetragen war, keinen Zusatz und keine Änderung an seinem Schreiben zu gestatten, eine Verurteilung des Honorius aber offenbar gegen die Intentionen des Papstes verstieß und ein der römischen Kirche, besonders dem Laterankonzil von 649, ganz fremdartiger Zusatz war? Aber es ist von keiner Einsprache der Legaten berichtet; sie unterschrieben die Akten einfach. Einen absoluten Widerstand gegen die Verurteilung des Honorius scheint man nicht rätlich gefunden zu haben; man konnte ja teilweise gegen diesen Papst dic Grundsätze geltend machen,

---

[1] Ep. Synodi ad Pap., bei Mansi, Conc. Coll. XI 683 f; decret. act. VIII., ebd. 631.

[2] Prosphonet. ad Imp. (S. 658) ist wohl zu lesen: *χάρτη καὶ μέλαν ἐφαίνετο καὶ δι' Ἀγάθωνος Πέτρος ἐφθέγγετο.*

[3] Ep. Imp. ad Leon. P., ebd. S. 719 f.

die seine Vorgänger so entschieden gegen Acacius angerufen hatten [1]. Wie aber auch immer die Orientalen das später wiederholte Anathema gegen Honorius verstanden haben mochten, genauer als die Synode hat Papst Leo II. die Verschuldung des Honorius bestimmt, nämlich, daß er dem Anathem unterliege, insofern er als Gönner der Häresie sich erwies, ihr durch Nachlässigkeit und Mangel an Umsicht Vorschub leistete [2]. Ein ökumenisches Urteil über Honorius liegt nur insoweit und in dem Sinne vor, als es durch die Päpste bestätigt ward.

---

[1] Gegen Honorius konnten die Aussprüche seiner Vorgänger in Sachen des Acacius gebraucht werden. Felix III. (483), Ep. 2, c. 5, ed. Thiel. S. 236: Error, cui non resistitur, approbatur et veritas, quae minime defensatur, opprimitur (Honorius hatte es unterlassen, die Wahrheit zu verteidigen und dem Irrtum zu widerstehen). Gelas. (495), Ep. 27, c. 3, S. 424 f: Nec dubium, quia sicut in unaquaque haeresi ... omnes complices, sectatores, communicatores damnatae semel pravitatis pari sorte censentur; Ep. 12 ad Anast. (494), c. 7, S. 354: Sicut non potest perversitatis communicatore suscepto non pariter perversitas approbari, sic non potest refutari perversitas complice et sectatore perversitatis admisso; c. 8: Legibus certe vestris criminum conscii susceptoresque latrocinantium pari iudiciorum poena constringuntur, nec expers facinoris aestimatur, qui licet ipse non fecerit, facientis tamen familiaritatem foetusque receperit. Man nannte rechtlich die fautores haereseos ebenfalls Häretiker. Im Cod. Iust. l. 2, § 1 de haer. 1, 5 heißt es: Haereticorum autem vocabulo continentur ... qui vel levi argumento a iudicio cath. religionis et tramite detecti fuerint deviare. Auch Augustin hat bisweilen den weiteren Begriff von Häretiker, z. B. De utilit. cred. c. 1: Haereticus est ... qui alicuius temporalis commodi et maxime gloriae principatusque gratia falsas ac novas opiniones gignit vel sequitur. Das sechste Konzil hat von Honorius act. 13, ed. Mansi a. a. O. XI 557: *κατὰ πάντα τῇ ἐκείνου* (Sergius) *γνώμῃ ἐξακολουθήσαντα καὶ τὰ αὐτοῦ ἀσεβῆ κυρώσαντα δόγματα;* act. 18, S. 658: *ἐκείνοις ἐν τούτοις ἀκολουθήσαντα;* Kaiser Konstantin in seinem Edikt S. 698: *κατὰ πάντα τούτοις συναιρέτην καὶ σύνδρομον καὶ βεβαιωτήν τε αἱρέσεως*, und vorher: *τῆς αἱρέσεως βεβαιωτὴν καὶ ἑαυτῷ αὐτὸν προςμαχόμενον;* schlechtweg Häretiker heißt Honorius in den Akklamationen act. 16.

[2] Leo II., Ep. ad Imp., ed. Mansi a. a. O. XI 723: *ὅστις ταύτην τὴν ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν οὐκ ἐπεχείρησε διδασκαλίᾳ ἀποστ. παραδόσεως ἁγνίσαι, ἀλλὰ τῇ βεβήλῳ προδοσίᾳ μιανθῆναι τὴν ἄσπιλον παρεχώρησε* (permisit, nicht wie im Lateinischen: subvertere conatus est); Ep. ad Ervig. reg. S. 1050: qui immaculatam apostolicae traditionis regulam, quam a praedecessoribus suis accepit, maculari consensit; Ep. ad Episc. Hisp. S. 1052: qui flammam haeretici dogmatis non uti decuit apostolicam auctoritatem incipientem exstinxit, sed neglegendo confovit. Lib. diurn. Rom. Pont., ed. de la Rozière S. 194 f: qui pravis eorum assertionibus fomentum impendit. Hadrian. II., Conc. Rom. 869 (Mansi a. a. O. XVI 126): Licet enim Honorio ab Orientalibus post mortem anathema sit dictum, sciendum tamen est, quia fuerat super haeresi accusatus, propter quam solam licitum est minoribus maiorum suorum motibus resistendi vel pravos sensus libere respuendi, quamvis nec ibi nec Patriarcharum nec ceterorum antistitum cuipiam de eo quamlibet fas fuerit proferendi sententiam, nisi eiusdem primae sedis pontificis consensus praecessisset auctoritas. Auch Anastasius Sinaita (De haer. et syn., bei Pitra, Iuris eccles. Graec. hist. et monum. II 267) sagt nur: *συνέβη καὶ τὸν ... Ὀνώριον συνθέσθαι τούτοις κακῶς δι᾽ οἰκονομίαν τινά, δῆθεν καὶ τοὺς μὲν μίαν ἐπὶ Χριστῷ φύσιν, ἁπλᾶς δὲ τὰς φυσικὰς ἰδιότητας κοκκύσοντας ἐπιστομίσαι, τὸν δέ γε Σωφρόνιον διπλᾶ πάντα πλὴν τῆς ὑποστάσεως ὀρθοδόξως κηρύττοντα ... κατασιγάζειν πειρᾶσθαι, συμβουλεῦσαί τε παύσασθαι τῶν τοιούτων δογμάτων ἀμφοτέρους*, und führt dann (S. 270) den Honorius unter den Anathematisierten an. Das Anathem über Honorius (Vita Leon. bei Mansi a. a. O. XI 1047) wiederholten: Conc. Trull. can. 1 (ebd. S. 938), Conc. VII in decr. fidei (ebd. XIII 377; vgl. XII 1124 1141;

9. Papst Agatho war noch vor dem Ende des Konzils am 10. Januar 681 gestorben, und während der nun folgenden 18monatigen Erledigung des römischen Stuhles ward das Konzil beendigt. Erst am 17. August 682 ward Papst Leo II. geweiht, dem in seinem kurzen Pontifikate († 3. Juli 683) die Aufgabe zufiel, das Konzil zu bestätigen und im Abendlande zur Anerkennung zu bringen. An ihn wandte sich Kaiser Konstantin, der durch ein eigenes Edikt die Synode bestätigte, in einem Schreiben, das über die Vorgänge auf der Synode berichtete und das er durch die römischen Legaten übersandte, die erst im Juli 682 nach Rom zurückkehrten. Leo prüfte die Akten der Synode und gab 683 die gewünschte Bestätigung, betreffs des Honorius nur mit der angeführten Beschränkung, und teilte sie auch den übrigen Kirchen des Abendlandes mit[1]. Der Kaiser hatte den abgesetzten Makarius nebst mehreren Genossen nach Rom geschickt; von diesen bekehrten sich die beiden Geistlichen Anastasius und Leontius, die Leo (6. Januar 683) zur Gemeinschaft zuließ, während Makarius und die andern hartnäckig blieben und deshalb in Klosterhaft kamen. In Konstantinopel ward nach dem Tode des Patriarchen Georg 683 sein vertriebener Vorgänger Theodor, der dem Monotheletismus entsagt hatte, erhoben, der bis 686 unangefochten in seinem Amte blieb. Unter seinem Nachfolger Paul III. und dem Kaiser Justinian II. fand 687 in Gegenwart des päpstlichen Gesandten eine große Versammlung von Geistlichen und Laien statt, vor der die Akten des sechsten Konzils vorgelesen, von den Anwesenden behufs der Abwehr jeder Fälschung gesiegelt und dann im kaiserlichen Palaste

XIII 404 412), Conc. VIII (ebd. XVI 181), Hadr. II. (ebd. S. 126), German., De haer. et syn. c. 36 37 (Mai, Spicil. VII, I 52 54), Niceph. Constantinopol., Ep. ad Leon. III. (Migne, Patr. gr. 100, 193), Photius (ebd. 102, 593 648). Im 9. Jahrhundert entstand eine Kontroverse über Honorius, den die Griechen mit Photius (a. a. O. und Migne a. a. O. 104, 1221) der Häresie anklagten, den Bibliothekar Anastasius aber verteidigte (Hergenröther, Photius II 307 560 f). Viele spätere Lateiner haben den Namen des Honorius mitten unter den verurteilten byzantinischen Patriarchen, zwischen Sergius und Pyrrhus, so Beda (De temp. rat. bei Migne, Patr. lat. 90, 567 f), Humbert (Resp. adv. Nicet. c. 17; Will, Acta et scripta S. 142), Deusdebit (Collect. canon. I, c. 34, S. 54, ed. Venet. 1869), Ekkehard (Pertz, Mon. Germ. SS. VIII 155), Ordericus Vitalis (Hist. eccles. I, 23, S. 83), Marianus Scotus u. a. Doch hat der um 1250 verfaßte Traktat De concil. general. (Bibl. PP. Lugd. XXVII 612) ausdrücklich Honorium Romanum unter den Verurteilten. Manuel Kalekas, dessen Schrift gegen die Griechen Ambrosius Traversari unter Martin V. übersetzte, verteidigte den Honorius mit der Autorität des hl. Maximus und mit der Unmöglichkeit einer irrtümlichen Entscheidung durch den römischen Bischof (Migne, Patr. gr. 152, 245 f). Sicher wurde Turrecremata nicht erst durch Kalekas mit der Verurteilung des Honorius bekannt, wie Döllinger (Papstfabeln 144) annahm. Bei Gelegenheit der Streitigkeiten, die durch den Gallikanismus und durch die Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit hervorgerufen wurden, entstand eine sehr reiche Kontroversliteratur über die Honoriusfrage. Vgl. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-âge. I. Bio-Bibliographie s. v. Honorius I.; Hefele, Konziliengesch. III² 290 ff; Grisar, Art. „Honorius“, in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon VI² 230 ff; Granderath-Kirch, Gesch. des Vatikan. Konzils III, Freiburg 1906; Görres, Die Verurteilung des Papstes Honorius I. durch allgemeine Synoden und Nachfolger, in Zeitschr. für wissensch. Theol. 1903, 512 f; Chapman, The condemnation of pope Honorius, London 1907.

[1] Mansi, Conc. Coll. XI 698 f 711 f 719 f 725 1050 f. Hefele a. a. O. III² 287 ff.

aufbewahrt wurden, wovon der Kaiser dem Papste Johann V. Nachricht gab, die dessen Nachfolger Konon erhielt [1]. Die Vorgänge vor und bei der sechsten Synode — sie sind noch nicht allseitig aufgehellt — hatten zwischen Griechen und Lateinern eine mehrfache Verstimmung zurückgelassen, die in der 692 gehaltenen trullanischen Synode in Konstantinopel ihren Ausdruck fand. Diese sollte den im Orient noch immer vorhandenen Widersachern gegenüber das Konzil von 680 bestätigen und zugleich, da dieses wie das fünfte allgemeine Konzil keine Disziplinarkanones erlassen hatte, nach dieser Richtung hin beide ergänzen, weshalb sie Concilium quinisextum *(σύνοδος πενθέκτη)* genannt und von späteren Griechen oft mit dem sechsten allgemeinen Konzil verwechselt wurde, zumal da viele Teilnehmer desselben auch hier, und zwar am gleichen Orte, versammelt waren. Es schien, als ob die Bischöfe dieser Synode in ihrem Ärger über das unbestreitbare Übergewicht der römischen Kirche in Glaubensfragen wenigstens in Sachen der äußeren Kirchenzucht ein Recht auf absolute Selbständigkeit geltend machen und sich durch den Tadel lateinischer Gebräuche gleichsam für jene der griechischen Eitelkeit lästige Überlegenheit rächen wollten; denn mehrere der 102 Kanones dienten dazu, den Gegensatz gegen die Lateiner zu verschärfen. Da der anwesende Bischof Basilius von Gortyna auf Kreta, das zum römischen Patriarchat gehörte, seinem Namen den Titel eines päpstlichen Legaten beisetzte, so machte man die Zustimmung der Stellvertreter Roms geltend, konnte aber nie die wirkliche Genehmigung des Stuhles von Alt-Rom erlangen [2].

Immer noch blieben unter den Griechen Monotheleten zurück, und diese suchten sich unter Philippikus Bardanes, der 711 Justinian II. der Krone und des Lebens beraubte und durch seine Eltern wie durch den Abt Stephan für die Häresie gewonnen war, die Herrschaft nochmals zu erringen. Der neue Herrscher ließ das Bild der sechsten Synode wegnehmen, die Namen der von ihr Verurteilten wieder in die Diptychen eintragen, vertrieb den Patriarchen Cyrus, setzte den gefügigeren Johannes auf den Stuhl der Hauptstadt und verordnete durch eine Synode 712, daß nur die Lehre von einem Willen in Christus vorgetragen werden dürfe. Die meisten orientalischen Bischöfe waren feig genug, dem Willen des neuen Herrschers, der auch das im Kaiserpalast aufbewahrte Exemplar der Akten von 680 verbrennen ließ, sich blind zu fügen. Auch vom römischen Stuhle forderte Philippikus die Zustimmung zu seinen Beschlüssen; aber Papst Konstantin verwarf sie entschieden; das römische Volk nannte den Kaiser offen einen Häretiker, entfernte sein Bild aus den Kirchen und ließ in St Peter ein Gemälde, das die sechs allgemeinen Konzilien darstellte, anbringen. Schon 713 ward Philippikus gestürzt, Anastasius II. stellte den früheren Zustand wieder her, und der schwache Patriarch Johann VI. suchte sich bei dem päpstlichen

[1] Über die Versammlung von 687 vgl. Mansi a. a. O. XI 737 1037; Hefele a. a. O. III² 326 ff; Görres, Justinian II. und das römische Papsttum, in Byzantin. Zeitschr. 1908, 432 ff.

[2] Über das Conc. Trull. vgl. Mansi a. a. O. XI 930 f; Hergenröther, Photius I 215 220 ff. Theophanes (Chronogr. S. 552) unterscheidet noch das trullanische vom sechsten Konzil, irrt aber in der Chronologie; Theodor Studita nennt es *σύνοδος μετὰ τὴν ἕκτην* und betrachtet es als ökumenisch gleich Nikephorus (Migne, Patr. gr. 99, 377 473 1305; 100, 845 848). Beda (De sex mundi aetat.) nennt es: synodus reproba, Paulus Diakonus (Hist. Langob. VI 1): synodus erratica. Vgl. Hefele a. a. O. III² 328 ff.

Stuhle zu rechtfertigen. Von da an ward das Ansehen des sechsten allgemeinen Konzils im griechischen Reiche nicht mehr angetastet[1].

Am zahlreichsten waren die Monotheleten in Syrien, wo sie sich, durch die arabische Herrschaft geschützt, auch länger erhielten. Am Libanon und Antilibanon fanden sich die von dem Kloster des hl. Maro benannten Maroniten, die längere Zeit Monotheleten waren, wenn auch ihre später gut katholischen Nachkommen dies in Abrede stellen[2].

6. Der Islam.

Quellen. — Alcorani text. univ. arab. et lat., ed. Marracius. 2 Bde. Patav. 1698; ed. Flügel. Lips. 1834 u. öfter (deutsch u. a. von Ullmann. Krefeld 1840;

---

[1] Agatho Diac., Epilog. ad Conc. VI., bei Mansi, Conc. Coll. XII 189 f. Theophan., Chronogr. S. 580—584. Cedrenus, Synopsis hist. I (ed. Bonnae) 783 f. Vita Const. P. bei Mansi a. a. O. XII 180. Paul. Diac. a. a. O. 6, 33; Ep. Io. Patr. ad Const. P. bei Combefis, Auctar. bibl. Patr. gr. II 211 f. Hefele, Konziliengesch. III[2] 345 ff.

[2] Die neueren maronitischen Schriftsteller wie Faustus Nayronus (Diss. de origine, nom. et rel. Maronitarum, Romae 1679; Enoplia fidei cath. rom. hist. dogm., ebd. 1694), Abraham Echellensis (Ep. ad I. Morin., d. d. Romae 13. Iul. 1654, in den Antiquit. eccles. orient., Lond. 1682, S. 449, c. 85), Assemani (Bibl. orient. I 506 f), behaupten, die Maroniten seien nie Monotheleten gewesen, sondern stets katholisch, man vermenge mit ihnen die Mardaiten ([illegible]); ihnen stimmen Wadding (Ann. min. XIV 128), Sachin (Hist. Soc. Iesu P. 4, l. 6, t. 5, S. 174) u. a. bei. Dagegen wird geltend gemacht: a) Die Mardaiten oder Marden seien ein kriegerisches Volk in Armenien gewesen, das Konstantin IV. i. J. 676 als Besatzung auf den Libanon versetzt, Justinian II. aber 685 von da zurückgezogen habe (Theophan. a. a. O. S. 295 302 f. Vgl. Anquetil Duperron, Recherches sur les migrations des Mardes, in den Mémoires de l'acad. des Inscriptions Bd L). b) Germanus von Konstantinopel (De haer. et syn. c. 44, bei Mai, Spicil. VII 65) bezeichnet die Maroniten in Syrien als Gegner des sechsten Konzils; Häretiker nennen sie Johannes Damascenus (De recta sent. n. 8, bei Migne, Patr. gr. 94, 1432) und Timotheus von Konstantinopel (De recept. haer., ebd. 86, 65; vgl. not. 53. Die Stelle findet sich freilich nicht in allen Handschriften). Eutyches (Ann. II 190 f) leitet, obschon mit falscher Chronologie, die Maroniten von dem monotheletischen Mönche Maro ab. c) Wilhelm von Tyrus (Historia belli sacri l. 22, c. 8) erzählt die Rückkehr der Maroniten von der Häresie um 1182. Diese und andere Gründe werden nicht völlig von den Maroniten entkräftet. Vgl. Ud-Dwaghi l'Ihdini, Histoire des Maronites publiée par Al-Chartouni, Paris 1890. Nau, Les maronites inquisiteurs de la foi catholique du 6[e] au 7[e] siècle, in Bull. de l'Association St-Louis des Maronites 1903, 343 ff 367 ff; vgl. Krüger in Byzantin. Zeitschr. 1905, 635 f. Der Name Maro war in Syrien sehr häufig. Theodoret (Hist. rel. c. 16 21 f 30) und Chrysostomus (Ep. 36 ad Maron.) rühmen einen heiligen Mönch dieses Namens; das von seinen Schülern gestiftete Kloster war altberühmt und wurde in einer Eingabe an Papst Hormisdas (Baron., Annal. ad ann. 517, n. 53), in der byzantinischen Synode von 536 und bei Prokopius unter den von Justinian restaurierten Gebäuden erwähnt. Nur den Kult dieses Maro erkannte Rom an; ihn rechtfertigte Benedikt XIV. (Ep. ad Nicol. Lercar., 28. Sept. 1753, im Bullar. Bened. IV 60—62. Const. 24). Ein späterer Heiliger und Patriarch Johannes Maro wird auf 700 gesetzt. Acta ex Stephani Edenensis Vindic. Maron. l. 1, c. 7 f. Assemani, Bibl. orient. I 496—506. Quaresmius, Hist. terrae sanctae I, Antwerp. 1654, 96. Einige bezweifelten seine Existenz (Renaudot, Lit. Or. Bd II. Diss. De Syriae Melch. et Iac. S. 7. Le Quien, Oriens christ. II 747), andere machten ihn zu einem Häretiker. Pichler (Geschichte der kirchlichen Trennung II 536) fand die maronitische Erzählung von dem Patriarchen Joh. Maro nicht ganz unglaublich.

9. Aufl. 1896). Vgl. Nöldeke, Gesch. des Korans. Göttingen 1860. Ausführliche Literatur im Art. Coran des Dict. de théol. cathol. III 1772 ff. Clair Disdall, The sources of the Qur'ân. London 1905. Abulfedae Annales moslemici, arab. et lat. ed. Reiske. 5 Bde. Hafniae 1789 ff; Histor. anteislamit., arab. et lat. ed. Fleischer. Lips. 1831. Vita Muham., arab. et lat. ed. Gagnier. Oxoniae 1723. Abu Zacarja, Vitae illustr. vir., ed. Wüstenfeld. Gotting. 1852. Ibn Hischâm, Abd-el-Malik. Das Leben Muhammeds nach Muhammed Ibn Ishâk bearbeitet, herausgeg. von Wüstenfeld. 2 Bde. Leipzig 1858—1860. Anastat. Neudr. 1899 ff. Ibn Saad, Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islam bis zum Jahre 230 der Flucht, herausgeg. von Sachau. Leiden 1901 ff.

Literatur. — Weil, Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1843; Gesch. der islamitischen Völker. Ebd. 1866; Gesch. der Kalifen. München 1847. Sprenger, Das Leben u. die Lehre des Mohammed. 3 Bde. Berlin 1861 ff. Grimme, Mohammed, Leben u. Lehre. 2 Bde. Münster 1892—1895; Mohammed (Weltgeschichte in Karakterbildern). Mainz 1904. — Kremer, Gesch. der herrschenden Ideen des Islam. Leipzig 1868. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland. 2 Bde. Berlin 1885—1887. Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten. 6 Hfte. 1. Prolegomena zur ältesten Gesch. des Islam. Berlin 1899. Pautz, Mohammeds Lehre von der Offenbarung quellenmäßig untersucht. Leipzig 1898. Eickmann, Die Angelologie und Dämonologie des Korans im Vergleich zur Engel- und Geisterlehre der Heiligen Schrift. Ebd. 1908. Leszynsky, Muhammedanische Traditionen über das jüngste Gericht. (Diss.) Heidelberg 1909. Knieschke, Die Erlösungslehre des Qorân. Lichterfelde-Berlin 1910. Goldziher, Vorlesungen über den Islam. (Religionswissensch. Biblioth.) Heidelberg 1910. — Spiro, Mohammed et le Koran. Paris 1898. Lamairesse et Dujarrie, Vie de Mahomet. 2 Bde. Ebd. 1898. Houdas, L'Islamisme. Ebd. 1904. Carra de Vaux, La doctrine de l'Islam. Ebd. 1909. Arnold, The preaching of Islam. London 1896. Margoliouth, Mohammed and the rise of Islam. Ebd. 1905. Irving, Mahomet and his successors. Ebd. 1909. Black Mac Donald, The religious attitude and life in Islam. Chicago 1909. Klein, Religion of Islam. London 1906. Pizzi, L'Islamismo. Milano 1903. Caetani, Annali dell' Islam. Ebd. 1905 f. Encyclopedia of Islam (in Lieferungen). London 1908 ff. — Shedd, Islam and the Oriental Churches, their historical relations. Philadelphia 1904.

1. Während die Häresie und die mit derselben verbundenen Streitigkeiten das Christentum im Orient bedeutend schwächten, bereitete sich in Arabien eine Bewegung vor, die der ganzen christlichen Kultur nicht bloß im Osten, sondern auch in einzelnen Ländern des Westens den schwersten Schlag versetzen sollte: der Islam. Die Heimat dieser Bewegung, Arabien, zeigte unter ihren Bewohnern die verschiedensten Kulturstufen. Es gab dort gebildete Städter, nomadisierende Beduinen, rohe Ichthyophagen am Persischen Meerbusen, dazu eine Masse von Fremden, die hier Zuflucht gesucht hatten, namentlich christliche Häretiker und Juden. Überwiegend war das Heidentum, besonders Sterndienst und abergläubischer Gebrauch von Amuletten. Für die Mehrzahl der Araber war die Kaaba zu Mekka Nationalheiligtum, ursprünglich einem höchsten Gott geweiht, nachmals mit einer Unzahl von Götzenbildern (360) umgeben. Hier ward ein schwarzer Stein göttlich verehrt, den Gott dem Adam aus dem Paradiese mitgegeben, bei der Sündflut mit in den Himmel genommen, dann durch Gabriel dem Abraham geschenkt haben sollte; Abraham, von dessen Sohn Ismael die Araber abstammen, soll das Heiligtum gegründet, die Amalekiter es erneuert haben. In Arabien fand sich ein merkwürdiges Gemisch von heidnischen, jüdischen, christlichen Gebräuchen; in Nordarabien bestand eine den

Essäern ähnliche Sekte, die Hanyfen, Vorläufer des Mohammed, der sich selbst einen Hanyf nannte; es gab auch schon arabische Gesänge und Gedichte mit monotheistischen und christlichen Ideen. Schon mehrfach mochte durch diese dem überhandnehmenden Götzendienste entgegengetreten worden sein, ehe Mohammed als Begründer eines neuen politisch-religiösen Gesetzes und eines auf dieses gegründeten Weltreichs gegen denselben sich erhob.

Aus einem Zweige der mit dem Dienst an der Kaaba betrauten Koreischiten, aus der Familie Haschem, stammte Mohammed (Preiswürdiger, Berühmter, Ersehnter)[1], geboren zu Mekka um 570. Sein Leben ist durch eine Masse von Sagen ausgeschmückt worden und der geschichtliche Kern nicht so leicht von den späteren Zutaten zu unterscheiden. Bei dem frühzeitigen Verluste seiner Eltern durch seinen Großvater und seinen Oheim erzogen, wählte der wohlgestaltete und begabte, aber auch von Epilepsie heimgesuchte junge Mann die Kaufmannschaft, kam mit Juden und Nestorianern in Berührung und erlangte durch die Ehe mit der reichen Witwe Kadidscha in seinem 25. Lebensjahre ein bedeutendes Vermögen. Erst im Alter von 40 Jahren (um 612) trat er als Prophet auf und behauptete, vom Erzengel Gabriel Visionen und Offenbarungen mit der Bestimmung erhalten zu haben, den Islam, die Ergebung an Gott[2], die wahre Religion Abrahams, wiederherzustellen. Er wollte seine Landsleute vom Götzendienste zur Anerkennung des einen höchsten Gottes bringen, die feindlich gespaltenen Stämme der Halbinsel zu einem starken Volke vereinigen und selbst an dessen Spitze treten mit dem Rechte eines von Gott gesandten Führers und Propheten. Als nachher bei Überwindung der ersten Schwierigkeiten seine Erfolge bei seinen Landsleuten ihn kühner machten, trat er mit dem Anspruch hervor, seine Religion müsse alle bisherigen, die heidnische, jüdische und christliche, verdrängen und als die letzte und vollkommenste Offenbarung Gottes die ausschließliche Herrschaft auf der ganzen Erde erlangen. Er wollte für die Juden der Messias, für die Christen der Paraklet sein, bezog daher alt- und neutestamentliche Stellen auf sich (Hab 3, 3. Joh 15, 26; 14, 16) und behauptete, daß Juden und Christen viele auf ihn bezügliche Stellen ihrer heiligen Schriften ausgemerzt hätten[3]. Seine Hauptlehre war: „Es ist kein Gott außer Gott, und Mohammed ist sein Gesandter."

2. Die Religionslehre Mohammeds vertritt die strengste Einheit Gottes mit Verwerfung sowohl der christlichen Dreieinigkeit als der heidnischen Vielgötterei, die unendliche Erhabenheit Gottes über die Welt und seine Allmacht, hinter der die Liebe zurücktritt, so sehr auch die Barmherzigkeit gepriesen wird, sodann

---

[1] Bei den Griechen wird der Name Mohammed (von chammada, Gepriesener) mit περίκλυτος und παράκλητος zusammengestellt. Er hieß eigentlich Abul Kasem Ibn Abdallah.

[2] Der Name Islam wird abgeleitet von salama = salvum esse, vierte Konjugation: sich hingeben (an Gott).

[3] Von den angeblichen Weissagungen der Bibel für Mohammed handelt Sure 3, V. 185. Über das Verhältnis des Islam zum Christentum s. Möhler, Gesammelte Schriften I 349 ff; Maier, Christl. Bestandteile des Koran, in Zeitschr. für die Geistlichkeit des Erzbistums Freiburg II 34 ff; Gerock, Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran, Hamburg 1839. Grobe, Versuch usw., Gotha 1840.

einen strengen **Fatalismus**, eine unbedingte und unabänderliche Vorherbestimmung aller Handlungen und Schicksale der Menschen. Von einer Erlösung weiß diese Lehre nichts, wohl aber von einer Offenbarung Gottes durch die Propheten Abraham, Moses und Christus, die aber alle von Mohammed, dem letzten Propheten, übertroffen werden. Den Thron Gottes umgeben gute Engel, aus reinem Lichte gebildet, namentlich der Offenbarungsengel Gabriel, der Jugendbeschützer Michael, der Gerichtsherold Israfil, der Schutzengel, der Todesengel. Den guten Engeln stehen die bösen gegenüber, von denen der Satan Eblis die aus Staub geschaffenen Menschen verführt, den Gläubigen aber nicht schaden kann. Die Lehren vom Weltgerichte und von der Auferstehung sind beibehalten, Paradies und Hölle in grobsinnlicher Weise geschildert. Die Bösen müssen über eine Brücke wandeln, die so schmal ist wie eine Messerschneide, und stürzen in die Hölle zur ewigen Feuerqual hinab, während die Guten im Paradies alle Genüsse haben und namentlich mit reizenden Frauen bedacht sind. Die Menschenseelen werden als Teile des göttlichen Wesens gedacht, die andern Religionen verachtet und verwünscht, die Gottheit Jesu heftig angegriffen, er selbst nach apokryphen Erzählungen dargestellt. Persische, jüdische und christliche Elemente erscheinen durcheinander gemischt; es zeigt sich ein über die Schranken einer Nationalreligion hinaus zur Weltreligion aufstrebendes, des typischen und prophetischen Charakters entäußertes, verflachtes und durch die Macht der Sinnlichkeit vergröbertes Judentum, von dem auch die (im 14. Jahre vorzunehmende) Beschneidung hergenommen ist.

Die **Sittenlehre** steht tief unter der christlichen. Die Feindesliebe wird verworfen; alle, die nicht den Propheten anerkennen, sollen gehaßt und von der Erde vertilgt werden, und wer in dem Kampfe gegen die Ungläubigen fällt, ist des Paradieses sicher. Sodann gestattet Mohammed die Vielweiberei: jeder sollte vier Frauen haben dürfen, der Prophet und seine Nachfolger waren an gar keine Zahl gebunden. Tief entwürdigt ist dabei das weibliche Geschlecht. Zudem sind die Pflichten des Gläubigen nur auf äußere Werke beschränkt ohne alle Rücksicht auf die innere Gesinnung. Dahin gehören: 1) das tägliche Gebet, das der Weg zu Gott heißt (fünfmal des Tages soll jeder Gläubige beten mit dem Blicke nach Mekka); 2) das Fasten, das zur Wohnung Gottes begleitet; 3) das Almosengeben, das die Türe zu Gott aufschließt; 4) die Wallfahrt nach Mekka, die wenigstens einmal im Leben zu unternehmen ist; 5) häufige Waschungen; 6) die Teilnahme am heiligen Kriege gegen die Ungläubigen; 7) die Enthaltung vom Genusse des Weines; 8) die Heilighaltung des Freitags, der an die Stelle des jüdischen Sabbats und des christlichen Sonntags gesetzt ward, aber Arbeitstag blieb. Die Religion ward ganz in den Dienst der weltlichen Macht gestellt, ein Priestertum gab es nicht. Mohammed und seine nächsten Nachfolger beteten selbst von der Kanzel aus vor und ermahnten die Gläubigen; doch ward bald die Einführung von Stellvertretern notwendig. Die Scheichs waren Prediger, die Khatibs Koranvorleser, die Imams (in späterer Zeit) Vorbeter bei den täglichen Gebetszeiten. Die Muezzins riefen zum Gebete, die Kayims bewachten (wie eine Art Ostiarier) das Bethaus (Moschee), die Ulemas waren Gesetzesgelehrte, Juristen, die Derwische, meist schmutzig und fanatisch, eine Art von Mönchen. Der Kultus blieb leer und dürftig, Bilder und bildliche Darstellungen waren verabscheut. Ein ganzer Monat, der Ramadan, war zum Fasten bestimmt, das von Sonnenaufgang bis -untergang gehalten ward, am Schlusse aber in dem einen Beiramsfeste (das andere diente zum Andenken an Abrahams Opfer) zu desto üppigerem Leben führte.

3. Mohammed hatte die nationalen Eigentümlichkeiten seiner Landsleute wohl erfaßt; seine Religion sagte ihnen im ganzen sehr zu und fand immer mehr Anhänger. Die erste, die an seine Sendung glaubte, war seine Gattin,

dann folgte sein Vetter Ali und sein Schwiegervater Abu-Bekr, darauf andere Verwandte und noch viele Bewohner von Mekka. Aber viele Glieder des Koreischitenstammes feindeten den Propheten an und nötigten ihn, aus Mekka zu fliehen. Er floh am 15. Juli 622 (mit welchem Tage die mohammedanische Zeitrechnung, Hegira, Hedschra, beginnt), nach Hatschreb oder Jatreb, das von da an Stadt des Propheten (Medinat al Nabi, Medina) hieß. Hier fand er gute Aufnahme, und von hier aus führte er Krieg gegen die Koreischiten, plünderte deren Karawanen und verbreitete seine Lehre weiter. Ja er eroberte 629—630 sogar Mekka und machte die Kaaba, nachdem er sie von allen Bildern gereinigt, zum Mittelpunkte seiner neuen Religion. Ganz Arabien unterwarf er seiner Herrschaft; er war zugleich politisches und religiöses Oberhaupt seines Volkes, welche doppelte Würde er auch auf seine Nachfolger (Kalifen) vererbte, die ebenso absolut und despotisch schalteten und eine ganz auf Eroberung gegründete Militärmacht organisierten. Mohammed überlebte den völligen Triumph nicht lange; er starb am 7. oder 8. Juni 632.

Schon bei seinen Lebzeiten wurden seine Vorträge von seinen Anhängern zum Teil auswendig gelernt, zum Teil niedergeschrieben. Nach seinem Tode sammelte sie sein Schwiegervater und Nachfolger, der Kalif Abu-Bekr (632—634); sie erhielten den Namen „Koran", d. i. Sammlung, das zu Lesende, und wurden in 114 Kapiteln (Suren), diese wieder in Verse (Ajat) abgeteilt; dem Inhalt nach teilte man sie in Glaubens- und Sittenlehren (Iman und Din). Sie machten den eigentlichen Anfang der arabischen Literatur, sind nicht ohne dichterischen Wert, zeigen aber sehr geringe positive Kenntnisse, zumal vom Christentum, dessen Trinität als eine Dreiheit von Vater und Mutter (Heiligem Geist) und Sohn gedacht wird[1]. Sie spiegeln den Charakter Mohammeds ab, der große Kühnheit, lebhafte Phantasie und mächtiges Selbstgefühl besaß und, von Natur aus nicht grausam, doch alles Recht außer acht ließ, wo es galt, seine Pläne zu verwirklichen, vor Heuchelei nicht zurückscheute, Sklave des Stolzes und der Wollust blieb. Die zahlreichen Widersprüche des Korans beschäftigten auf Jahrhunderte hinaus die Gelehrten unter seinen Anhängern und leisteten auch der Sektenbildung Vorschub, die ungeachtet des Grundsatzes, daß nicht zwei Religionen in einem Staate zu dulden seien, und ungeachtet der imposanten Macht der Kalifen immer weiter um sich griff. Nach Mohammeds Tod waren viele arabische Stämme dem Islam abtrünnig geworden; aber dieser Abfall ward schnell gerächt und deren Rückkehr zum Gehorsam gegen des Propheten Nachfolger durch mehrere siegreiche Schlachten erzwungen, worauf unter Omar seit 634 die Eroberungen im Auslande begannen. Bei der ausgedehnten Militärherrschaft konnte die Zerklüftung der Mohammedaner im Innern nur geringen Einfluß auf den Gang der Ereignisse ausüben.

4. Bei allseitiger Anerkennung der ganz nationalen und der Bildungsstufe des arabischen Volkes entsprechenden Lehre Mohammeds gab es doch, zumal bei den zahl-

[1] Weil, Historisch-kritische Einleitung in den Koran, Bielefeld 1844. Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen? Bonn 1833. Nöldeke, Gesch. des Korans (oben S. 687). Goldziher, Mohammedanische Studien, Halle 1888—1890. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2], Berlin 1897. Carra de Vaux, La légende de Bahîra ou un moine chrétien autour du Coran, Paris 1898.

reichen inneren Widersprüchen des Korans, viele Fragen, welche innerhalb dieses dürftigen Religionssystems die Geister entzweiten. So gab es Streit über die Nachfolge Mohammeds im Kalifat, die Geltung der Überlieferung, über die göttliche Vorherbestimmung aller Ereignisse, über die letzten Dinge usf. Ali, Mohammeds Vetter, aber erst vierter Nachfolger (656—661), galt vielen als der erste Heilige nach dem Propheten, und sie verziehen seine 661 erfolgte Ermordung nicht. Seine Anhänger, die ihn als den rechten Kalifen (Imam im älteren Sinne) betrachteten — die Aliten —, waren Schiiten, d. i. Gegner der Tradition (Sonna = Norm, Sunnah = Erblehre) — so die heutigen Perser; die Sunniten dagegen (wie die heutigen Türken) hielten die zwei Jahrhunderte nach des Propheten Tod in ihre jetzige Form gebrachte Überlieferung fest; ein Teil verwarf alle Vernunftgründe in Religionssachen. Beide Sekten waren zugleich auch politische Parteien. Dazu trennten sich die Schiiten wieder in Ultraschiiten und gemäßigte Schiiten. Die Sunniten zerfielen in Hanyfiten (Rationalisten), Malekiten (hyperorthodoxe Traditionsgläubige), Schafeiten (Anhänger der Erblehre und dazu des frommen islamitischen Herkommens) und Hanbaliten, die sogar den Koran für unerschaffen erklärten. Von diesen lehrten mehrere: der Koran sei von Anbeginn im siebten Himmel auf einer von Engeln bewachten, blendend weißen steinernen Tafel vorhanden gewesen, die so lang sei wie der Raum zwischen Himmel und Erde, so breit wie die Entfernung zwischen Ost und West, und sei auf Gottes Befehl von Zeit zu Zeit durch Gabriel dem Propheten stückweise vorgesungen worden. Diese vier sunnitischen Sekten wurden noch für rechtgläubige gehalten. Neben ihnen gab es eine Unzahl heterodoxer Sekten.

Darunter waren 1) mehrere rationalistische, wie die Kabris oder Kabariten, welche den unabänderlichen Ratschluß Gottes (Kadr) in Bezug auf Unglauben oder Sünde leugneten und die Willensfreiheit hervorhoben; ferner die Motasiliten (Abtrünnige, Separatisten), die sich selbst Bekenner der Gerechtigkeit und der Einheit nannten, eine weitere Entwicklung der vorigen, die sich bald in 20 Parteien spalteten; die Brüder der Reinigkeit (Ichwan assafa), eine Abart der vorigen, aus popularitätssüchtigen Gelehrten bestehend. Andere waren 2) übertriebener Rechtgläubigkeit geziehen (Hyperorthodoxe), wie die Dschabariten, nach denen der Mensch alles mit Zwang (Dschabar) durch die Macht der göttlichen Vorherbestimmung tut (im Gegensatze zu den Kadris) und die wieder zahlreiche Schattierungen aufweisen. Man hat die Kadris mit den Pelagianern, die milderen der Dschabariten mit den Semipelagianern, die strengeren mit den Prädestinatianern verglichen. Gegen die Motasiliten, die eine absolute Eigenschaftslosigkeit Gottes behaupteten, vertraten die Moschabiten oder Sefatiten die göttlichen und die den menschlichen analogen Eigenschaften in der Gottheit und zerfielen wieder in schroffe (eigentliche Anthropomorphiten) und gemäßigte (Verteidiger der göttlichen Attribute überhaupt). 3) Zu den Antischiiten gehörten: a) die Kharedschiten (Abtrünnigen), die sich von Ali wegen eines dem Koran widersprechenden Schiedsgerichts trennten und jeden für des Kalifats fähig hielten, was Schebibs Schüler auch auf die Frauen ausdehnten; b) die Rawenditen, die ein Übergehen des in Mohammed gewesenen göttlichen Geistes auf andere annahmen; c) die Mordschiten, die der Tat die Gesinnung vorzogen, die Gesetzesübertretung da, wo der Glaube vorhanden sei, für unschädlich hielten und die Sündenstrafen von Gott bis zum Auferstehungstage aufgespart dachten; d) die Waiditen (Droher), nach denen jede Todsünde Abfall vom Glauben und mit der ewigen Höllenstrafe belegt war. Unter den Schiiten zählte man an 19 Sekten. Zu den gemäßigten, die Ali für den rechtmäßigen Kalifen erklärten, aber ihn nicht vergöttert wissen wollten, gehörten die Imamiten, Seiditen, Kaisaniten, geteilt in der Frage über das Nachfolgerecht im Kalifat. Die Ultraschiiten (Ghulat) vergötterten einerseits die Kalifen und zogen anderseits die Gottheit ganz in das menschliche Gebiet herab, lehrten die Seelenwanderung und die körperliche Allgegenwart Gottes. Die Ssabaiten insbesondere erwarteten die Rückkehr des von

ihnen vergötterten Ali; die Khatabiten, die in etwa 50 Unterabteilungen zerfielen, waren Anthropomorphiten; die Dschemachiten erklärten den Koran allegorisch, leugneten die Auferstehung und behaupteten, Gottes Geist sei von Ali auf Dhuldschman übergegangen. Die Ghorabiten lehrten, Ali sei dem Mohammed gleich gewesen wie ein Rabe dem andern, weshalb der Erzengel Gabriel den einen mit dem andern verwechselt habe. Die Ismaeliten oder Karmaten waren Anhänger des krassesten Materialismus und Verächter aller göttlichen Autorität und Offenbarung; aus ihnen stammten die Drusen und die Assassinen. Die Sufis waren Pantheisten und Quietisten. So bietet der Islam in seinen Sekten fast alle die verschiedenen Geistesrichtungen, die in den Häresien unter den Christen hervortraten.

5. Die Mittel zur Ausbreitung des Islam waren Feuer und Schwert, nicht Belehrung und Überzeugung. In der ersten Zeit begnügten sich die Araber mit ihrem Koran; erst später, zumal unter der Dynastie der Abbasiden, wurden die Literatur gepflegt, Schulen errichtet, die Schriften von Philosophen, Mathematikern und Ärzten aus dem Persischen, Syrischen und Griechischen in das Arabische übersetzt; seit dieser Zeit gelangten auch die Zweifelsucht, der Neuerungstrieb und das Sektenwesen zu größerer Ausdehnung. Die späteren arabischen Gelehrten seit dem 9. Jahrhundert gingen noch mehr auf die griechische Bildung ein und traten aus der früheren starren Abgeschlossenheit ihres Volkes heraus. Die griechischen Theologen beschäftigten sich seit dem 8. Jahrhundert mit der Widerlegung des Korans[1], freilich ohne bedeutenderen Erfolg. Es gab schon bald griechische Christen, die zu den Sarazenen übergingen (Renegaten). Wenn das östliche Kaiserreich mit den Kalifen in Frieden war, bestanden lebhafte Handelsbeziehungen mit Konstantinopel; arabischen Kaufleuten wurden hier bedeutende Vorteile und wohl schon seit Kaiser Leo III. die Errichtung eines Bethauses (Moschee) in der Kaiserstadt gewährt[2]. Im ersten Jahrhundert der Hedschra war die gegenseitige Abneigung am stärksten; später schwächte sie sich trotz der zahlreichen Kriege mehr und mehr ab.

Der Islam wirkte dem Christentum gegenüber zerstörend und auflösend. Und doch hatte auch er seine Stellung im göttlichen Weltplan. Er sollte eine Strafe sein für die entarteten Christen, zumal des Morgenlandes, deren sittlicher Verfall, religiöse Spaltung und Entweihung des Heiligen durch die despotische Staatsgewalt ihm die Wege geebnet, zugleich aber auch eine Vorbereitung der Kultur bei den rohesten Völkern, namentlich Afrikas, die vom Fetischdienste zum Monotheismus geführt werden sollten und bei ihrer niedrigen Bildungsstufe und dem Vorherrschen

---

[1] Griechische Polemiker gegen die Araber: 1) Ioann. Damasc., Disput. Sarac. et christ. (Opp. II 466 f, ed. Le Quien. Vgl. De haer. n. 100, ebd. I 100 f); 2) Theodor. Abucara, Dial. c. Sarac. (Migne, Patr. gr. 97, 1528 f); 3) Greg. Decapol., Serm. hist. (Gallandi, Bibl. vet. Patr. XIII 513 f); 4) Nicetas Byz., Demonstr. et refut. ep. Agaren. et Refut. libri Mah. (Migne a. a. O. 105, 669 f 807 f. Über den Autor vgl. Hergenröther, Photius II 645 ff); 5) Samon. Gaz., Disput. cum Achmet Sarac. de Euch. (Gallandi a. a. O. XV 225 f); 6) Barthol. Edessen., Confutatio Agareni (Migne a. a. O. 105, 1383 f); 7) Euthym. Zigab., Panopl. tit. 28 Disp. c. philos. Sarac. (Mai, Nova Patr. Bibl. IV 443 f); 8) Nicet. Chon., De superstit. Sarac. (ebd. 432 f).

[2] Über die Renegaten (bei den Griechen *μαγαρίζοντες, μαγαρῖται, ἀρνόπιστοι*) und die Moscheen in Konstantinopel vgl. Theophan., Chronogr. S. 484 540 ed. Bonnae. Constant. Porphyrog., De adm. imp. c. 21.

der Sinnlichkeit eines solchen Stadiums wohl bedurften, wie überhaupt ein Übergangspunkt zum Christentum, das ein allmählich entwickelter Rationalismus näher bringen konnte. Wohl scheint auch die Verbreitung und Herrschaft des Islam, der wie ein Keil zwischen dem christlichen Westen und dem entfernten asiatischen Osten von China und Japan hineindrang, eine geistige Absperrung für diese ostasiatischen Völker gebildet zu haben; diese hätten sonst die christliche Religion nur in ihrer Verzerrung und Verunstaltung durch Schismatiker und Häretiker, insbesondere Monophysiten und Nestorianer, erhalten; jetzt aber waren sie von diesen mehr und mehr geschieden und für bessere Zeiten aufbewahrt, in denen reinere Lüfte wehen konnten. Aber auch die westlichen Völker sollten durch den Kampf mit der neuen Weltmacht zu höherer Entwicklung fortgeführt werden, wie sich besonders an Spanien gezeigt hat, die Kirche aber einen neuen, wenn auch späten Triumph in der Vernichtung des Islam feiern und ihre Festigkeit in dem langen Kampfe bewähren [1]. Nach einigen Jahrhunderten höchster Macht begannen die mohammedanischen Reiche zu sinken und mußten überhaupt viele Wandlungen erfahren; die Kirche aber hatte nur an den äußeren Enden ihres Reiches Verluste und erwies sich in ihrem Mittelpunkte um so stärker; selbst unter den Muslimen erhielten sich Weissagungen, daß einst die Christen das osmanische Reich zerstören [2].

6. Durch ihre neue Religion begeistert, drangen die Araber immer weiter in das griechische Reich vor; die natürliche Kraft, die dem siechenden Reiche fehlte, besaßen sie in vollem Maße, und an die Stelle der christlichen Zivilisation, die hier fast erstarrt war, setzten sie eine neue, den Orientalen zusagende, den Leidenschaften schmeichelnde, die sie mit den Waffen verbreiteten. Die Griechen hatten für die Ausbreitung des christlichen Glaubens an ihren bisherigen Grenzen im Südosten nur sehr wenig geleistet, sie hatten es versäumt, die Nachbarvölker gründlich zu bekehren wie ihre schwachbesetzten oder gar nicht gesicherten Marken in gutem Stand zu halten, sie hatten sich in endlose religiöse Streitigkeiten verloren und in Sekten zersplittert, sie waren entnervt, uneinig und von Stolz verblendet. Am Hofe des Kaisers Heraklius hatte man anfangs die Umwälzung in Arabien für ein glückliches Ereignis gehalten, weil dadurch die persische Macht geschwächt werde, ohne zu ahnen, daß aus dieser Umwälzung sich ein weit gefährlicherer Feind erhob, als es je das morsche Nachbarreich war. Bereits am 13. Juli 633 besiegten die Araber die Truppen des Heraklius und nahmen Damaskus; die Heere Omars (634—644) begannen ihren Siegeslauf; schon 637 nahmen sie durch Kapitulation Jerusalem, wo an der Stelle des Salomonischen Tempels sich Omars Moschee erhob; im August 638 eroberten sie Antiochien und bald darauf das ganze oströmische Gebiet bis zum Taurus. Ägypten ward schon 640 von Amru unterworfen, Alexandrien 641 genommen, die ostpersischen Provinzen 642 erobert, 651 dem Sassanidenreiche völlig ein Ende gemacht. Die Truppen Othmans (644—656) errangen neue Siege in Afrika und Isaurien, nahmen die Inseln Cypern und Rhodus und schlossen so nach und nach das Reich der Griechen immer enger ein, so daß sie schon (669—676) unter Kaiser Konstans Konstantinopel selbst bedrohten und dieser ihnen nur mit Mühe entkam. Unter

[1] Fr. v. Schlegel, Philosophie der Gesch. II 69—91.
[2] Ludov. Domenichi, Profezie dei Maomettani, Firenze 1548.

Muavia (661—680) war das alte, reiche Damaskus Residenz des Kalifates; man mußte in Byzanz mit der neuen Macht unterhandeln, und die Renegaten im oströmischen Reiche wurden zahlreicher. Unter Konstantin Pogonatus bedrohte die sarazenische Flotte abermals die Hauptstadt, die nur durch das von Kallinikus erfundene „griechische Feuer" gerettet ward. Doch kam 677—678 ein Friede auf 30 Jahre zu stande, und nachher ließen innere Zerrüttungen im Omajjadenreiche den Griechen wieder freiere Bewegung auf kürzere Zeit. Aber auch Italien war von dem gefährlichen Feinde bedroht; schon 652 und 669 wurden Einfälle auf die Insel Sizilien unternommen, dann Tripolis und Barka in Nordafrika erobert (675), sodann Karthago (696), endlich bis 707 ganz Nordafrika unterjocht, worauf 711 die Eroberung Spaniens folgte. Zahllos waren die Verluste und die Leiden der gesamten Christenheit, und jahrhundertelang blieb der Islam ein furchtbarer Feind der christlichen Völker[1].

7. Die Kirche in Rom und Italien zur Zeit der gotischen und der byzantinischen Herrschaft in Italien.

Quellen. — Liber pontificalis, ed. Duchesne. I. Briefe der Päpste (s. oben S. 9, Nr 4). Gregorii M. Registrum epistolarum, edd. Ewald et Hartmann (Mon. Germ. hist. Epist. Bd I—II. Berol. 1891 ff). Liber diurnus, ed. Sickel (oben S. 605). Guenther, Epistulae imperatorum, pontificum, aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad DLIII datae Avellana quae dicitur collectio. 2 Tle. Vindob. 1898, in Corp. script. eccles. lat. Bd XXXV. Akten der römischen Synoden bei Hefele, Konziliengesch. Bd II u. III. Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. XII. Cassiodori Opp. ed. Migne, Patr. lat. Bd 69—70; Variae ed. Mommsen et Traube (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. Bd XII. Berol. 1894). Ennodius, Opp. ed. Hartel. Vindob. 1882; ed. Vogel (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. Bd VII. Berol. 1884); ed. Léglise. Par. 1906 ff.

Literatur. — Grisar, Gesch. Roms und der Päpste im Mittelalter I 449 ff. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter. Bd I. 4. Aufl. Stuttgart 1884; 5. Aufl. 1903. Langen, Gesch. der römischen Kirche von Leo I. bis Nikolaus I. Bonn 1885. Barry, The Papal Monarchy from St Gregory the Great to Boniface VIII. London 1903. Nobili-Vitelleschi, Della storia civile e politica del papato dall' imperatore Teodosio a Carlomagno. 2 Bde. Bologna 1902. — Holder, Die Designation der Nachfolger durch die Päpste. (Diss.) Freiburg i. d. Schw. 1892. Sägmüller, Die Ernennung des Nachfolgers durch die Päpste, in Tüb. Theol. Quartalschr. 1903, 91 ff 235 ff. Wurm, Die Papstwahl. Köln 1902. Péries, L'intervention du pape dans l'élection de son successeur. Paris 1902. Duchesne, Le Liber diurnus et les élections pontificales au 7e siècle, in Biblioth. de l'école des chartes 1891, 5 ff. — Gubo, Odovacar und die Kirche. (Progr.) Cilli 1884. Schnürer, Die politische Stellung des Papsttums zur Zeit Theoderichs d. Gr., in Histor. Jahrb. 1888, 251 ff; 1889, 253 ff). Pfeilschifter, Der Ostgotenkönig Theoderich d. Gr. und die kathol. Kirche. Münster 1896; Theoderich d. Gr., in Weltgesch. in Charakterbildern. Mainz 1910. Hartmann, Gesch. Italiens im Mittelalter. Bd I. Leipzig 1897. Ginetti, Il governo di Amalasunta e la chiesa di Roma. Siena 1901. Crivellucci, Chiesa

---

[1] Theophan., Chronogr. S. 510 514 f 525 f 552 f ed. Bonnae. Georg. Hamart., Chron. S. 591 f ed. Petrop. Constant. Porphyrog., De adm. imp. c. 48. Paul. Diac., Hist. Langob. 5, 13. Lib. pontif. in Adeodato (ed. Duchesne I 346 f). Delehaye, Passio sanctorum sexaginta martyrum, in Analecta Bollandiana 1904, 289 ff. S. Ockley, Conquest of Syria, Persia and Egypt by de Saracens, London 1708; deutsch von Th. Arnold, 2 Bde, Leipzig 1745.

ed impero al tempo di Pelagio II e die Gregorio I nella politica verso i Longobardi, in Studi storici I (1892), Fasz. 2; Le chiese cattoliche e i Longobardi ariani in Italia, ebd. IV (1895), Fasz. 3. Léglise, St Ennodius et la suprématie pontificale au 6e siècle. Lyon 1890. Dumoulin, Le gouvernement de Théodoric et la domination des Ostrogoths en Italie, in Revue histor. 1902, LXXVIII 1 ff 241 ff; LXXIX 1 ff. — Hacke, Die Palliumverleihungen bis 1143. Marburg 1899. Keller, Die sieben römischen Pfalzrichter im byzantin. Zeitalter, in Kirchenrechtl. Abhandl. XII. Stuttgart 1904. Armbrust, Die territoriale Politik der Päpste von 500 bis 800. Göttingen 1885. Schwarzlose, Die Verwaltung und die finanzielle Bedeutung der Patrimonien der römischen Kirche bis zur Gründung des Kirchenstaates, in Zeitschr. für Kirchengesch. 1889, 62 ff. Fabre, De patrimoniis Romanae ecclesiae usque ad aetatem Carolinorum. Lille 1892. Duchesne, Le sedi episcopali nell' antico ducato di Roma, in Archivio della Soc. romana di storia patria 1892, 475 ff. Zeiller, Les églises ariennes de Rome à l'époque de la domination gothique, in Mélanges d'arch. et d'hist. 1904, 17 ff.

1. Nach der Entthronung des letzten weströmischen Kaisers hatte sich Odoaker zum Könige von Italien gemacht. Allein seine Herrschaft war von kurzer Dauer. Er wurde von dem Ostgotenkönig Theoderich besiegt, und dieser gründete ein mächtiges Reich, in dem auf Grund der alten römischen Einrichtungen eine tüchtige staatliche Ordnung herrschte (s. oben S. 621 f). Schon Odoaker wollte auf die Besetzung des römischen Bischofstuhles Einfluß gewinnen; allein man suchte dies in Rom zu verhindern. Nach dem Tode des Papstes Simplicius († 483) behauptete der Stadtpräfekt Basilius, der Papst habe vor seinem Tode ihn gebeten, zur Verhinderung von Unruhen zu verordnen, daß ohne seine Einwilligung niemand zum römischen Bischof geweiht werde. Der römische Klerus widersetzte sich dieser die Wahlfreiheit beeinträchtigenden Verordnung und hielt an der auf Bitten des Papstes Bonifaz I. erlassenen Bestimmung des Kaisers Honorius fest, wonach nur der als legitimer römischer Bischof betrachtet werden sollte, der nach kanonischer Form mit göttlichem Urteil und allgemeiner Einwilligung gewählt sei. Nachher ward Odoakers Dekret für ungültig erklärt, weil ihm eine päpstliche Unterschrift fehle und überhaupt den Laien die Einmischung in die Angelegenheiten der römischen Kirche nicht gestattet sei[1]. Frei erfolgte auch die Wahl Felix' III. (richtiger II., 483 bis 492)[2]. Der Ostgotenkönig Theoderich hielt sich im Anfange von Einmischungen in die Papstwahl fern. Der Römer Gelasius (493—496) trat den Anmaßungen der Griechen entgegen, unterdrückte die Luperkalien in Rom, erließ viele wichtige Dekrete, schrieb gegen Pelagianer, Nestorianer und Monophysiten und fand in der Kirche eine glänzende Anerkennung, wie ihn namentlich Dionysius Exiguus sehr gerühmt hat[3]. Nun suchte aber auch der byzantinische Hof Einfluß auf die Papstwahl zu erlangen.

[1] Epist. et synod. Hilari et Simplicii bei Thiel, Epist. Rom. Pont. 140 f 174 f; vgl. ebd. S. 686—688. Gesetz des Kaisers Honorius bei Baron., Annales eccles. ad a. 419. Labbé, Conc. Coll. II, Par. 1674, 1582.

[2] Felix III. (eigentlich II., da der Gegenpapst des Liberius nicht zu zählen ist) bei Thiel S. 222 f.

[3] Gelasius ebd. S. 287 f. Über ihn vgl. Dion. Exig., Ep. ad Iulian. presb. (ebd. S. 286); A. Roux, Le Pape Gélase I., Paris 1880; Friedrich, Über die Unechtheit der Dekretale De recipiendis et non recipiendis libris, aus den Sitzungsber. der bayr. Akad. der Wissensch. 1888, I 54—86.

Der von Kaiser Anastasius gewonnene Senator Festus bemühte sich bei seiner Rückkehr von Konstantinopel nach Rom, da Papst Anastasius II. (November 496 bis November 498), den er zur Annahme des „Henotikon" bestimmen sollte [1], bereits gestorben war, dem wahrscheinlich diesem Plane günstigen Laurentius die päpstliche Würde zu verschaffen. Aber die Mehrzahl des Klerus hielt an dem von ihr gewählten Diakon Symmachus mit aller Treue fest; die beiden Parteien standen sich kampfgerüstet gegenüber; es kam sogar zum Blutvergießen. Inzwischen erkannte König Theoderich 499 den rechtmäßig erwählten Symmachus an, der seinem Nebenbuhler das Bistum Nuceria verlieh. Eine römische Synode vom 1. März 499 bestimmte die Absetzung für jeden römischen Kleriker, der bei Lebzeiten des Papstes und ohne sein Wissen Stimmen für den Nachfolger zu gewinnen trachte oder deshalb Zusammenkünfte oder Beratschlagungen veranstalte oder hinterlistige Anschläge dieser Art betreibe, und verordnete, bei plötzlichem Tode des Papstes und bei Abgang sonstiger von ihm getroffener Anordnungen solle der von der Mehrheit des Klerus Erwählte den Sieg davontragen. Aber Festus und Probinus gaben keine Ruhe, sie beschuldigten den Papst Symmachus bei König Theoderich schwerer Verbrechen. Deshalb ward von diesem der Bischof Petrus von Altinum zum Visitator der römischen Kirche bestellt, der sich aber den Schismatikern anschloß. Viele Bischöfe trugen Bedenken gegen die Rechtmäßigkeit der königlichen Anordnungen; zwei Synoden (in der Basilika des Julius und in der Sessoriana) blieben ergebnislos; bei der letzten ward sogar Symmachus verwundet. Eine vierte Synode (ad palmaria, daher palmaris genannt) im Oktober 501 erkannte die Unschuld des Papstes, der sich freiwillig ihrem Urteil unterworfen hatte, und wahrte die Rechte des römischen Primates. In einer eigenen Schrift verteidigte Ennodius von Pavia diese Synode. Laurentius ward als unverbesserlich abgesetzt und verbannt; doch erhielt sich seine Partei noch einige Zeit [2].

Ein ruhigeres Pontifikat hatte der nach dem Tode des Symmachus am 20. Juli 514 erwählte frühere Diakon Hormisdas, der die Wiederherstellung des Kirchenfriedens mit Konstantinopel zu stande brachte und mit dem dortigen Kaiserhofe in freundschaftlicher Verbindung war [3]. Sein im August 523 erwählter Nachfolger Johannes I. geriet in eine schwierige Lage infolge des Zwiespaltes, der zwischen König Theoderich und Kaiser Justinus besonders wegen der Verfolgung der Arianer im östlichen Kaiserreiche ausbrach. Theoderich nötigte 524 den widerstrebenden Papst, zu Gunsten seiner Glaubens-

[1] Anastasius II. bei Thiel S. 615 f. Über die Fabel seiner Verirrung in Sachen des Acacius (Lib. pontif. Vita Anastas.) s. Döllinger, Papstfabeln 124 ff; Stöber, Quellenstudium zum Laurentianischen Schisma, Wien 1886.

[2] Thiel S. 639 ff. Theodor. Lect., Hist. eccles. 2, 17 18. Hefele, Konziliengesch. II 633 ff. Vogel, Die römische Kirchensynode vom Jahre 502, in Histor. Zeitschr., N. F. XIV (1883) 401 ff. Über die in dieser Zeit entstandenen Symmachianischen Fälschungen vgl. Duchesne, Liber Pontif. I, Introd. cxxxiii ff; Grisar, Gesch. Roms I 718—722.

[3] Thiel S. 739. Günther, Beiträge zur Chronologie der Briefe des Papstes Hormisdas, aus den Sitzungsber. der Akad. in Wien 1882, Bd CXXVI.

genossen selbst nach Konstantinopel zu reisen. Zum erstenmal betrat ein Bischof von Altrom die östliche Kaiserstadt; die Aufnahme von seiten des Kaisers und des Patriarchen Epiphanius war überaus glänzend. Am Ostertage (30. März 525) hielt Johannes feierlichen Gottesdienst nach lateinischem Ritus, wobei ihm zum äußeren Zeichen seiner höheren Gewalt ein höherer Thron als dem Epiphanius errichtet werden mußte. Da aber Johannes die Wünsche Theoderichs nicht ganz erfüllen konnte und wollte, ließ ihn der arianische Herrscher bei seiner Rückkehr nach Ravenna in das Gefängnis werfen, wo er am 18. Mai 526 starb[1]. Theoderich, der auch gegen Boethius gewütet hatte, setzte die Wahl des Kardinalpriesters von St Silvester, Felix' IV. (richtiger III., 526—530)[2], durch. Bonifaz II. (530—532), der durch ein Dekret seines Vorgängers als dessen Nachfolger bezeichnet worden war, wurde trotzdem nicht einmütig gewählt, sondern hatte eine Zeitlang mit dem Gegenpapste Dioskorus zu kämpfen; er gab das Endurteil in Sachen der Semipelagianer und hielt 531 eine Synode zur Aufrechthaltung seiner Patriarchalrechte[3]. Er versuchte auf einer römischen Synode sich das Recht der Bestimmung seines Nachfolgers geben zu lassen, hob jedoch auf einer weiteren Synode das darüber festgesetzte Dekret wieder auf[4]. Johannes II. (533—535) stand mit dem Kaiserhofe in gutem Einvernehmen[5]. Agapet (535—536), der in Konstantinopel persönlich seine oberste Jurisdiktionsgewalt betätigt hatte, starb daselbst (s. oben S. 645)[6]. Nach Amalasunthas, der Tochter Theoderichs, Tod (535) begann ein zwanzigjähriger Kampf zwischen Ostgoten und Oströmern (oben S. 622), der Italien tief zerrüttete. In Rom ward durch des Gotenkönigs Theodats Einfluß Silverius (536—537) erhoben[7]; weder jener noch Theoderich hatten sich auf das Gesetz des Odoaker berufen, und Athalarich legte bloß den bei der Wahl streitenden Parteien, wenn sie die Sache an den Hof brächten, eine Taxe auf[8].

2. Viel bedrohlicher für die Unabhängigkeit des römischen Stuhles ward die griechische Herrschaft in Italien, die durch Belisars Siege herbeigeführt wurde. Dies zeigte namentlich das Pontifikat des Vigilius (537 bis 555), der seine Würde dem griechischen Hofe verdankte[9]. Justinian forderte

---

[1] Anon. Vales. in hist. Ammian. Marcellin. (Muratori, Rer. ital. Script. XXIV 640). Marcellin., Chron. 2, 319 ed. Roncalli. Theophan., Chronogr. S. 261. Niceph. Call., Hist. eccles. 17, 9. Greg. M., Dial. 3, 2 f.

[2] Mansi, Conc. Coll. VIII 658—669.

[3] Ebd. S. 735 f. Der Gegenpapst Dioskorus starb nach 29 Tagen, 14. Oktober 530. Er hatte sich durch Simonie die Wahl von seinen Anhängern verschafft, weshalb der römische Senat ein Dekret gegen Wahlbestechung erließ (Cassiod., Var. l. 9, ep. 15). Duchesne, La succession du Pape Félix IV, Rome 1883. Ewald, Akten zum Schisma des Jahres 530, in Neues Archiv 1885, 412 ff; vgl. ebd. 584 f u. 1886, 367 ff.

[4] Wurm, Die Papstwahl, Köln 1902, 13. R. M., Sull' elezione di papa Bonifacio II, in Rivista delle scienze storiche 1905, 202 ff.

[5] Mansi a. a. O. VIII 794—814. Jaffé, Reg. S. 113.

[6] Ep. bei Mansi a. a. O. VIII 845 f. Über ein von ihm gewirktes Wunder vgl. Greg. M., Dial. 3, 3.

[7] Mansi a. a. O. IX 1 f. [8] Cassiod. a. a. O. l. 9, ep. 15.

[9] S. oben S. 645 f. — Quellen: Liber pontificalis, ed. Duchesne I 291 ff; dazu Introduction S. XXXIX ff. Procop., De bello gothico l. 1. Facund. Herm.

das Nachsuchen der kaiserlichen Bestätigung und führte eine Art von Taxe ein, welche die Päpste bei ihrer Erhebung an den Kaiserhof entrichten sollten. Kaiser Konstantin Pogonatus hob aber diese Taxe unter Papst Agatho wieder auf und gestattete unter Benedikt II. die sofortige Konsekration des Erwählten. Nur die Wahlakten wurden noch dem Hof oder dem Exarchen mitgeteilt. Der bei der Wahl Sergius' I. 687 nach Rom gekommene Exarch, an den sich der in einer vorhergehenden zwiespältigen und darum erneuerten Wahl gewählte Diakon Paschalis gewandt hatte, erkannte die Rechtmäßigkeit der Wahl des Sergius an, ohne ein eigentliches Bestätigungsrecht geltend zu machen. Noch von einer andern Seite her ward aber die Unabhängigkeit des römischen Stuhles bedroht. Unter Johannes III. (561—574), der auf Pelagius I. (556 bis 561) gefolgt war und ebenso, wie Vigilius 537 nach der ostgotischen Zerstörung getan, im Jahre 568 vieles in den alten Cömeterien wiederherstellte, fielen die Langobarden, zum Teil Arianer, zum Teil noch Heiden, unter Alboin in Italien ein und gründeten sich eine Herrschaft, die sie fortwährend zu erweitern trachteten; sie verfuhren viel härter gegen die Einwohner als früher die Ostgoten. Daher hatten Johannes III., Benedikt I. (575—579) und Pelagius II. (579—590) einen sehr schweren Stand, zumal da auch noch der Dreikapitelstreit fortdauerte. Alles geriet in Unordnung, die Langobarden drangen mehr und mehr gegen Süden vor, die Truppen des oströmischen Hofes empörten sich häufig gegen ihre Anführer; die einheimische Bevölkerung schien ganz dem Elend und dem Untergange geweiht[1].

3. Eine der großartigsten Erscheinungen in der Geschichte der Kirche bildet das Pontifikat des großen Gregorius I. (590—604). Er war zuerst Prätor von Rom, dann Mönch und Abt, unter Pelagius II. einer der sieben römischen Diakonen, 579—584 päpstlicher Gesandter in Konstantinopel, in welcher Stellung er den Patriarchen Eutychius von seinem Irrtum über die Auferstehung zurückbrachte. Nach dem Tode Pelagius' II. ward er einstimmig von Klerus und Volk trotz seines langen Widerstrebens auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Er war ein rastlos tätiger, praktischer und besonnener Geist, voll Demut, Ruhe und Milde, voll treuer Sorgfalt für die ganze Kirche. Seine uns noch erhaltenen Briefe sind sprechende Belege seines Eifers und seiner Umsicht. Er beschützte den Glauben gegen Arianer, Donatisten, Agnoeten und andere Sekten, breitete die Kirche im Nordwesten Europas aus, hielt die Kirchendisziplin mit aller Energie aufrecht und nahm sich des schwer gedrückten Volkes gegen die Willkür der kaiserlichen Beamten an. Bei öffentlichen Unglücksfällen (Pest, Hungersnot u. dgl.) erschien er als Engel des Trostes, speiste die Armen, predigte in Rom sehr häufig, hob die Klöster, reformierte die Mißstände und entfaltete nach allen Seiten eine aufopfernde Tätigkeit. Unter dem Drange der verschiedenartigsten Geschäfte und bei beständiger Kränklichkeit hatte er noch

---

bei Gallandi, Biblioth. XII 814 ff. Evagr. Schol., Hist. eccles. 4, 19. Lévêque, Étude sur le pape Vigilius, Amiens 1887.

[1] Über Pelagius I. vgl. Mansi, Conc. Coll. IX 709 f; Victor. Tunnun. bei Gallandi a. a. O. XII 231; über Johannes III. Greg. M., Ep. l. 3, n. 57; über Pelagius II. Mansi a. a. O. IX 881—910; Greg. Tur., Hist. Franc. 10, 1.

Zeit und Kraft zur Abfassung theologischer Werke[1]. Glänzend erwies sich seine Wohltätigkeit, und persönlich überwachte er die Verwaltung der damals schon sehr zahlreichen Güter und Besitzungen der römischen Kirche in Italien, Dalmatien, Illyrien, Gallien und im Orient. Diese Domänen des hl. Petrus oder Erbgüter (Patrimonien) hatten ihre eigenen geistlichen Vorsteher (Rektoren), häufig Defensoren, die alle an den Papst zu berichten und von ihm Weisungen zu empfangen hatten. Zahlreiche Kirchen, Klöster und Arme wurden aus den Erträgnissen dieser oft sehr ausgedehnten Besitzungen unterstützt[2]. Ja auch der größte Teil der weltlichen Regierung Roms lastete bei der Ohnmacht des griechischen Hofes und dem Vordringen der Langobarden auf dem Papste, von dem alles Rat und Beistand erwartete. Er mußte die Kosten des Krieges mit den Langobarden tragen, Rom und die verwüsteten Gegenden Italiens mit Getreide versorgen, über die Sicherheit und Ruhe der Bevölkerung wachen. Ihm gehorchte diese freiwillig, voll Vertrauen auf seine

---

[1] Paul. Diac. und Ioann. Diac., Vita S. Greg. Greg. Opp. bei Migne, Patr. lat. Bd 75—79. Gasquet, A Life of Pope St Gregory written by a Monk of the Monastery of Whitby, London 1904. Zu den Briefen s. bes. Paul Ewald, Studien zur Ausgabe des Registers Gregors I., in Neues Archiv der Gesellsch. f. ältere deutsche Geschichtskunde, Hannover 1878 (Sep.-Abdr.). Ewald, Die älteste Biographie Gregors I., in Histor. Aufsätze, G. Waitz gewidmet, Hannover 1886, 17 ff. Moretus, Les deux anciennes vie de St Grégoire le Grand, in Analecta Bolland. 1907, 66 ff. Ermini, Sull' epistolario di Gregorio Magno, in Rivista internaz. di scienze sociali 1904, 538 ff. — Wolfsgruber, Gregor d. Gr.[2], Ravensburg 1896. Grisar, Il pontificato di S. Gregorio M. nella storia della civiltà cristiana (aus der Civiltà cattol. 1890 ff), Roma 1894; San Gregorio Magno, ebd. 1904. Clausier, St Grégoire le Grand, pape et docteur de l'église, Paris 1891. Snow, S. Gregory the Great, his Work and his Spirit, London 1892. Homes Dudden, Gregory the Great. His Place in History and Thought, ebd. 1905. — Kellett, Pope Gregory the Great and his Relations with Gaul, ebd. 1889. Testa, La chiesa di Napoli nei suoi rapporti con papa Gregorio I., in Rivista storica italiana 1890, 457 ff. Bulić, San Gregorio papa nelle sue relazioni colla Dalmazia, in Bull. di arch. e storia dalmata 1904, Suppl. Stark, Der heilige Papst Gregor d. Gr. und der heilige Erzbischof Augustinus von Canterbury, in Stud. u. Mitteil. a. d. Bened.- u. Cisterzienserorden 1904, 282 ff. Görres, Papst Gregor d. Gr. und Kaiser Phokas, in Zeitschr. für wissensch. Theol. 1901, 592 ff. Patrono, Dei conflitti tra l'imperatore Maurizio Tiberio e il papa Gregorio Magno (Estr. dalla Rivista di storia antica), Padova 1909. Görres, Papst Gregor I. und das Judentum, in Zeitschr. für wissensch. Theol. 1908, 489 ff. Benedetti, S. Gregorio Magno e la schiavitù, Roma 1904. Blasel, Die kirchlichen Zustände Italiens zur Zeit Gregors d. Gr., in Archiv für kathol. Kirchenrecht 1904, 83 ff 225 ff. Doizé, Le rôle politique et social de St Grégoire le Grand pendant les guerres lombardes, in Études XCIX (1904) 182 ff. Bardenhewer, Patrologie[3] 559 ff.

[2] Über die patrimonia Eccles. Rom. s. Sack, De patrim. Eccles. Rom. circa fin. saec. VI., in seinem Comment. quae ad theol. hist. pertinent, ed. Bonnae S. 25 f. Gosselin, Die Macht des Papstes im Mittelalter I, deutsch Münster 1859, 198 ff. Grisar, Ein Rundgang durch die Patrimonien des Heiligen Stuhles um das Jahr 600, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1887, 321 ff 526 ff. Mommsen, Die Bewirtschaftung der Kirchengüter unter Gregor I., in Zeitschr. für Sozial- und Wirtschaftsgesch. 1894, 43 ff. Fabre, Les colons de l'église romaine au 6e siècle, in Revue d'hist. et de littér. religieuses 1896, 74 ff. Doizé, Les patrimoines de l'église romaine aux temps de St Grégoire, in Études XCIX (1904) 672 ff.

Gerechtigkeit und Milde. Die Anfänge der weltlichen Herrschaft der Päpste zeigen sich bereits unter seinem Pontifikate; so sehr Gregor über die Unmasse zeitlicher Geschäfte klagte, die ihn belasteten, so lag es doch im Plane der Vorsehung, dem Oberhaupt der Kirche eine auch äußerlich selbständige Stellung und die politische Souveränität, auf welche es in den gefahrvollsten Zeiten die gerechtesten Ansprüche erlangte, nach und nach zu verschaffen. Seine theologischen Werke haben ihm den Namen des letzten lateinischen Kirchenvaters aus dem christlichen Altertum eingetragen.

Nur kurze Zeit regierten Gregors nächste Nachfolger, gleich ihm früher Diakonen und daher mit den Regierungsgeschäften wohl vertraut: Sabinian (604—606)[1] und Bonifaz III. (607). Mit Zustimmung des Kaisers Phokas weihte Bonifaz IV. (608—615) um 609 das heidnische Pantheon in Rom zu einer allen Heiligen gewidmeten Kirche ein. Auf Deusdedit oder Adeodat (615—618) und Bonifaz V. (619—625) folgte Honorius I., aus Campanien gebürtig, fromm und bescheiden, hierin dem großen Gregor nacheifernd, auf Ausbreitung des Glaubens bedacht wie auf den Schmuck der Kirchen, nur der griechischen Schlauheit nicht gewachsen. Die zeitliche Gewalt mußte auch er ausüben; in Neapel setzte er zwei Statthalter ein, denen er Weisungen über die Verwaltung gab[2]. Die folgenden Päpste, der Römer Severin, den der Kaiserhof lange auf Anerkennung warten ließ († 2. August 640), Johann IV., vorher Diakon († 12. Oktober 642), Theodor, ein Grieche aus Jerusalem († 14. Mai 649), Martin I. aus Todi (s. oben S. 675 f), früher Gesandter in Byzanz, haben durch ihren Kampf mit den Monotheleten in der Kirche ein gesegnetes Andenken hinterlassen. Noch bei Lebzeiten Martins (654) ward Eugen I. von den Römern gewählt, damit der Kaiser ihnen keinen Häretiker aufdränge; Martin selbst gab 655 in der Gefangenschaft seine nachträgliche Einwilligung. Eugen starb schon 657; länger regierte Vitalian, ein Campanier aus Segni (657—672), der alle Mittel der Milde versuchte, den griechischen Hof zu gewinnen, und auf einer Synode den von Erzbischof Paul von Kreta 667 unkanonisch abgesetzten Bischof Johannes von Lampa freisprach, nur kurz Adeodat II. (672—676) und Donus oder Domnus (676—678), welchem der auch von den Griechen hochgefeierte Agatho (678—681), ein Sizilianer, folgte, während dessen Pontifikat das sechste allgemeine Konzil eröffnet wurde, dessen Schluß er jedoch nicht mehr erlebte.

4. Zwei Männer treten während des 6. Jahrhunderts in der Kirchengeschichte Italiens noch besonders hervor: Ennodius und Cassiodor. Magnus Felix Ennodius, von Geburt ein Südgallier, kam früh nach Italien, entsagte der Welt und widmete sich dem Dienste der Kirche. Um 513 wurde er Bischof von Pavia (Ticinum), wo er 521 starb. Er war ein eifriger Verteidiger der Rechte des päpstlichen Stuhles und wurde zweimal (515 und 517) vom Papste Hormisdas als Gesandter an den byzantinischen Kaiser Anastasius

[1] Crivellucci, Il pontificato di Sabiniano, in Studi storici 1899, 203 ff.

[2] Görres, Papst Honorius I., Charakter, Verwaltung und Pontifikalakte, in Zeitschr. für wissensch. Theologie 1903, 270 ff.

geschickt, um eine Versöhnung zwischen Rom und Byzanz herbeizuführen, was ihm allerdings nicht gelang. Ennodius ist ein charakteristischer Vertreter jener Verfallzeit des römischen Wesens: Rhetor, Poet und Theologe zugleich, aber doch durchaus beherrscht vom christlich-religiösen Geist. Von seinen Werken sind die zehn Opuscula miscella die wichtigsten; seine Briefe sind vielfach inhaltslose Phrasen und zeigen neben ähnlichen Produkten gallischer Autoren den Verfall der Zeit[1]. Einen durchgreifenden Einfluß auf die ganze Regierungstätigkeit Theoderichs d. Gr. und seiner Nachfolger übte der tüchtige und hochgebildete Staatsmann M. Aurelius Cassiodorius aus. Derselbe stammte aus Unteritalien (Squillace in Calabrien) und kam früh an den ostgotischen Hof, wo er bereits um 497 Quästor und Geheimsekretär des Königs wurde. Bis um 540 lag nun die Leitung der staatlichen wie der kirchlichen Politik der ostgotischen Könige vorwiegend in seinen Händen. Um das genannte Jahr zog er sich jedoch in das von ihm auf seinen Gütern errichtete Benediktinerkloster Vivarium zurück, wo er noch etwa 30 Jahre lang als frommer und gelehrter Mönch wirkte und besonders dazu beitrug, die Pflege der theologischen Studien in den Orden der Benediktiner einzuführen. Von großem Einfluß auf das gesamte kirchliche Studium der Folgezeit wurden seine Institutiones divinarum et saecularium lectionum, während seine Historia ecclesiastica tripartita (Übersetzung der Kirchengeschichten von Sokrates, Sozomenus und Theodoret, die er zu einem Ganzen vereinigte) das hauptsächlichste Handbuch der Kirchengeschichte im Mittelalter ward. Eine wichtige Quelle für die Kirchengeschichte seiner Zeit bilden die Briefe (Variae, scil. epistolae)[2].

Als theologischer Schriftsteller ist außerdem zu erwähnen der berühmte, trefflich gebildete Philosoph Boethius aus der alten römischen Familie der Anicier (geb. um 480), der in Pavia auf den Verdacht des Hochverrates hin durch Theoderich nach langer Haft unter vielen Martern hingerichtet wurde (zwischen 524 und 526). Sein philosophisches Hauptwerk ist die Philosophiae consolatio; ferner verfaßte er fünf Traktate über die Hauptwahrheiten der christlichen Religion mit einer Polemik gegen Nestorius und Eutyches[3]. Ebenfalls als theologischer Schriftsteller erwähnenswert ist ferner der gelehrte Mönch Dionysius Exiguus, ein Skythe von Geburt, welcher zu Anfang des 6. Jahrhunderts in Rom lebte († um 540) und sich besonders durch seine Übersetzungen von theologischen Werken aus dem Griechischen ins Lateinische wie durch seine Sammlung von Kanones griechischer und lateinischer Synoden um die kirchliche Literatur verdient gemacht hat[4].

5. Durch die so häufig in dieser Periode vorkommenden Schwierigkeiten zwischen den Päpsten und den byzantinischen Patriarchen wurde das Apostolische Vikariat der Bischöfe von Thessalonich so geschwächt, daß es faktisch fast völlig erlosch. Die Bischöfe Andreas und Dorotheus, die für das acacianische Schisma Partei nahmen, verloren das Vikariat, und viele Bischöfe

---

[1] Bardenhewer, Patrologie[3] 536 ff. Magani, Ennodio, 3 Bde, Pavia 1886.
[2] Bardenhewer a. a. O.[3] 545, wo die Spezialliteratur angegeben ist.
[3] Ebd. 541 ff. Semeria, Il cristianesimo di Severino Boezio rivendicato, in Studi e documenti di storia e diritto 1900, 61 ff.
[4] Bardenhewer a. a. O.[3] 538 f.

dieser Provinzen sagten sich von Dorotheus los, um dafür die Gemeinschaft des römischen Stuhles zu erlangen. Nach Herstellung der Eintracht suchte Epiphanius von Konstantinopel abermals sich in die Regierung der illyrischen Provinzen einzudrängen. Bonifaz II. legte auf einer Synode (Dezember 531) die Rechte seines Stuhles dar; hier erklärte Bischof Theodosius von Echinus: der Apostolische Stuhl lege sich mit Recht die oberste Gewalt über alle Kirchen des Erdkreises bei, und an ihn müsse man aus allen Teilen der Kirche appellieren; aber die Kirchen von Illyrien habe er seiner speziellen Regierung vorbehalten. Papst Agapet machte 535 bei Kaiser Justinian die Rechte seines Stuhles geltend; dieser erkannte das alte Rechtsverhältnis wiederum an. Als er den Bischof seiner Vaterstadt Justinianopolis (Iustinianea prima) über mehrere Provinzen und Metropoliten setzte, die vorher unter Thessalonich gestanden, wurde auch der neue Erzbischof Vikar des römischen Stuhles, so daß nun zwei Apostolische Vikariate für die griechisch und für die lateinisch redenden Provinzen bestanden. Diese Maßregel, über die schon mit Agapet verhandelt worden war, wurde von Papst Vigilius ausdrücklich genehmigt, und die späteren Päpste traten zu dem neuen Vikariate in dasselbe Verhältnis, in welchem sie zu dem alten in Thessalonich standen[1]. Gregor d. Gr. mahnte 599 die Erzbischöfe von Dyrrhachium, Nikopolis und andere, sowie die beiden Apostolischen Vikare, als sie zu einer Synode nach Konstantinopel eingeladen wurden, das alte Recht in keiner Weise antasten zu lassen[2]. In Dalmatien, das zum westlichen Illyricum gehörte, war der Bischof von Salona Metropolit, den die Bischöfe der Provinz mit Zustimmung oder Erlaubnis des Papstes ordinierten. Immer schwerer ward es aber, im östlichen Illyrien die Bischöfe von der lockenden Verbindung mit Byzanz abzuhalten; Paul von Thessalonich schloß sich den Monotheleten an und ward deshalb von Martin entsetzt. An der trullanischen Synode von 692 nahmen mehrere Bischöfe der illyrischen Provinzen Anteil, wie der mit dem Titel eines päpstlichen Legaten geschmückte Basilius von Gortyna (S. 685). Doch blieben bis auf Kaiser Leo III., bis zum Jahre 733, wo eine gewaltsame Lostrennung erfolgte, diese Provinzen noch beim römischen Patriarchate.

8. Die Entwicklung des Mönchtums im Abendlande.

Quellen. — Oben S. 496. Caesarii Arelat. Regula monach. et virgin., ed. Migne, Patr. lat. 67, 1099 ff. Klee, Die Regula monachorum Isidors von Sevilla und ihr Verhältnis zu den übrigen abendländischen Mönchsregeln jener Zeit. (Diss.) Marburg 1909. Columbani Regula, ed. Migne a. a. O. 80, 209 ff. Vita S. Columbani abb. auct. Iona monacho Bobbiensi, ebd. 87, 1811 ff; ed. Krusch, Mon. Germ. hist. Script. rer. Merow. IV 1 ff. Gundlach, Über die Columban-Briefe, in Neues Archiv XV 499 ff. Seebaß, Über Columba von Luxeuils Klosterregel und Bußbuch. (Diss.) Dresden 1883; mehrere Aufsätze über diesen Gegenstand in Zeitschr. für Kirchengesch. VIII (1886) 459 ff; XIV (1893) 430 ff 513 ff; XV (1894) 76 ff 366 ff; XVIII (1897) 58 ff. Schmitz, Zu Columbans Klosterregel u. Bußbuch, in

---

[1] Hergenröther, Photius I 144 f 159 f 192 204 220. Vailhé, Annexion de l'Illyricum au patriarcat oecuménique, in Echos d'Orient 1911, 29—38.

[2] Greg. M., Ep. l. 2, n. 22 23 (für Johannes von Iustinianea prima); l. 9, n. 68. Mansi, Conc. Coll. IX 1190; X 158.

Archiv für kathol. Kirchenrecht 1888, 209 ff; vgl. ebd. 1894, 436 ff. — Benedicti Regula monach., ed. Woelfflin. Lips. 1895 (vgl. Wölfflin, Benedikt von Nursia und seine Mönchsregel, aus den Sitzungsber. der bayr. Akad. der Wissensch. 1895, 429 ff); ed. Schmidt. 2. ed. Ratisbonae 1911. Traube, Textgesch. der Regula S. Bened., in Abhandl. der histor. Klasse der bayr. Akad. der Wissensch. 1896—1898, 599—729; 2. Aufl. von Plenkers. München 1910. Schmidt, Eine neue Publikation über die Regel des hl. Benedikt, in Stud. u. Mitteil. a. d. Bened.= u. Cisterzienserorden 1899, 137 ff 470 ff. Regulae S. Benedicti traditio codicum mss. Casinensium. Montecasini 1900. Plenkers, Untersuchungen zur Überlieferungsgesch. der ältesten lateinischen Mönchsregeln, in Quellen und Untersuch. zur latein. Philologie des M.=A. I, 3, München 1906. Blume, Der Kursus St Benedikti Nursini u. die liturgischen Hymnen des 6. bis 9. Jahrh., in Hymnologische Beiträge III, Leipzig 1906. Greg. M., Dial. l. 2, n. 5. Vita S. Benedicti, in den Acta SS. Bolland. Mart. III 274 ff. Weitere Klosterregeln bei Holstein, Codex regularum (oben S. 11, Nr 7). Seebaß, Fragment einer Nonnenregel des 7. Jahrh., in Zeitschr. für Kirchengesch. 1895, 465 ff. Mabillon et d'Achery, Acta Sanctorum ord. S. Benedicti. 9 Bde. Par. 1688 bis 1701. Mabillon, Annales ord. S. Benedicti. 6 Bde. Nova ed. Lucae 1739—1745. Krusch s. unten S. 709.

Literatur. — Montalembert, Les moines d'Occident (s. oben S. 11, Nr 7). Davon verm. Ausg. in italien. Sprache. 5 Bde. Siena 1894—1899. Tosti, Della vita di S. Benedetto. Montecasino 1892. Brandes, Leben des heiligen Vaters Benedikt. Einsiedeln 1858. Spreitzenhofer, Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien von seinen ersten Anfängen bis zum Auftreten des hl. Benedikt. Wien 1894; Die historischen Voraussetzungen der Regel des hl. Benedikt von Nursia. Ebd. 1895. Grützmacher, Die Bedeutung Benedikts von Nursia und seiner Regel in der Gesch. des Mönchtums. Berlin 1892. (Vgl. dazu Ablhoch in Studien u. Mitteil. a. d. Bened.= u. Cisterzienserorden 1893, 628 ff). Schmidt, Über die wissenschaftl. Bedeutung des hl. Benedikt. (Progr.) Landshut 1886. (Vgl. Schmidt über denselben Gegenstand in Stud. u. Mitteil. 1888, 57 ff 234 ff 361 ff 553 ff; 1891, 209 ff). Ders., War der hl. Benedikt Priester? Ebd. 1901, 3 ff 42 ff. Sauter, Der heilige Vater Benediktus nach St Gregor d. Gr. Freiburg 1904. L'Huillier, Le patriarche St Benoît. Paris 1905. — Herwegen, Das Paktum des hl. Fruktuosus von Braga. Ein Beitrag zur Gesch. des suevisch=westgot. Mönchtums u. seines Rechtes, in Kirchenrechtl. Abhandl. von Stutz. XL. Stuttgart 1907. Stöber, Zur Kritik der Vita S. Ioannis Reomaënsis. Wien 1885. Malnory, Quid Luxovienses monachi discipuli S. Columbani ad regulam monasteriorum et ad communem eccles. profectum contulerint. Par. 1895. Duchesne, Les vies des Pères du Jura, in Mélanges d'archéol. et d'hist. 1898, 3 ff. Martin, St Colomban. („Les Saints.") Paris 1905. Dedieu, Colomban, législateur de la vie monastique. (Thèse.) Cahors 1901. Bonet-Maury, St Colomban et la fondation des monastères irlandais en Brie au 7e siècle, in Revue histor. LXXXIII (1903) 277 ff. Wyatt-Bispham, Colomban, Saint, Monk and Missionary. New York 1903. Shahan, St Columbanus at Luxeuil, in American Cathol. Quart. Rev. 1902, 54 ff. Besse, Le monastère en France au 6e siècle. Paris 1902 (Extr. de la Science cathol.); Situation légale des monastères dans la société mérovingienne, in Revue cathol. des inst. et du droit XXXIII (1905) 509 ff. Zanutto, S. Paolo diacono e il monachismo occidentale. Udine 1899. — Bibliographie: Bulletin d'histoire monastique, von Berlière in der Revue Bénéd. (seit 1893).

1. Das Mönchtum hatte im Abendlande nicht die gleiche gewaltige Ausbreitung gefunden, die ihm im Orient zu teil geworden war. Dennoch gab es seit dem 5. Jahrhundert im westlichen Römerreiche zahlreiche Klöster (oben S. 574), die einen wichtigen Faktor in der Erhaltung und Verbreitung christlicher Kultur besonders in den Stürmen der Völkerwanderung bildeten. Schon früh beschäftigten sich die Synoden auch im Abendlande mit der Disziplin

der Klöster, und es wurde eine Reihe von kirchlichen Vorschriften erlassen, um Ausschreitungen vorzubeugen. Die Mönche waren den Bischöfen unterworfen, ohne deren Erlaubnis keine Klöster gegründet werden sollten[1]. Gegen umherschweifende Mönche (Gyrovagi), wie sie in Afrika, Italien und Gallien vorkamen, wie überhaupt gegen die Verletzung der Klosterzucht wurden Kirchengesetze erlassen[2] und die Klausur besonders eingeschärft, namentlich für Nonnen[3]. Diese standen ebenfalls unter Aufsicht des Bischofs, von dem sie an bestimmten Tagen feierlich den Schleier erhielten; nur selten durfte ein Priester denselben mit Vorwissen des Bischofs reichen[4]. Verschieden ward das Alter bestimmt, das man von den Nonnen verlangte[5]. Eine Entehrung derselben wurde schwer und streng bestraft[6]. Viele Frauenklöster standen auch unter Leitung von Mönchen; hier ward aber verordnet, daß letztere entfernt wohnen und nur mit der Oberin und auch mit dieser nur in Gegenwart von Zeugen reden sollten. So bestimmte für Bätika 619 die Synode des hl. Isidor von Sevilla, als sie

---

[1] Conc. Agath. 506, can. 4 27 (nach Chalced. can. 4 24). Aurel. I. (511), can. 19. Aurel. V (554), can. 2 3. Äbte sollte der Bischof nicht ohne Beirat anderer Äbte absetzen; vgl. Konzil von Tours 567, can. 7, Auxerre 578, can. 23.

[2] Gegen das Gyrovagi erklärte sich das Konzil von Angers 453 und das vierte von Toledo 633, can. 53. Gegen Apostasie vom Ordensstande s. Conc. Arel. II., can. 25; Par. 615, can. 12; Tolet. IV., can. 52. Leo M., Ep. 166, inquis. 14. Verboten ward den Mönchen die Teilnahme an Hochzeiten, die Übernahme von Patenstellen, das Entferntwohnen von der Kommunität, den Äbten das Halten mehrerer Wohnungen. Es wurden meist dieselben Bestimmungen für Mönche getroffen wie für Kleriker. Vgl. das Konzil von Vannes 465, can. 6 7 8, das erste von Orleans 511, can. 22, Auxerre 578, can. 24 25. Leo M., Ep. 109, c. 2.

[3] Konzil von Tours 567, can. 16, Auxerre 585 (578), can. 26, Macon 581, can. 2, wo auch das Sprechzimmer für Nonnen erwähnt ist. Nach Conc. Lugd. III. (583), can. 3 sollten Nonnen, die das Kloster verließen, bis zur Rückkehr exkommuniziert sein und nur noch das Viatikum erhalten. Das Zusammenwohnen von Nonnen mit Geistlichen und mit fremden Männern und Frauen verbot das Conc. Carth. 348, can. 3 4.

[4] Das sacrum velamen der sich mit Christus vermählenden Jungfrauen erwähnt Innoc. I., Ep. ad Victric. (c. 9 10, C. 27, q. 1). Leo d. Gr. (Ep. 167, inquis. 15) unterscheidet diejenigen, quae virginitatis propositum atque habitum susceperunt, etiamsi consecratio non accessit, nicht wesentlich von denen, welche die consecratio erhielten. Es nahmen auch Witwen den Schleier, um ein votum viduitatis abzulegen, das Conc. Araus. I. (441), can. 27 28 gebot, das solle im secretarium geschehen und vom Bischofe das Witwenkleid überreicht werden. Papst Gelasius (Ep. 14, c. 13 31, ed. Thiel S. 369 374) verbot 494, den Witwen den Schleier mit der Benediktion zu geben; diese wollte er den Jungfrauen vorbehalten wissen. Später erhielten die Witwen ein Velum, das öfter auch geweiht wurde. Die Jungfrauen sollten, Krankheiten ausgenommen, auf Epiphanie, Ostern oder an Apostelfesten den Schleier erhalten (Gelas. a. a. O. c. 12; ähnlich Sacrament. Greg., Ord. Rom.), nach Ambros., De virg. 3, 1 an Weihnachten, nach De laps. virg. c. 5 an Ostern.

[5] Nach Conc. Hippon. 393, ser. 2, can. 1 sollte keine Jungfrau vor ihrem 25. Jahr konsekriert werden; doch ließ das Conc. Carth. 418, can. 18 Ausnahmen zu. Das Konzil von Agde 506, can. 19 wollte, daß auch gut erprobte Nonnen erst mit 40 Jahren den Schleier erhielten nach der von Papst Leo I. und Majorian getroffenen Bestimmung.

[6] Ambros., De laps. virg. c. 8. Innoc. I., Ep. 2 ad Victric., c. 2. Gelas., Ep. 14, c. 20, S. 373 f. Conc. Tolet. 400, can. 16 19; Rom. 402, can. 2; Arelat. II., can. 52; Turon. 461; Venet. 465, can. 4; Ilerd. 524, can. 6; Aurel. III. (538), can. 16.

die hier neu errichteten Klöster bestätigte[1]. In Spanien finden wir auch abgeschieden lebende Mönche (Reklusen), die aber nach einem Kanon von 646 zuvor in einem Kloster gelebt haben mußten[2]. Dem Bischofe ward die Befugnis abgesprochen, seine Kleriker am Eintritt in den vollkommenen Stand des Ordenslebens zu hindern[3]. Oft kam es vor, daß Eltern ihre Kinder schon frühe einem Kloster übergaben[4].

Längere Zeit hatten die abendländischen Klöster keine Verbindung untereinander und keine gleichmäßige Regel. In Gallien entwarf um 520 Erzbischof Cäsarius von Arles (oben S. 574) eine Mönchsregel, nach der alle Mönche zusammen in einem Saale wohnten und ihre Zeit mit Gebet, Lesung und Handarbeit ausfüllten. Auch für Nonnen sorgte Cäsarius, dessen Schwester Cäsaria einem Kloster von Jungfrauen vorstand; die von ihm verfaßte Regel wurde in allen gallischen Frauenkonventen sehr lange hindurch beobachtet[5]. Eine noch strengere Regel verfaßte der hl. Kolumban aus Irland, der mit seinen Genossen als Missionär nach dem Frankenreiche kam (s. unten S. 720); seine Regel blieb ebenfalls in Gallien und noch länger in Oberitalien in Gebrauch. Der Mönch Agrestinus bot, unterstützt von Bischof Appellinus von Genf, alles auf, deren Abschaffung durchzusetzen, während sein Abt, Eustasius von Luxeuil († 625), sie verteidigte. Eine Synode von Macon (zwischen 617—624) entschied damals für den Abt und die angegriffene Regel[6]. Die klösterlichen Niederlassungen des Kolumban wurden Mittelpunkte für die christliche Missionstätigkeit.

2. Eine einheitliche und feste Gestaltung sowie eine vortreffliche Regel erhielt aber das abendländische Mönchtum durch Benedikt von Nursia, den Patriarchen der geistlichen Orden unter den Lateinern. Um 480 zu Nursia in Umbrien dem edlen Geschlechte der Anicier entsprossen, nach Rom zur Ausbildung gesandt, folgte er bald seiner Vorliebe für die Einsamkeit und zog sich noch sehr jung in eine abgelegene Höhle zu Subiaco bei Tivoli zurück, wo er drei Jahre in gänzlicher Verborgenheit lebte, nur von einem Mönche Romanus mit notdürftiger Nahrung versorgt. Als er von Hirten entdeckt und in der Umgegend berühmt wurde, verlangten ihn die Mönche eines benachbarten Klosters zum Abte. Benedikt nahm, obschon er voraussagte, er werde sich mit ihnen wegen ihres zuchtlosen Lebens nicht vertragen können, doch auf ihre Bitten die Würde an, verließ sie aber, nachdem sie im Zorn über seine Strenge ihn zu vergiften gesucht, wieder, um in die Einsamkeit zurückzukehren. Aber sein heiliges Leben zog viele an, die sich unter ihm bilden wollten; angesehene Römer übergaben ihm ihre Söhne zur Erziehung (Maurus, Placidus). So konnte er seit 520 zwölf Klöster errichten, jedes von zwölf Mönchen unter einem Vorsteher. Endlich durch die Anfeindung eines benachbarten Priesters

---

[1] Conc. Hispal. 619, can. 11.

[2] Conc. Tolet. VII. (646), can. 5. Über Eparchicus inclusus in Gallien vgl. Mabillon, Acta O. S. B. saec. I, I 52.

[3] Conc. Tolet. IV. (633), can. 50. [4] Ebd. can. 49.

[5] Acta SS. Bolland. Ian. I 730 f.

[6] Mabillon a. a. O. saec. II, II 13. Conc. Matiscon. bei Mansi, Conc. Coll. X 587.

von Subiaco vertrieben, zog er mit wenigen Begleitern südwärts nach den Trümmern eines alten, auf hohem Berge liegenden Schlosses im Capuanischen, nach Monte Cassino, wo durch ihn 529 das nachher so berühmte Kloster dieses Namens entstand. Benedikt fand hier noch Heiden mit einem Hain und Tempel des Apollo; er bekehrte sie, ließ den Hain umhauen, den Tempel zerstören, an dessen Stelle eine dem hl. Martin geweihte Kapelle kam. Bald entstanden auch andere Klöster, wie zu Terracina; auch Frauenklöster kamen hinzu, denen Benedikts Schwester, die hl. Scholastika, vorstand, die ihrem Bruder kurze Zeit im Tode vorausging (543).

Der große Benedikt wirkte auch nach seinem Tode fort durch seine zahlreichen Jünger und durch seine herrliche Ordensregel, die das Schwanken und die Verschiedenheit der bisherigen Klosterdisziplin zu beseitigen bestimmt war. Bis dahin hatte man die orientalischen Regeln, Cassians Schriften, die Lebensbeschreibungen der ägyptischen und syrischen Einsiedler, die Überlieferungen der Stifter und ersten Vorsteher zur Richtschnur genommen, die Äbte hatten nach ihrem Gutbefinden das zweckmäßig Erscheinende ausgewählt; der Mangel an Gleichförmigkeit war mehrfach bitter empfunden worden. Benedikt half diesen Mißständen ab und machte seinen Orden tauglich zur Predigt des Glaubens, zur Ausrottung der Reste des Heidentums, zur Jugenderziehung, zum Anbau des Landes, zur Erhaltung und Förderung der gelehrten Studien. Er verpflichtete seine Jünger durch feierliches Gelübde zur Beobachtung seiner durchaus den Bedürfnissen entsprechenden, allmählich zur herrschenden gewordenen Regel, die in 73 Kapiteln die wichtigsten Vorschriften für die Erlangung der evangelischen Vollkommenheit und für ein geregeltes Zusammenleben enthält, die Strenge der Orientalen mildert und von tiefer Menschenkenntnis und Weisheit zeugt. Benedikt wollte den Mönch durch Absonderung von der Welt, durch Entfernung äußerer Versuchungen und zeitlicher Sorgen, durch Armut, Gehorsam, Handarbeit (can. 48), kanonisches Stundengebet (can. 8 9) und Betrachtung zu einem wahren Arbeiter Gottes im Geiste und in der Wahrheit machen. Der Abt, von allen Brüdern nach ihrer gewissenhaften Überzeugung erwählt, sollte allen Vater sein, zugleich aber allen als Stellvertreter Christi erscheinen, dem sie in unverbrüchlichem Gehorsam sich beugen sollten. Nur demütiges und beharrliches Flehen konnte die Aufnahme in das Kloster, das dem wahren Mönche nicht als Ort der Qual, sondern als Paradies galt, nur eine ehrenvoll bestandene einjährige Probezeit die Zulassung zur feierlichen und lebenslänglichen Verpflichtung verschaffen, die mündlich und schriftlich abgelegt ward und das Verbleiben in demselben Kloster unter dem Gehorsam des Abtes nach Maßgabe der Regel in sich einschloß. Durch dieses Gelöbnis (Stabilitätsvotum, can. 58) ward nicht nur dem so gefährlichen Umherschweifen der Mönche vorgebeugt, sondern auch der religiöse Familiengeist und die Gewöhnung an die neue, selbstgewählte Heimat gefördert. Auch Priester unterlagen vor der Aufnahme einer Prüfung und erhielten den Rang zunächst nach dem Abte. Diesem standen zur Seite der von ihm ernannte Prior und die Dekane (Vorsteher über je zehn Mönche). In wichtigeren Fällen mußte er, so sehr man auf seine Besonnenheit (Diskretion) vertraute, die versammelten Brüder zu Rate ziehen, konnte aber nach eigenem Ermessen entscheiden. Auch der Gottesdienst war genau geregelt, in der Nacht sowohl als in den Tagzeiten, die Zeit für die Arbeit, für das Gebet und für die Ruhe zweckmäßig eingeteilt. Jeder sollte eine seinen Kräften und Anlagen angemessene Beschäftigung erhalten, sei es im Feldbau, sei es in Handwerken, sei es im Abschreiben von Büchern. Der Gesundheit sowohl als der Abtötung sollte die einfache, bei den Armen und dem Landvolke damals gewöhnliche Kleidung sowie die hinreichende Nahrung entsprechen, zu welcher auch der mäßige Genuß des

Weines (can. 40) kam. Für Kranke, Schwache und Hochbetagte konnte der Abt noch besondere Milderungen eintreten lassen. Keiner sollte etwas Eigenes besitzen, sondern alles dem Kloster gehören, aber auch jeder Schein von Habsucht für dieses vermieden werden. Man schlief angekleidet, um rasch auf das erste Zeichen in die Kirche eilen zu können. Die Strafen waren: Absonderung von den Brüdern, körperliche Züchtigung, endlich Ausstoßung aus dem Kloster; doch durften Ausgestoßene, die Reue bezeigten, dreimal wieder aufgenommen werden. Die Vorschriften für das äußere Benehmen dienten bloß als Erziehungs- und Bildungsmittel, die Worte Christi und die Regeln der Väter dagegen sollten zu höherer Vollkommenheit führen. Durch die Wirksamkeit des Benediktinerordens wurden die Vorschriften seines Gründers vollkommen gerechtfertigt, und in ihm muß man einen der größten Wohltäter der Menschheit erkennen.

3. Nur langsam und schrittweise entfaltete sich Benedikts Schöpfung zu ihrer vollen Höhe und Ausbreitung. Das Mutterkloster von Monte Cassino ward sogar 40 Jahre nach seinem Tode von den Langobarden unter Herzog Zoto von Benevent (seit 571) zerstört; die Benediktiner eilten 583 nach Rom zu Papst Pelagius II., der ihnen nahe beim Lateran eine Ansiedelung zu St Johannes dem Evangelisten gab, wo bis auf Gregor II., unter dem das alte Kloster wieder aus seinen Trümmern erstand, die Äbte residierten. Konstantin und Simplicius, noch Gewährsmänner des großen Gregor, hatten in Monte Cassino gewohnt; Abt Valentinian nahm bereits in Rom seinen Sitz und war ebenso bekannt mit Gregor I., der das Leben Benedikts beschrieb und dessen Orden nach allen Richtungen förderte, wenn auch in dem von ihm geleiteten römischen Ordenskloster die ganze Regel Benedikts noch nicht zur Durchführung kam, da dieses Priester und Missionäre erziehen sollte[1]. Von Benedikts Schülern gründete Placidus ein Kloster auf väterlichem Eigentum in Sizilien, während Maurus nach Gallien zog, wo er das Kloster Glanfeuil an der Loire gegründet haben soll[2]. Daß die Pflege der Wissenschaften in diesem Orden immer mehr hervortrat, ist besonders dem berühmten Staatsmanne Cassiodorius zu verdanken, der 539 in das von ihm erbaute Kloster Vivarium bei seiner Vaterstadt Squillace eintrat, hier eine gelehrte Schule und eine Bibliothek einrichtete, eine Reihe von wissenschaftlichen Werken teils übersetzen teils abschreiben ließ und selbst die Mönche bis zu seinem Tode (zwischen 565—570) unterrichtete. Hier wie anderwärts scheint Benedikts Regel anfangs nur eklektisch neben andern gebraucht worden zu sein; immer häufiger aber ward für gelehrte Mönche die der Handarbeit zugeteilte Zeit dem Studium zugewiesen, wie dies auch in vielen Klöstern Englands geschah. In Spanien ward ebenfalls Benedikts Regel anfangs nur teilweise benutzt; aber ihre Ausbreitung machte zusehends Fortschritte.

---

[1] Über Monte Cassino vgl. Greg. M., Dial. 2, 8; Petr. Diac., Chron. monast. Casinen., bei Pertz, Mon. Germ. Script. VII 557—844; L. Tosti, Storia della Badia di M. Cas., Napoli 1842.

[2] Greg. M. a. a. O. c. 3. Die Vitae der beiden Heiligen in Bibliotheca hagiographica latina II 998 f 845 f. Sie sind späteren Ursprungs und legendarisch. Vgl. L'Huillier, St Benoît, Paris 1905, 394 ff; Étude critique des Actes de St Maure de Glanfeuil, ebd. 1903; Malnory (oben S. 703); Ablhoch in Stud. u. Mitteil. a. d. Bened.- u. Cisterzienserorden 1905, 5 ff.

Für die aufblühenden Klöster lag eine große Gefahr in der Zerstörungswut der Barbaren und in der Raublust vieler mächtigen Laien. Aber auch nicht wenige Bischöfe bedrückten sie schwer, wollten die Mönche harten Frondiensten unterwerfen, hinderten sie an der Beobachtung ihrer Regeln, nahmen ihre Güter weg und erlaubten sich störende Eingriffe [1]. Die Päpste, welche die hohe Wichtigkeit dieser Anstalten erkannten, nahmen sie daher in ihren besondern Schutz, befreiten sie teilweise bald mehr bald weniger von der Gewalt der Ortsbischöfe. Daß sie unmittelbar unter den Apostolischen Stuhl gestellt wurden, kam erst in späterer Zeit vor. Die Synoden hatten sich oft mit Streitigkeiten zwischen Bischöfen und Äbten zu befassen, wie 455 eine Synode zu Arles mit dem Streite zwischen Bischof Theodor von Frejus und Abt Faustus von Lerin, wobei dem Bischof die Sorge über die Laien des Klosters sowie das Recht, ohne Wissen des Abtes Mönche zu Geistlichen zu weihen, abgesprochen ward. Die Klostergüter nahmen mehrere Konzilien gegen die Ansprüche der Bischöfe in Schutz [2]. In Afrika standen im 6. Jahrhundert mehrere Klöster bereits mit Befreiung vom Diözesanverbande unter dem Primas von Karthago und genossen auch sonst manche Vorrechte [3]. In Italien sollten nach Gregor d. Gr. (601) die Klöster das Recht der freien Abtswahl, den ungestörten Besitz und die freie Verwaltung ihrer Güter haben; ferner sollte zur Übernahme von Kirchenämtern seitens der Mönche die Zustimmung des Abtes erforderlich, dieser nur wegen kanonischer Vergehen absetzbar, der Bischof aber nicht befugt sein, die Ruhe der Klöster durch Prozessionen und andere Feierlichkeiten zu stören. In Gallien suchten manche Klöster pfarramtliche Funktionen an sich zu bringen, an den Königen eine Stütze gegenüber den Bischöfen zu erlangen und sich der bischöflichen Visitation zu entziehen, wogegen mehrere Synoden [4] Einsprache erhoben; es erlangten aber einzelne von den Königen oder von Bischöfen gegründete Klöster, wie Corbie in der Diözese Amiens, das Kloster St Deodat, sowie auch das Kloster von St Martin in Tours von Synoden und Bischöfen die Befreiung (Exemtion) von der bischöflichen Gewalt; das Privilegium des letzteren Klosters erhielt um 670 die Bestätigung des Papstes Adeodat [5].

Besonders eiferte Gregor d. Gr. für die Reform der Klöster Italiens; er setzte den zuchtlos lebenden Mönchen der Insel Monte Cristo einen Abt Horosius, bestimmte den Defensor Symmachus zur Besserung der Mönche auf der Insel Gorgonia, entsetzte untaugliche und verkommene Äbte, verwarf die Wahl ungeeigneter Vorsteher, forderte die Aufstellung bestimmter Beamten zur Führung der weltlichen Geschäfte der Klöster und gab genaue Anordnungen zur Förderung der Disziplin. Er sorgte dafür, daß die Klöster Priester für die Feier des heiligen Opfers erhielten, wo sie noch keine

---

[1] Beispiele von Bedrückungen s. Conc. Tolet. IV. (633), can. 51 (Verbot, die Mönche gleich Sklaven zu Frondiensten zu gebrauchen). Greg. M., Ep. l. 1, n. 12 (a. 590) (Bischof Johann von Orvieto verbot den Mönchen von St Georg, in ihrer Kirche Gottesdienst zu halten und dort sich begraben zu lassen); l. 6, n. 29 (Marinian von Ravenna suchte Geld zu erpressen); n. 46 (Wegnahme eines schönen Kelches durch den Bischof). Vgl. l. 8, n. 34; l. 10, n. 22; Conc. Arelat. 455, bei Mansi, Conc. Coll. VII 907.

[2] Conc. Ilerd. 525—546, can. 3; Carth. 535; Rom. (unter Gregor d. Gr.) 601; Hispal. 619, can. 10; Tolet. VII. (646), can. 4; Cabillon. 644, can. 7; Herford. 673, can. 3.

[3] Conc. Carth. 525 535, bei Mansi a. a. O. VIII 656 841.

[4] Conc. Par. 618, can. 5; Cabill. 644, can. 15; Rothom. 650, can. 10.

[5] Über Exemtionen vgl. Mansi a. a. O. XI 103 107 115; Phillips, Kirchenrecht VII 2, 911 ff; J. Scheffler, Der Bischof und die Regularen seiner Diözese, Augsburg 1871, bes. S. 28 ff.

solchen hatten. Nach seiner Anordnung sollte jedes Nonnenkloster einen erfahrenen Priester zum Beichtvater und Vertreter haben. Anfangs hatten die Nonnen nur Hauskapellen und gingen am Sonntag in den allgemeinen Gottesdienst. Seit dem 6. Jahrhundert erhielten sie aber, um die Klausur genau beobachten zu können, eigene Kirchen. Die Frauenklöster blieben unter der besondern Aufsicht des Bischofs. Sehr eifrig sorgte Gregor d. Gr., unter dem Rom 3000 Nonnen zählte, für den Unterhalt und die Aufrechthaltung der Klosterzucht bei denselben [1]. Für die Erziehung der Frauen und die Pflege des religiösen Lebens haben auch die weiblichen Ordensgenossenschaften höchst ersprießlich gewirkt. Frühzeitig wurden auch die Klöster als Häuser der Buße und Gefängnisse für strafbare Personen, selbst für Bischöfe, gebraucht; der in ihnen heimische Geist der Abtötung trug vieles bei, auch verhärtete Sünder zur Besserung anzuleiten [2]. Sie waren eine lebendige Predigt für die Welt und für die Folge zu der segensreichsten Tätigkeit unter den Völkern berufen, die erst kurze Zeit zuvor der Kirche gewonnen worden waren.

9. Die kirchlichen Zustände in den germanisch-romanischen Reichen in Gallien und Spanien.

Quellen. — Le Blant, Inscr. chrét. de la Gaule (oben S. 8, Nr 1). Salvian. Massil., Ad ecclesiam; De gubernatione Dei, ed. Halm (Mon. Germ. hist. Auctor. antiquiss. I, P. I. Berol. 1877); ed. Pauly. Vindob. 1883. Briefe von Apollinaris Sidonius, Faustus von Reji und Ruricius von Limoges herausgeg. von Krusch (Mon. Germ. hist. Ebd. VIII. Berol. 1887). Caesarius Arelat. Opp., bei Migne, Patr. lat. Bd 67; vgl. Gellert, Cäsarius von Arelate. 2 Tle. Leipzig 1892—1893. Greg. Turon., Historia Francorum; Liber de vita patrum (Opp. ed. in Mon. Germ. hist. Scriptor. rerum Merowing. I. Hannov. 1884 bis 1885). Fredegar, Chronic. (Mon. Germ. ebd. II, ed. Krusch. Berol. 1888); vgl. Schnürer, Die Verfasser der sog. Fredegar-Chronik (Collectanea Friburg. Fasz. 9). Friburgi Helv. 1900. Passiones vitaeque sanctorum aevi Merowingici (Mon. Germ. Script. rerum Merow. II—V, ed. Krusch. Berol. 1888—1910). Legris, Les vies interpolées des Saints de Fontenelle, in Analecta Bollandiana 1898, 265 ff. Van der Essen, Étude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique. Louvain 1907 (mit reichen Literaturangaben). Legrand, Les vies des saints de la Bretagne Armorique annotées par A. M. Thomas et J. M. Abgrall. Paris 1901. Chronica minora saec. IV—VII, ed. Mommsen (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. Bd IX ff). Zahlreiche gallische und spanische Konzilien bei Hefele, Konziliengesch. Bd II u. III. Maassen, Concilia aevi Merovingici (Mon. Germ. hist. Legum sect. 3. Bd I). Hannov. 1893. Granier, Le concile d'Agde à propos du 14e centenaire. Montpellier 1906.

Literatur. — Kurth, Clovis. 2. ed. 2 Bde. Par. 1901; Histoire poétique des Mérovingiens. Leipsic 1893. Fustel de Coulanges, Histoire des institutions politiques de l'ancienne France: L'invasion germanique et la fin de l'empire. Paris 1891. Marignan, Études sur la civilisation française. I. La société mérovingienne; II. Le culte des saints sous les Mérovingiens. Paris 1899. Seresia, L'église et l'état sous les rois francs au 6e siècle. Gand 1888. Holmes, The origin and development of the Christian Church in Gaul during the first six Centuries. London 1911. Grisar, Rom und die fränkische Kirche, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1890, 447 ff. Vaes, La Papauté et l'église franque à l'époque de Grégoire le Grand, in Revue d'hist. ecclés. 1905, 537 ff 755 ff. Allotte de la Fuije, L'église et la cul-

---

[1] Greg. M., Ep. l. 1, n. 51 52 69; l. 3, n. 23; l. 4, n. 9; l. 6, n. 42 46 56; l. 7, n. 43; l. 9, n. 92; l. 12, n. 24 48.

[2] Greg. M. a. a. O. l. 1, n. 44; l. 3, n. 50; l. 9, n. 63. Conc. Narbonn. 589 ad 590, can. 6 11.

ture intellectuelle. Aux temps mérovingiens, in Revue pratique d'apologétique 1906, I 352 ff (mit mehr. Fortsetzungen). Hauck, Die Bischofswahlen unter den Merowingern. Erlangen 1883. Vacandard, Les élections épiscopales sous les Mérovingiens, in Revue des quest. hist. LXIII (1898) 321 ff; L'idolâtrie en Gaule au 6e et au 7e siècle, ebd. LXV (1899) 424 ff. Arnold, Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit. Leipzig 1894. Malnory, St Césaire évêque d'Arles. Paris 1894. Denkinger, Alc. Ecdicius Avitus archevêque de Vienne et la destruction de l'arianisme en Gaule. Genève 1890. Chaix, St Sidoine Apollinaire et son siècle. 2 Bde. Clermont-Ferrand 1867—1868. Allard, St Sidoine Apollinaire (431—489). („Les Saints.“) Paris 1910. Campion, St Servatius, évêque de Langres, patron de Saint-Servan. Ebd. 1904. Meurisset, St Eloi, évêque de Noyon. Considérations sur sa vie et son temps. Chauny 1905. Parsy, St Eloi. („Les Saints.“) Paris 1907. Camerlinck, St Léger, évêque d'Autun 616—678. („Les Saints“). Ebd. 1910. Görres, Bischof Nicetius von Trier, in Trierische Chronik 1905, 33 ff. Lahargon, De schola Lerinensi aetate merovingica. Par. 1892. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger. Tübingen 1900. — Gams, Kirchengesch. Spaniens. Bd II. Görres (zahlreiche Aufsätze über spanische Kirchengeschichte dieser Zeit in Zeitschr. für wissensch. Theol. 1885, 319 ff; 1886, 32 ff 132 ff; 1893, Hft 4; 1897, 284 ff; 1899, 270 ff; 1902, 41 ff; 1903, 524 ff; 1906, 253 ff); Kirche und Staat im Westgotenreich von Eurich bis auf Leovigild, in Theol. Studien und Kritiken 1893, 708 ff; Johannes von Biclaro, ebd. 1895, 103 ff. Leclercq, L'Espagne chrétienne. Paris 1906.

A. Die Kirche und die germanischen Völker.

1. Die neu in die Geschichte eintretenden Völker, die auf den Ruinen des weströmischen Reiches neue Staaten aufrichteten (oben S. 615 ff), hatten den Beruf von der Vorsehung erhalten, einerseits Zuchtruten für die verkommenen zivilisierten Romanen zu sein, das dem Verderben Verfallene zu zerschlagen, das noch weiterer Entwicklung Fähige zu läutern, anderseits auch mit ihrer Lebensfrische eine neue politische Weltordnung zu begründen. Dazu aber mußte die Kirche, die von ihnen Unsägliches zu erdulden hatte, ihnen behilflich sein; sie sollte ihre Lehrerin und Erzieherin werden, in ihrer Umwandlung aus dem Zustande der rohesten Barbarei zu gesitteten und gebildeten Nationen die ihr innewohnende geistige Kraft bewähren, die unbändigen Sieger mit den Besiegten versöhnen und erstere für sich geistig erobern. Die Kirche erhielt einen neuen, noch unbebauten Boden, auf dem sie noch viel ungehinderter als im alten römischen Kaiserreich das Gesetz Christi zur Herrschaft bringen konnte; aber dieser Boden mußte erst durch gänzliche Umgestaltung im politischen und sozialen Leben geebnet und bereitet werden. Bei diesen gewaltigen Stürmen stand die Kirche allein fest; sie rettete Autorität, Freiheit und Bildung. Schon damals war ihre Tätigkeit zugleich eine politische; sie verlangte und erlangte Gehör bei den Römern wie bei den Barbaren. Unbewußt des ihrer harrenden Heiles, zogen die Völker des Nordens und Ostens dem himmlischen Lichte entgegen, wie von Gott gerufen, als die Zeit ihrer Erleuchtung gekommen war. Eine für sie geheimnisvolle höhere Macht war es, die so viele Barbarenfürsten zur Ehrfurcht vor Bischöfen, Priestern und Mönchen, vor einem Ambrosius, Chrysostomus, Leo, Severin, Epiphanius von Pavia, Benedikt von Nursia, hinzog und bisweilen überwältigte; sie empfanden eine innere geistige Nötigung, den von diesen heiligen Männern vertretenen Ideen zu huldigen; sie unterwarfen sich einer Autorität, die erst nach und nach stärker ward und zuletzt im Bewußtsein der Herrscher klarer sich entfaltete. Durch den Andrang der Bar-

baren in die südlichen Länder schien alle Ordnung, Bildung und Gesittung in ihrem Fortbestehen bedroht; mit Beben und Zittern sahen die schwachen Besiegten, wie ihre herrlichsten Institute den Hammerschlägen der Barbarei erlagen, wie ihre schönsten Blüten zertreten, ihre wohltätigsten Kräfte gelähmt oder vernichtet wurden. Aber die Vorsehung wollte das alte Gefäß zerstören lassen, um ein neues, schöneres zu bilden; aus der Asche der alten Welt sollte eine verjüngte mit neuer Zivilisation entstehen, und gerade hier sollte den entfesselten Elementen gegenüber die Kirche die in ihr liegende göttliche Kraft zur schönsten Betätigung bringen, getrennte Völker zu einer großen Familie vereinigen, eine durchaus christliche Kultur ihnen einpflanzen. Das natürlich Gute der Barbaren sollte erhalten und mit höherer Weihe verklärt, ein wahres Gottesreich unter den Völkern errichtet, der reifere Teil der Menschheit seinem höchsten Ziele entgegengeführt werden. Zugleich blieb die christlich-römische Kultur zu gutem Teil erhalten durch den Einfluß der Kirche, welche die Trägerin dieser Kultur geworden war.

B. Das Frankenreich.

2. Das Frankenreich umfaßte im 6. Jahrhundert nicht bloß den alten gallischen Ländersprengel des ehemaligen weströmischen Reiches, sondern hatte sich weiter nach Osten ausgedehnt. Die früheren römischen Provinzen Rätien und Noricum mit den nördlich der Donau sich erstreckenden Gebieten gehörten dazu. Hier hatten am mittleren und oberen Rhein und an der oberen Donau die Alemannen, südlich der Donau weiter nach Osten die Bajuvaren, nördlich die Thüringer ihre Reiche gegründet. Der größte Teil von Alemannien und die südlichen Gebiete der Thüringer waren von den Franken erobert worden, die Bajuvaren wurden ihnen um die Mitte des 6. Jahrhunderts tributpflichtig. In den westlichen Gebieten des Frankenreiches, die sich mit dem größten Teil der einstigen Provinzen Galliens deckten, blieb das römische Wesen vorherrschend; die neue Bevölkerung wurde völlig romanisiert. Hier herrschte durch die Bekehrung der Franken das Christentum weiter, die kirchliche Verwaltung blieb wesentlich bestehen. In den östlichen Gebieten, bei den Alemannen, Bajuvaren und Thüringern, war jedoch das Christentum größtenteils vernichtet, wo es bestanden hatte; die christliche Mission hatte hier ein weites Feld; nicht minder bei den Friesen an der Nordgrenze des Frankenreiches. Aber auch bei den Franken selbst hatten die Missionäre noch vieles zu leisten, um sie völlig für ein wahrhaft christliches Leben zu gewinnen.

In den germanischen Völkern lebte eine hohe Achtung für das angestammte Recht; sie prägte sich darin aus, daß sie einerseits ihre alten Volksrechte auch nach der Bekehrung aufzeichnen und mit den notwendig gewordenen Veränderungen erneuern ließen, anderseits den besiegten Romanen, und insbesondere der Kirche, den Fortgebrauch des römischen Rechtes gestatteten[1], die kirchliche Verfassung und Gerichtsbarkeit nicht störten, vielmehr ihr immer größeren Einfluß auf die eigene Entwicklung einräumten. In dem Frankenreiche war dies in ausgedehntem Maße der Fall; die weltliche Gesetzgebung schloß sich immer mehr an die kirchliche an; die Bischöfe und Äbte erlangten den größten Einfluß, Kirchen und Klöster bedeutende Güter[2]; alle Elemente der Ordnung fanden sich im Klerus vor, auf den die Könige sich vor allem

---

[1] Über die lex Romana, qua Ecclesia vivit, vgl. Leg. Ripuar. tit. 31, § 3; tit. 58, § 1. Conc. Aurel. I. (511), can. 1; Maassen, Lex Romana canonice compta, Viennae 1860.

[2] Über die Dotation von Kirchen und Klöstern vgl. Greg. Turon., Hist. Franc. 6, 46.

stützen mußten. Unter den Merowingern gab es endlose Familienzwiste und Fehden; wie die Könige, so bekämpften sich die Großen und die Städte unter sich. Der Besitzwechsel war überaus häufig, die königliche Gewalt, obschon höchst despotisch, doch immer schwankend und gebrechlich. Waren die Bischöfe schon in der letzten Zeit der Römerherrschaft in Gallien als Vorsteher der Munizipalbehörden an die Spitze der Städte gekommen, so daß sie nicht nur an der Verwaltung teilnahmen, sondern auch die Gemeindeämter verliehen, so waren sie nachher nicht bloß die natürlichen Vertreter der gallisch-romanischen Bevölkerung, der sie selbst bis gegen Ende des 6. Jahrhunderts angehörten, sondern sie wurden den weltlichen Großen an politischem Range gleich und durch größere Einsicht und Erfahrung ihnen überlegen; sie waren Kanzler, Gesandte, Richter, ebenso unentbehrlich für die Fürsten als beliebt bei dem niederen Volke, dessen Interessen sie allein vertraten. Sie wirkten im Rate des Königs und der Großen, hatten eine Aufsicht über die gesamte Gerechtigkeitspflege, so daß sie ungerechte Urteile der weltlichen Richter in Abwesenheit des Königs umstoßen und reformieren konnten, dann den Schutz der Witwen, Waisen und der Freigelassenen der Kirche. Auf den Synoden, die von 506 bis 685 häufig gehalten wurden, dann aber fast ganz aufhörten, wurden bald neben den geistlichen auch weltliche Angelegenheiten verhandelt; es entstanden gemischte Konzilien; regelmäßig wurden die Beschlüsse rein kirchlicher Synoden von den Königen, manchmal mit einigen Zusätzen, durch eigene Edikte bekräftigt, wie von Chlotar II. 615 die Dekrete der von 79 Bischöfen besuchten Generalsynode (fünfte) von Paris[1]. Die Exkommunikation erhielt durch ein Dekret Childeberts II. von 595 und spätere Kapitularien auch bürgerliche Wirkungen[2]; der Gebannte sollte vom Hofe verwiesen, sein Vermögen seinen Verwandten zugeteilt werden; nachher wurden die nach Jahresfrist noch im Banne Befindlichen außer dem Verlust ihrer Güter auch zur Deportation oder Verbannung verurteilt. Zahlreiche Bischöfe suchten das christliche Leben zu erhalten und zu fördern unter den größten Drangsalen und waren zugleich die Vertreter der römisch-christlichen Kultur. Mutvolle Bischöfe, wie Nicetius von Trier und Germanus von Paris, bedrohten und belegten selbst Könige mit dem Banne. In der Zeit der Raubsucht und sittlichen Verwilderung war diese Waffe der Kirche von hohem Werte, wie auch das öfters bestätigte und auf die bischöflichen Wohnungen ausgedehnte Asylrecht[3] der Grausamkeit und Rachsucht viele Opfer entzog. Für die Stiftungen, die sie machten, suchten die Könige die Bestätigung der Kirche nach[4]. Gleich den Königen gaben auch die Bischöfe aus dem Grundbesitz ihrer Kirche Benefizien (Lehen) gegen einen jährlichen Zensus (Zins). Viele Kirchen und Klöster erhielten ausgedehnte Privilegien. Auch die Erhebung der Zehnten wurde von den Konzilien öfters eingeschärft[5]. Die Testamente der Geistlichen wurden ebenfalls privilegiert[6]. Die Ehesachen unterstanden ebenso der kirchlichen Autorität.

Trotz dieser vielfach so günstigen Stellung war aber die Kirche nur zu sehr abhängig von der weltlichen Gewalt. Die fränkischen Könige mischten sich

---

[1] Über die Concilia mixta vgl. Binterim, Gesch. d. deutschen Konzilien I 104 ff. Über das Conc. Par. V. vgl. Mansi, Conc. Coll. X 539 f; Chlotari Edict. bei Pertz, Mon. Germ. Leg. I 14 15.

[2] Über die Folgen des Bannes durch das Edikt Childeberts II. vgl. Baluze, Capitularia regum Francor. I 17. Für die spätere Zeit vgl. Mansi a. a. O. XII 578 f; Capit. reg. Franc. V 300; VII 215. Baluze a. a. O. I 885 1071.

[3] Conc. Par. V. (615), can. 9; Aurel. V. (549), can. 22; Rhem. 625, can. 7.

[4] Conc. Aurel. V., can. 75; Val. 584. Greg. M., Ep. l. 9, n. 111.

[5] Conc. Turon. 567; Matiscon. II. (585), can. 3; Rothomag. 650, can. 3.

[6] Conc. Par. V., can. 10.

zwar nicht in dogmatische Fragen, die fast ganz fehlten; aber sie griffen höchst willkürlich in die Disziplin und die persönlichen Verhältnisse der Kirche ein. Insbesondere hemmten sie die freie Wahl der Bischöfe, ernannten diese oft selbst oder behielten sich deren Bestätigung vor. Theoderich, Chlodwigs Sohn, ernannte 529 den Nicetius zum Bischof von Trier, Dagobert I. seinen Schatzmeister Desiderius zum Bischof von Cahors; öfters erschienen königliche Weisungen, die Laien zu Bischöfen zu weihen befahlen. Die Pariser Synode von 615 wie nachher eine von Reims um 625 drangen auf Einhaltung der kanonischen Wahlen; aber König Chlotar modifizierte schon den Beschluß der ersteren dahin, daß die Weihe nur vermöge königlicher Anordnung erfolgen solle, wie überhaupt die Könige die Synodaldekrete ihrer Genehmigung unterstellten[1]. Oft wurden auch Bischöfe gewaltsam abgesetzt und schwer mißhandelt. Den Erzbischof Prätextatus von Rouen klagte König Chilperich 577 vor der Synode von Paris wegen politischer und anderer Verbrechen an und ließ denselben, als die Bischöfe nicht auf seinen Antrag, ihn nebst der Absetzung mit dem Anathem zu belasten, eingingen, gefangen nehmen, grausam schlagen und deportieren; erst nach des Königs Tod (584) erlangte er seine Wiedereinsetzung[2]. Ebenso ward Erzbischof Desiderius von Vienne 603 auf Anstiften der Königin Brunhilde entsetzt und ihm ein Nachfolger gegeben; als er aus dem Exil zurückkehrte, ließ ihn König Theoderich steinigen. Bisweilen wurden auf königlichen Befehl neue Diözesen mit Mißachtung fremder Rechte errichtet; so weihte Ägidius von Reims auf König Sigeberts Wunsch den Promotus zum Bischof von Chateaudun und trennte diese Stadt vom Bistum Chartres, ohne den Bischof Pappolus zu befragen; eine Synode von Paris 573 sprach die Absetzung des Promotus aus und mahnte den König Sigebert, die Ungerechtigkeit nicht länger zu schützen; gleichwohl erhielt sich Promotus bis zu Sigeberts Tod 575. Als immer häufiger geborene Franken zu Bischöfen erhoben wurden[3], fanden sich unter ihnen neben vielen würdigen und heiligen Männern auch nicht wenige, die vom Hoflager oder vom Kriegsdienste aus ihren weltlichen Sinn mit auf die Bischofsstühle brachten, lasterhaft lebten und die Bande der Disziplin lockerten. Nicht wenige Bischöfe wurden ihrer Verbrechen wegen abgesetzt; so 550 Bischof Saffaric von Paris, um 555 Maklio von Vannes, der nach dem Tode seines Bruders, des Grafen von Bretagne, die Herrschaft über die Grafschaft übernahm und zu seiner früher geheirateten Frau zurückkehrte; so 567 und 579 die Bischöfe von Embrun und Gap, denen Mordtaten und Ehebrüche zur Last fielen; so 590 Ägidius von Reims, der des Hochverrats schuldig befunden ward. Nicht selten verschleuderten oder plünderten auch Bischöfe das Kirchengut und gaben damit den weltlichen Großen einen willkommenen Vorwand, jenes seinem Zwecke zu entfremden, weshalb die Konzilien öfters auf Sicherung desselben Bedacht nehmen mußten[4]. Bisweilen erreichten dieselben nur mittels des Bannes die Zurückgabe kirchlichen Gutes, wie 579 die Synode von Xaintes von dem Grafen von Angoulême[5]. Erst allmählich erlangte das

---

[1] Über die Bestätigung der Bischofswahlen s. Conc. Aurel. V. (549), can. 10; Par. III. (557), can. 8; V. (615), can. 1. Vorstellungen von Greg. M., Ep. l. 11, n. 58 f 61. Chlotari Edict. 615, bei Mansi a. a. O. X 543. Über die willkürliche Vergebung von Kirchenämtern vgl. Greg. Tur., Hist. Franc. 4, 15; 8, 39; 9, 23.

[2] Hefele, Konziliengesch. III² 33 ff.

[3] Zu Macon finden sich 585 unter 63 Bischöfen und Priestern nur 6 germanische Namen, aber 653 in einem Diplom Chlodwigs II. mit 45 Unterschriften nur noch 5 römische.

[4] Über die Beraubung des Kirchengutes vgl. Conc. Par. 557, can. 1—3; Tur. 567 can. 24 25; Rhem. 625, can. 1; Cabillon. 644, can. 5 6.

[5] Greg. Tur. a. a. O. 5, 7.

Kirchenvermögen die Abgabenfreiheit; die vom Fiskus verliehenen Güter behielten meistens ihre früheren Lasten, namentlich die der Heeresfolge, welche manche Bischöfe bisweilen persönlich leisteten, worüber seit Gregor von Tours viel geklagt ward [1]. Auch das Kirchengut wurde von den weltlichen Großen häufig angetastet [2].

3. Aus der Abhängigkeit der Bischöfe von den Königen entsprangen aber noch weitere Übelstände. 1) Die Metropolitanverfassung konnte sich nicht hinlänglich entwickeln oder ward doch wesentlich gestört, zumal infolge der häufigen Gebietsteilungen. 2) Die Synoden, besonders die größeren (Provinzial- und Generalsynoden), standen schon wegen der Vermengung der kirchlichen mit den politischen Angelegenheiten unter dem Einflusse der Könige, unter deren Namen meistens ihre Beschlüsse verkündigt wurden; ohne königliche Erlaubnis sie abzuhalten ward verboten, und zuletzt hörten sie ganz auf [3]. 3) Wie die Bischöfe in allen wichtigen Punkten zuletzt doch nur vom König gerichtet wurden, so sanken auch die niederen Kleriker tief. Da die zur Heeresfolge verpflichteten Freien nur mit königlicher Genehmigung in den geistlichen Stand treten durften, wurden meist Knechte Kleriker, über welche die Bischöfe unbedingt herrschten, die aber oft durch rohe Sitten das Volk ärgerten und empörten. 4) Die an Privatoratorien des Adels, an Burgkapellen angestellten Geistlichen suchten sich dem Gehorsam gegen ihre Bischöfe zu entziehen, wogegen die Synoden mehrfach zu kämpfen hatten [4]. 5) Die Gerichtsbarkeit über die Geistlichen war anfangs ganz nach dem römischen Rechte geordnet. Die höhere Würde der Geistlichen war besonders im ripuarischen Gesetze ausgesprochen. Die Synoden verboten den Laienrichtern unter Androhung des Bannes, einen Kleriker ohne Wissen des Bischofs vorzuladen, festzunehmen oder zu bestrafen; die Leute der Kirche sollten von kirchlichen Behörden oder doch von einem gemischten Tribunal, und zwar nach den Kanones, gerichtet werden. König Chlotar II. erkannte 615 nur so viel an: in Zivilsachen dürfe der weltliche Richter nicht ohne Vorwissen des Bischofs gegen Geistliche verfahren, wohl aber in Kriminalsachen, bei ganz offenbarer Schuld, Priester und Diakonen ausgenommen; die größerer Verbrechen Überführten sollten in Gemeinschaft mit den Bischöfen abgeurteilt werden nach Maßgabe der Kanones. Bischöfe sollten übrigens

---

[1] Greg. Tur., Hist. Franc. 4, 43 (al. 37).

[2] Über die den Kirchen entzogenen Beneficia regalia vgl. Conc. Claromont. 535. can. 5; Par. 557, can. 1 6; Lau, Über den Einfluß des Lehenwesens auf den Klerus, in Illgens Histor. Zeitschr. 1841, Hft 1 2; Roth, Gesch. des Benefizialwesens, Erlangen 1850, und in Münchener Histor. Jahrb. 1865, 278 ff. Vgl. die Rezension von F. X. Kraus in Tüb. Theol. Quartalschr. 1865, 683 ff; Hahn, Jahrb. des fränkischen Reiches, Berlin 1883; Stutz, Gesch. des kirchl. Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III. 1. Bd, 1. Hälfte, ebd. 1895; Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts, ebd. 1895; Imbart de la Tour, Les origines religieuses de la France. Les paroisses rurales du 4e au 11e siècle, Paris 1900 (erweitert aus Artikeln der Revue hist., Jahrg. 1896 ff); Bondroit, De capacitate possedendi Ecclesiae necnon de regio proprietatis vel dispositionis dominio in patrim. eccles. aetate Merovingica, Bd I, Lovanii 1900.

[3] Praef. Conc. Agath. 506 bei Mansi, Conc. Coll. VIII 323. Sigeberti R. Capit. 650 ad Desid. episc. Cadurcens. Greg. M., Ep. l. 7, n. 1. Bonif., Ep. 51, ed. Würdtwein. Die von Friedrich (Drei unedierte Konzilien aus der Merowingerzeit, Bamberg 1867) edierten drei Synoden von Elusa (551), Paris (614) und Clichy (626), teilweise und ungenau 1757 von Eusebius Amort veröffentlicht, aber unberücksichtigt geblieben, sowie die von Fr. Maaßen (Zwei Synoden unter König Childerich II., Graz 1867) herausgeg. Synoden von Bordeaux und Latona aus dem 7. Jahrhundert bespricht Hefele, Konziliengesch. III 8 ff 67 ff 106 f.

[4] Synode von Chalons 644, can. 14.

selbst wegen Hochverrat nur von ihresgleichen auf Synoden gerichtet werden. Die einschüchternde Anwesenheit der Könige oder ihr Befehl hatten aber oft Einfluß auf die Richter, und manchmal wurden die mißliebigen Prälaten durch bloße Gewalttat beseitigt, so von König Chlotar I. um 563 der von einer Synode zu Xaintes eingesetzte Heraklius ohne weiteres exiliert, so um 678 Bischof Leodegar von Autun auf Befehl des Königs Theoderich und des Majordomus Ebroin hingerichtet[1]. 6) Die Klöster, die in den ersten Zeiten ihrer Gründung viele heilige Männer und Frauen zählten, wie den Abt Theoderich von Or, Schüler des hl. Remigius († 533), dessen Nachfolger Theodulph († 590), den hl. Ebrulf, den Abt Markulf von Nanteuil, die hl. Klotilde, später noch den hl. Agilus, seit 636 Abt von Rebais, kamen nach und nach in die größte Zerrüttung und waren mit Auflösung bedroht[2]. Die Nonne Chrodieldis, eine geborene Prinzessin, wollte die Äbtissin Leubovera verdrängen, verließ mit 40 Freundinnen das Kloster in Poitiers und verschanzte sich mit Beistand von Bewaffneten in der Basilika des hl. Hilarius; sie ließ sogar die Bischöfe überfallen und bis auf das Blut mißhandeln, weshalb eine Synode von Poitiers 590 sie samt ihren Genossinnen mit dem Banne belegte[3]. Über die Zuchtlosigkeit der Mönche und Nonnen wurden vielfache Klagen laut. Auch waren die Plünderungen und Verschenkungen von Klöstern ihrem Gedeihen überall entgegen. So kamen auch bei dem Volke grobe Laster zum Vorschein; namentlich waren die inzestuosen Ehen[4] überaus häufig, dann der Rückfall in heidnischen Aberglauben[5], die Blutrache, Raub und Mord.

C. Das westgotische Reich in Spanien.

4. In Spanien (oben S. 618) war die Kirche unter den katholischen Königen von 589 bis 711 auf das engste mit dem Staate verbunden. Schon König Reccared verordnete (589), auf den jährlichen Provinzialsynoden sollten sich auch die Richter und Fiskalbeamten einfinden, um von den Bischöfen die gerechte und milde Behandlung des Volkes zu lernen, die Bischöfe aber die Aufsicht über die Richter führen, sie warnen, dem König anzeigen oder mit Zensuren belegen; die Bischöfe sollten nur den Kanones und den päpstlichen Dekreten gemäß, deren Verbindlichkeit allgemein anerkannt ward, bestellt werden. Die Kirche übte die Gerichtsbarkeit in Rechtssachen der Geistlichen, in Sachen der Ehe und der Testamente und gab allgemeine Regeln für das Verfahren der königlichen Beamten. Die Bischöfe der Synode zu Saragossa von 592 bestimmten in einem Schreiben an die Steuerbeamten, wie viel Getreide aus ihren Diözesen erhoben werden dürfe. Häufig mahnten die Könige die auf Synoden versammelten Prälaten, die kirchlichen Rechte zu wahren und die eingeschlichenen Mißbräuche abzustellen, wie König Sisenand 633 auf der vom hl. Isidor von Sevilla

---

[1] Conc. Matiscon. 581, can. 7 8; II. (585), can. 9 10, von Auxerre 578, can. 43, Paris 615, can. 4. Chlotari Edict. 615, c. 4. Über Heraklius von Xaintes vgl. Greg. Tur. a. a. O. 4, 26; über den hl. Leodegar Mansi a. a. O. IX 1058 1095. Vgl. Hefele a. a. O. III 20 324.

[2] Greg. Tur. a. a. O. 3, 10. Flodoard, Hist. Rhem. I 24. Mabillon, Acta SS. O. S. B. I 128 f 346 614. Mansi a. a. O. X 658.

[3] Greg. Tur. a. a. O. 9, 41. Mansi a. a. O. IX 1011. Hefele a. a. O. III 55.

[4] Venant. Fortun., Vita S. Albini, bei Migne, Patr. lat. 88, 479. Konzil von Toul 550, drittes von Paris 557, can. 4, Tours 567, can. 21, Lyon 583, can. 4, Auxerre 578, can. 27—32, Macon 585, can. 18, fünftes von Paris 615, can. 14, Reims 625, can. 8.

[5] Childeberts († 585) Gesetze bei Mansi a. a. O. IX 738. Konzil von Auxerre 578, can. 1 3 4.

geleiteten vierten Synode von Toledo tat, indem er sich vor den 62 Bischöfen auf den Boden warf und ihre Fürbitte bei Gott erflehte. Diese Synode traf auch Vorsorge für die Ruhe des Reiches und die Thronfolge; die folgende von 636 unter König Chintila suchte durch neue Bestimmungen noch weitere Sicherheit zu schaffen. Wer nicht von den Großen des Reiches erhoben den Thron sich anmaße, sollte dem Anathem unterliegen; die Nachkommen und Diener eines verstorbenen Königs sollten vor Beraubung und Mißhandlung geschützt sein. Gegen Landesverrat mußten häufig die Synoden Verordnungen erlassen und ernstliche Vorkehrungen treffen. Als nach dem Tode des trefflichen Chintila sein Sohn Tulga aus Dankbarkeit zum König gewählt worden war (640), aber bei seiner Jugend die Last der Regierung nicht zu tragen vermochte, erhob ein Teil des Adels den Chindasuinth, der sich 642 des Thrones bemächtigte und den jungen Tulga zum Mönche scheren ließ, während ein anderer Teil in Gallien und Afrika Beistand suchte, woraus ein verheerender Bürgerkrieg entstand. Nach Beendigung desselben berief der nun anerkannte Chindasuinth die siebte Synode von Toledo 646, welche für Landesverrat und Verschwörung Laien mit Güterverlust und dem Banne, Geistliche mit Absetzung und lebenslänglicher Buße bestrafte. Als Recesuinth, zuerst zum Mitregenten seines Vaters, dann 652 zu dessen Nachfolger erwählt, 653 zu Toledo einige Milderungen in der Bestrafung der Hochverräter beantragte, ging die Synode hierauf ein und bestätigte auch mehrere andere Dekrete des Königs. Über die Wahl und die Pflicht des Königs gab sie weitere Verordnungen. Nach Recesuinths Tod 672 ward trotz seines Widerstrebens Wamba gewählt, der erst mehrere Empörungen zu bewältigen hatte, dann 675 zwei Provinzialsynoden veranstaltete, die den eingerissenen Unordnungen steuern sollten, an denen auch Bischöfe sich beteiligt hatten. Als König Wamba resignierte und vom Grafen Ervig, der nach der Krone strebte, betäubt und so in den Stand der Büßer versetzt ward, bei dem er freiwillig verharrte, krönte Erzbischof Julian von Toledo den von Wamba selbst empfohlenen Ervig 680, und die zwölfte Synode von Toledo bestätigte die Erhebung desselben sowie die von ihm beantragten Gesetze, während derselbe seinerseits die Dekrete des Konzils bekräftigte (681)[1]. Die meisten Synoden wurden auf Befehl oder mit Erlaubnis der Könige berufen; ihnen lag aber auch die Sanktion der königlichen Gesetze ob, und ihre Kanones wurden wieder zu Staatsgesetzen gemacht, deren Übertretung neben den geistlichen auch mit weltlichen Strafen geahndet ward. Die meisten Synoden waren zugleich auch Reichstage[2]. Erst 694 beschloß man getrennte Beratung der geistlichen und weltlichen Gegenstände, für erstere wurden die drei ersten Tage der Synode bestimmt.

5. Anfangs waren die Bischofswahlen in Spanien ganz frei, und noch 633 war die alte Regel eingeschärft worden, daß der Bischof von Klerus und Volk zu

---

[1] Isid. Hispal. († 636), Chron. hist., Opp. ed. Arevalo, Romae 1797—1803. Migne, Patr. lat. Bd 81—84. Collectio canon. Eccl. Hispan., Madr. 1808. Gonzalez, Colección de canones de la Iglesia española, Madr. 1840. Juan Tejada y Ramiro, Colección de canones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de América, 6 Bde, Madr. 1855—1859. — Conc. Tolet. III (589), can. 1 18. Caesaraug. 592. Tolet. IV. (633); VII. (646); VIII. (653); XI. (675). Bracar. 675. Tolet. XII. (681); XVII. (694), can. 1. Vgl. Mansi, Conc. Coll. IX 977 f; X 471 611 f 763 1206 f; XI 131 154 f 1023 f; XII 87.

[2] Die auf den Synoden mit dem Könige erscheinenden Großen und Hofbeamten (Palatini) erwähnte schon Conc. Tolet. VI. (638). Auf der Synode von 653 finden wir nebst dem Könige 16 comites und duces; 681 neben 35 Prälaten 15 vornehme Laien, 683 aber 26 weltliche Große, 688 deren 17, dann 693 deren 16. Beachtenswert ist das Schreiben des Königs Sisibut von 616 an den Langobardenkönig zu Gunsten des katholischen Glaubens (bei Troya, Cod. Longobard. n. 289, I 571).

wählen und vom Metropoliten zu bestätigen sei. Aber bald griffen die Könige in die Wahlen ein und beherrschten sie mittels des Lehenssystems und der den Bischöfen verliehenen weltlichen Würden; oft ernannten sie nach Gutdünken nach einer ihnen zugesandten Liste oder forderten einfach zu der beschlossenen Ernennung die bischöfliche Zustimmung. Die zwölfte Synode von Toledo 681 bestimmte can. 6: damit die bischöflichen Stühle nicht allzulang erledigt blieben, solle künftig der Erzbischof von Toledo jeden vom König ernannten Bischof, falls er ihn für würdig erachte, instituieren und weihen dürfen, unbeschadet der Rechte des Metropoliten, vor dem der Geweihte binnen drei Monaten bei Strafe des Bannes sich zu stellen habe. Der Erzbischof von Toledo, bald Primas genannt, stand der Person des Königs am nächsten und übte einen großen Einfluß. Wie die Bischöfe über den König richteten, wie dies namentlich betreffs des Königs Egiza 687 geschah, und 683 den Bann über jeden künftigen König aussprachen, der ohne die Versammlung der Großen über Adelige und Geistliche schwere Strafen verhängen würde, so erkannte man auch einen im fränkischen Reiche nicht üblichen Rekurs an den König an, indem die dreizehnte Synode von Toledo can. 12 bestimmte: Klagen gegen einen Bischof können beim Metropoliten, gegen den Metropoliten bei einem fremden Metropoliten anhängig gemacht werden; haben aber zwei fremde Metropoliten dem Kläger nicht Gehör gegeben, so kann dieser sich an den König wenden, der sich seiner annehmen wird [1].

Die Bischöfe, schon an Zahl den weltlichen Großen überlegen, bildeten ein die Königsgewalt beschränkendes aristokratisches Element, sie waren zudem meistens sehr bedeutende Männer; den Stuhl von Sevilla zierte nach Leander, dem Freunde des großen Papstes Gregor, der hl. Isidor († 636), den von Toledo Julius († 636), dann Eugen I. († 647), der hl. Eugen II., der hl. Ildefons († 667), Quiricius († 680), Julian († 690). Aber des letzteren Nachfolger, Abt Sisbert, ließ sich in eine Verschwörung gegen König Egiza ein und ward deshalb 693 von der sechzehnten Synode von Toledo abgesetzt, die ihm den Erzbischof Felix von Sevilla zum Nachfolger gab, an dessen Stelle Erzbischof Faustinus von Braga kam. Translationen von Bischöfen waren damals häufig, die Disziplin schon mehrfach in Verfall; oft mußten die Kirchengesetze über die Keuschheit der Geistlichen, gegen Simonie, gegen Beraubung der Klöster und Einziehung der Kirchengüter erneuert werden [2]. Mit dem römischen Stuhle waren die spanischen Bischöfe, obschon wir seit Bekehrung der Westgoten keine päpstlichen Vikarien mehr finden, in regem Verkehr, und häufig beriefen sie sich in ihren Synoden auf päpstliche Dekretalen. Die Päpste sandten öfters Richter nach Spanien, wie Gregor d. Gr. 603 den Defensor Johannes infolge der Appellation der von einer Synode abgesetzten Bischöfe Januarius von Malaga und Stephan von Oreto; derselbe gab dem ersteren seine Kirche zurück und setzte den Usurpator ab; die an der Ungerechtigkeit beteiligten Bischöfe wurden zur Einsperrung und Buße verurteilt. Erst unter dem entarteten König Witiza (seit 701), unter dem auch die toletanischen Konzilien mit dem achtzehnten aufhörten, ward gewaltsam alle Verbindung mit Rom aufgehoben.

---

[1] Conc. Tolet. IV. (633), can. 19; XII. (681), can. 6; XIII. (683), can. 2 12; XV. (688), bei Mansi a. a. O. XII 7 f.

[2] Hefele, Konziliengesch. III² 349 ff. Über die Unkeuschheit der Geistlichen vgl. Conc. Tolet. 597, can. 1; Egar. 614; Tolet. IV. (633), can. 21 22 27 42 43; IX. (655), can. 10; XVI. (693), can. 3. Über Simonie Conc. Barc. 599, can. 1 2; Tolet. VI. (638), can. 4; Emerit. 666, can. 9; Tolet. XI. (675), can. 8. Über Beraubung der Klöster und Kirchen Conc. Tolet. III. (589), can. 3; 597, can. 2; Hispal. 619, can. 10; Tolet. IV. (633), can. 33; VII. (646), can. 4; XVI., can. 5.

Eine große Gefahr für die spanische Kirche lag in der bedeutenden Zahl von Juden, die oft, von geistlichen und weltlichen Großen beschützt, zum Scheine sich taufen, ja auch Weihen erteilen ließen, aber teils ins Judentum zurückfielen, teils insgeheim jüdische Gebräuche beobachteten. König Sisibut zwang viele Juden zur Taufe, was 633 die vierte Synode von Toledo mit dem Beisatze verbot, daß die bereits zu den Sakramenten zugelassenen Christen bleiben müßten, die abgefallenen zur Rückkehr anzuhalten, ihre Kinder christlich zu erziehen seien. Wie im Frankenreiche, war auch in Spanien den Juden die Heirat mit Christen, der Zutritt zu öffentlichen Ämtern, das Halten christlicher Sklaven untersagt. König Chintila beschloß, alle Juden aus Spanien zu vertreiben, und jeder künftige König sollte sich in seinem Eide auch dazu verpflichten, den jüdischen Unglauben nicht in seinem Reiche zu dulden; dies führte jedoch noch mehr zur Heuchelei und zu verstelltem Christentum. Nach einer Verordnung von 655 sollten sich die getauften Juden an christlichen und jüdischen Festtagen beim bischöflichen Gottesdienste einfinden, damit der Bischof sich von ihrer Rechtgläubigkeit überzeuge; außerdem sollten sie körperlichen Strafen unterliegen. Die strengen Gesetze des Königs Ervig gegen jüdische Gebräuche und die Juden überhaupt billigte das zwölfte Konzil von Toledo 681, das sechzehnte 693 schärfte sie abermals ein. Ein Verschwörung der mit ihren Glaubensgenossen in Afrika verbündeten Juden veranlaßte den König Egiza zur Berufung der siebzehnten toletanischen Synode von 694 und zum Erlaß neuer Gesetze, nach denen die zum Schein getauften Juden, nun auch Hochverräter, mit Einziehung des Vermögens und mit Sklaverei bestraft, ihre Kinder vom siebten Jahre an behufs christlicher Erziehung ihnen entzogen werden sollten [1]. Durch diese Menschenklasse ward das Land fortwährend gefährdet und die Sittlichkeit bedroht; viele Greueltaten, besonders Entweihung der Sakramente, wurden ihr zur Last gelegt und so ein strenges Einschreiten gegen die Apostaten herausgefordert. Sonst wurden die Juden von der Kirche geduldet und vielfach von den Päpsten, namentlich von Gregor d. Gr. [2], geschützt. Den Verkehr der Getauften mit den Ungetauften mußte man wegen der nachteiligen Folgen verbieten und erschweren; später schlossen sich die spanischen Juden enge an die Sarazenen an und wirkten mit ihnen zum Verderben des christlichen Glaubens.

10. Die ersten Missionen unter den heidnischen Germanen in den deutschen Gebieten.

Literatur. — Gallia christiana op. monachor. e Congr. S. Mauri. Bd III V XIII. Par. 1874—1877. Hansiz, Germania sacra. 3 Bde. Aug. Vind. 1727 ff; Viennae 1755. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands. 2 Bde. Göttingen 1846—1848. Friedrich, Kirchengesch. Deutschlands. 2 Bde. Bamberg 1867—1869. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands. Bd I. 3. u. 4. Aufl. Leipzig 1903. Hiemer, Gesch. der Einführung des Christentums in deutschen Landen. 4 Tle. Schaffhausen 1857 f. Uhlhorn, Kämpfe und Siege des Christentums in der germanischen Welt. 2. Aufl. Stuttgart 1905. Konen, Die Heidenpredigt in der Germanenbekehrung. (Diss.) Düsseldorf 1909. Gougaud, L'œuvre des Scotti dans l'Europe continentale, fin 6e à fin 11e siècle, in Revue d'hist. eccles. 1908, 21 ff 255 ff. Die Literatur über die einzelnen Länder in den Anmerkungen.

---

[1] Conc. Tolet. III. (589), can. 14; IV. (633), can. 57 f 63 66 85; IX. (655), can. 17; X. (656), can. 7; XII. (681), can. 9; XIV., can. 1; XVII. (694). Vgl. Conc. Matiscon. 581, can. 13; Par. 614, can. 15.

[2] Greg. M., Ep. l. 1, n. 10 35; l. 8. n. 25; l. 9, n. 55; l. 13, n. 12.

1. Noch im 6. und 7. Jahrhundert war der größte Teil Deutschlands heidnisch; die meisten christlichen Pflanzungen waren im 5. Jahrhundert zerstört worden und nur wenige Trümmer derselben noch übrig. Und doch war die Bevölkerung, von Ehrfurcht für die Religion und ihre Diener erfüllt, neben manchen Lastern, wie dem Hang zu Trunk und Spiel, auch mit natürlichen Tugenden ausgestattet, ganz vorzüglich für die innige Hingabe an die Botschaft des Heiles bestimmt und geeignet. Die Germanen, in verschiedene Völkerschaften und kleine Gaugemeinden zersplittert, die sich nur in der Zeit der Not und vorübergehend miteinander verbanden, sonst aber sich durchaus getrennt hielten, konnten erst mit dem Christentum ein sie dauernd einigendes Band erhalten. Christen gab es vorzüglich in den Gegenden des Rheines und der Donau, in Noricum, Rätien und Helvetien; die Zahl der Bischöfe und Geistlichen war aber noch sehr gering, und so waren es besonders irische und britische Missionäre, welche die Bekehrung der zahlreichen Heiden mit Eifer in die Hand nahmen und mehrere Klöster errichteten. Im südöstlichen Deutschland (Noricum und Rätien) wirkten im 5. Jahrhundert zwei heilige Männer: St Severin († 482), der bei Fabiana (unweit Wien) zahlreiche Schüler bildete, eine großartige Erscheinung und in der trübsten Zeit ein Hort der von den Römern verlassenen Provinz (s. oben S. 621), und St Valentin, ein Belgier, Abt und Bischof, der aber nachher mit Zustimmung des Papstes Leo I. zu den Tirolern als Glaubensbote zog. Das Bistum Lorch (Laureacum) erhielt sich fort, ward aber von Aquileja um 540 losgetrennt und mit der gallischen Kirche verbunden; dasselbe Schicksal hatte das Bistum Pettau; Salzburg, Passau, Augsburg, Regensburg und Seeben hatten christliche Geistliche; aber eine Bischofsreihe läßt sich in diesen Städten aus der älteren Zeit in keiner Weise feststellen[1].

2. Unter den Alemannen, die seit der Unterwerfung durch die Franken schon mehr vom Heidentum sich abwandten[2], wirkte zu Beginn des 6. Jahrhunderts der hl. Fridolin. Von Geburt ein Irländer, soll er nach früherer Tätigkeit unter den Arianern in Gallien zwei Klöster in Säckingen oberhalb Basel gegründet haben und am Oberrhein erfolgreich tätig gewesen sein[3]. Da-

---

[1] Klein, Gesch. des Christentums in Österreich und Steiermark, Wien 1840. Al. Huber, Gesch. der Einführung und Verbreitung des Christentums im südöstl. Deutschland, Salzburg 1873. Neuda, Über die Ausbreitung des Deutsch- und Christentums im heimischen Ufer-Noricum (Progr.), Krems 1888. Biglmair, Die Anfänge des Christentums in Bayern, in Veröffentl. aus dem kirchenhist. Seminar München III 1, 1 ff, München 1907. Ljubsa, Die Christianisierung der heutigen Diözese Seckau, Graz 1911. Baudrillard, St Sévérin, apôtre du Norique („Les Saints"), Paris 1908.

[2] Hefele, Gesch. der Einführung des Christentums im südwestlichen Deutschland, Tübingen 1837. Sauer, Die Anfänge des Christentums und der Kirche in Baden, in Neujahrsblätter der badischen Histor. Kommission, Heidelberg 1911.

[3] Biographie Fridolins bei Mone, Quellensammlung der badischen Landesgesch. Bd I, Karlsruhe 1848. Mon. Germ. hist., Script. rer. Meroving., III 351 ff. Schaubinger, Gesch. des Stiftes Säckingen und des hl. Fridolin, Einsiedeln 1852. Leo, Der hl. Fridolin, Freiburg 1886. Schulte im Jahrb. für Schweizer. Gesch. XVIII (1893) 134 ff. Die Legende des hl. Fridolin stammt aus dem 11. Jahrhundert und unterliegt in ihrem Inhalt schweren Bedenken. Vgl. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands I² 328. Doch liegen genügende Gründe vor, die Persönlichkeit des Heiligen als geschichtlich festzuhalten.

mals bestand noch ein Bistum Vindonissa (Windisch im Kanton Aargau), dessen Bischöfe Bubulkus (517) und Grammatikus (535—549) uns aus gallischen Synoden bekannt sind; es ist das Bistum der Helvetier, wahrscheinlich identisch mit dem Bistum Aventicum (Avenches). Nachdem das Land der Helvetier geteilt worden war, indem die westlichen Gebiete zu Burgund, die östlichen zu Alemannien kamen, entstand im 6. Jahrhundert das Bistum Konstanz, zu dem das östliche Helvetien gehörte, während Aventicum der bischöfliche Sitz für die burgundischen Teile blieb, den Ende des 6. Jahrhunderts der hl. Marius inne hatte. Von hier wurde der Bischofssitz Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts nach Lausanne verlegt. In Straßburg und in Chur, wo Fridolin Hilariuskirchen erbaut haben soll, gab es im 6. Jahrhundert ebenfalls Bischöfe, im Anfange des 7. auch in Basel-Augst. Die Christen der alten Bischofssitze Octodurum (Martigny in Wallis) und Genf scheinen der Bischöfe damals länger entbehrt zu haben. Zur Christianisierung des Alemannenlandes trug auch vieles die Gesetzgebung der fränkischen Könige bei, die unter Chlodwigs Söhnen entstand, unter Chlotar II. und Dagobert I. erweitert wurde. Schwaben, Elsaß und ein Teil der Schweiz wurden so nach und nach immer mehr für die Kirche gewonnen[1]. Um 610 kamen Kolumba (Kolumbanus) und Gallus aus dem irischen Kloster Bangor zu den am Bodensee wohnenden Alemannen. Sie hatten mit elf andern eifrigen Mönchen vor 594 ihre Heimat verlassen und in Gallien gepredigt, sich in einer wilden Gegend in den Vogesen angesiedelt, in einer fast ganz verfallenen Burg Anagrates (Anagrey) Schüler um sich geschart und namentlich in Burgund das Kloster Luxovium (Luxeuil) gegründet (s. oben S. 705). Durch den Haß der ränkevollen Königin Brunhilde, die das lasterhafte Leben ihres Sohnes Theoderich II. begünstigte und die Abneigung des fränkischen Klerus gegen den von Kolumban vertretenen irischen Ritus benutzte, aus Burgund vertrieben, kamen sie in das Gebiet des Königs Chlotar und ließen sich nach längeren Wanderungen in der Nähe des Züricher Sees nieder, wurden aber dort bald von den Heiden genötigt fortzuziehen. Sie kamen an den Bodensee; zu Arbon nahm sie der fromme Priester Willimar freundlich auf und wies sie nach Bregenz, einem in Ruinen liegenden Römerort, wo sie eine der hl. Aurelia geweihte Kapelle fanden. Hier siedelten sie sich an. Die Umwohner unterrichteten sie im Feld- und Gartenbau, im Fischfang und andern Dingen, predigten ihnen häufig und zertrümmerten die Götzenbilder, wobei sie vieles zu erdulden hatten.

---

[1] Neugart, Episcop. Constant., Bd I, S. Blasii 1803; Bd II, Frib. 1861. Eichhorn, Episcop. Curiensis, S. Blasii 1799. J. Trouillat, Monuments de l'hist. de l'ancien évêché de Bâle, Bd I, Porrentr. 1852. Vautrey, Hist. de évêques de Bâle, Bd I, Einsid. 1884. Über Gelpke, Kirchengesch. der Schweiz (Bern 1856) s. Tüb. Theol. Quartalschr. 1859, 465 ff. Mülinen, Helvetia sacra, Bern 1858. Lütolf, Die Glaubensboten der Schweiz vor St Gallus, Luzern 1871. Egli, Kirchengesch. der Schweiz bis auf Karl d. Gr., Zürich 1893. Mayer, Gesch. des Bistums Chur, Bd I, Stans 1907. Moretus, La légende de St Béat, apôtre de Suisse, in Analecta Bolland. 1907, 423 ff. Besson, Recherches sur les origines des évêchés de Genève, Lausanne et Sion et leurs premiers titulaires jusqu'au déclin du 6e siècle, Fribourg (Suisse) 1906; Contribution à l'histoire du diocèse de Lausanne sous la domination franque, ebd. 1908.

Um 612 zog Kolumban mit einigen Gefährten nach Italien, wo er das Kloster Bobbio gründete und 615 starb. Gallus, den bei seinem Abzug eine Krankheit hinderte, blieb am Bodensee zurück, gründete das berühmte Kloster St Gallen an dem Flüßchen Steinach und unterrichtete viele jüngere Männer, darunter den Diakon Johannes, der, als er selber die bischöfliche Würde wie die Abtei von Luxeuil ausgeschlagen, Bischof von Konstanz wurde. Gallus starb nach gesegnetem Wirken hochbetagt 16. Oktober 640 (nach andern 625 bis 627, nach wieder andern 646)[1].

Der hl. Trudpert predigte im Breisgau und gründete südlich von Freiburg um 640 ein Kloster, ward aber schon 643 von einem treulosen Knechte erschlagen[2]. Von dem Kloster St Gallen gingen später zwei Mönche aus, Theodor und Magnus, um den Heiden in Kempten und am Lech zu predigen; Magnus gründete das Kloster Füssen, Theodor das zu Kempten. Später unter Karl Martell wirkte der hl. Pirminus unter den Alemannen und gründete mehrere Klöster, wovon das auf einer Insel des Bodensees gelegene Reichenau das berühmteste wurde[3]. Im 8. Jahrhundert bestanden im Elsaß und in der Schweiz bereits zahlreiche Männer- und Frauenklöster; einem der letzteren (Hohenburg) stand die hl. Ottilia (Odilia), Tochter des elsässischen Herzogs Adalrich oder Ethiko, als Äbtissin vor († vor 720).

3. Die Bajuvaren (Bayern) wurden vorzüglich von dem fränkischen Reiche aus bekehrt. Lange Zeit waren die religiösen Zustände bei ihnen sehr verwirrt; Heiden und Irrlehrer waren zahlreich, besonders Anhänger des Arius, Photinus und Bonosus[4]. Als die bedeutendsten Missionäre Bayerns wurden bekannt:

---

[1] Vita S. Columbani auctore Iona abb. (dessen Schüler), bei Mabillon, Acta SS. O. S. B. II 5; ed. Krusch in Mon. Germ. hist. Script. rer. Merov. IV 1 ff; Vita S. Galli, ed. Krusch a. a. O. 251 ff. Walafrid Strabo, Vita S. Galli, bei Migne, Patr. lat. Bd 114. Egli, Eine neue Rezension der Vita S. Galli, in Neues Archiv 1896, 361 ff. Ild. v. Arx, Gesch. des Kantons St Gallen, 3 Bde, 1810 ff. Knottenbelt, De Columbano, Lugd. Batav. 1839. Greith, Der hl. Gallus, St Gallen 1864; Gesch. der altirischen Kirche 252 ff. Landolt, Die Christianisierung des Linth- und Limmatgebietes, Luzern 1867. Von Kolumban besitzen wir einige Briefe, ein Pönitentialbuch für Mönche und Mönchsregeln (Migne a. a. O. 80, 209 ff; herausgeg. von Seebaß in Zeitschr. für Kirchengesch. 1895, 366 ff; das Bußbuch von dems. ebd. 1894, 441 ff; Epistolae in Mon. Germ. hist., Epist. III 154 ff); von Gallus ist die Rede bei der Konsekration des Bischofs Johann von Konstanz (Gallandi, Biblioth. vet. Patr. XII 751). Den Tod des hl. Gallus setzte Rettberg (vgl. von ihm auch Observat. ad vitam S. Galli, Marburgi 1842) auf 650, Mabillon auf 646, Greith auf 640, dagegen Gelpke und Friedrich zwischen 625—627, Hauck um 645.

[2] Acta SS. Bolland. April. Bd III.

[3] S. Pirmini vita s. Mone, Quellensammlung Bd I. Schönhuth, Chronik des ehemaligen Klosters Reichenau, Freiburg 1836. Staiger, Die Insel Reichenau, Konstanz 1860. Morin, D'où est venu St Pirmin? in Revue Charlemagne I (1911) 1 ff.

[4] V. A. Winter, Älteste Kirchengesch. von Altbayern, Österreich u. Tirol, Landshut 1813. Rudhart, Älteste Gesch. Bayerns, Hamburg 1841. Contzen, Gesch. Bayerns, München 1853. A. Niedermayer, Das Mönchtum in Bajuwarien, Landshut 1859. Koch-Sternfeld, Zur ältesten Gesch. von Bayern u. Österreich, Regensburg 1854; Das Christentum zwischen Rhein und Donau, ebd. 1855. Viglmair oben S. 719 A. 1. Quellen in Monumenta boica, 42 Bde, Monach. 1769—1875.

1) die Mönche Agilus und Eustasius aus dem Kloster Luxeuil, von vornehmem burgundischen Geschlecht (616—650)[1]. 2) St Rupert, Bischof von Worms, der in Regensburg den Herzog Theodo taufte, dann Kloster und Kirche (St Peter) auf der Stätte des alten Juvavia errichtete (Salzburg), durch seine Nichte Ehrentrudis ein Frauenkloster gründen ließ und zahlreiche Schüler hatte, von denen Gisalrich und Kunald in der Nähe von Wien eine Kirche bauten. Sein Wirken fällt nach den einen, deren Meinung jedoch unhaltbar ist, auf ca 582—625, nach den andern, und zwar den besten Forschern, auf ca 693—715[2]. 3) St Emmeram, ein aquitanischer Bischof, der den Avaren Pannoniens predigen wollte, aber von Herzog Theodo von Regensburg zurückgehalten in Bayern vier bis sieben Jahre wirkte, zuletzt aber (wahrscheinlich um 716) infolge grundlosen Verdachtes von Lambert, dem Sohne des Herzogs, zu Helfendorf ermordet ward[3]. 4) Der fränkische Einsiedler Korbinian, der 730 als erster Bischof von Freising starb, nachdem er vielfache Schwierigkeiten und eine harte Verfolgung bestanden hatte[4]. Schon vor Ende des 6. Jahrhunderts waren einzelne Herzoge Bayerns Christen; namentlich soll das bei Garibald, dem Vater der Langobardenkönigin Theodelinde, der Fall gewesen sein.

Im östlichen Franken wirkte der irische Bischof Kilian, vom Papste bevollmächtigt, bei dem Herzog Gozbert in Würzburg, dem er auch die Taufe erteilte; aber da er dessen Verbindung mit Geilana, der Frau seines Bruders, freimütig tadelte, ward er auf Anstiften derselben samt seinen Gefährten, dem Priester Kolonat und dem Diakon Totnan, ermordet (688 oder 689)[5]. Das Blut der Märtyrer befruchtete auch hier den Boden, so daß das Christentum nicht völlig unterging und etwas über ein halbes Jahrhundert später hier ein Bischofssitz errichtet werden konnte.

4. Anderwärts, wie in den Gegenden des Rheins, der Maas und Mosel, war das Christentum nicht ganz untergegangen, und hier waren die fränkischen Könige, besonders Theodebert I., (seit 534), für dessen Ausbreitung

---

[1] Acta SS. Bolland. 29. Mart., 30. Aug.; vgl. 22. Sept.

[2] Friedrich (Das wahre Zeitalter des hl. Rupert, München 1866), Anthaller (Die Gesch. der Rupertusfrage und deren Lösung, Salzburg 1884) und andere wollten 524—564 (Zeit Childeberts I.) als Wirkungszeit Ruperts nachweisen, allein ohne stichhaltige Gründe. Die richtige Epoche wurde nach älteren Autoren begründet durch Wattenbach (Archiv für österr. Geschichtsquellen II [1850] 499), dem sich Guitzmann (Älteste Gesch. der Bayern 209 ff), Kerschbaumer (Gesch. des Bistums St Pölten 134), Ratzinger (Forschungen 1898, 401 ff) und andere anschlossen.

[3] Vita S. Emmerani, Acta SS. Bolland. (6. Sept.) VI 474 f. Sepp, Arbeonis episc. Frisingen. Vita S. Emmerammi, in Anal. Bolland. 1889, 211 f. Büdinger, Zur Kritik altbayrischer Gesch., aus den Sitzungsber. der Wiener Akad. XXIII 368 ff. Ebner, Die ältesten Denkmale des Christentums in Regensburg, aus den Verhandl. des histor. Vereins der Oberpfalz 1894, 153 ff.

[4] Über Aribo (den vierten Bischof von Freising 764—784) s. Vita S. Corbiniani in Acta SS. Bolland. (8. Sept.) III 281 f. Riezler, Arbeos Vita Corbiniani in der ursprünglichen Fassung, in Abhandl. der bayr. Akad. der Wissensch. 1888, 217 ff.

[5] Vita S. Chiliani bei Mabillon, Acta SS. O. S. B. II 950. Acta SS. Bolland. 8. Iul. Stamminger, Franconia sancta, Würzburg 1859. Rion, Das Leben des hl. Kilian, Aschaffenburg 1834. Himmelstein, Reihenfolge der Bischöfe von Würzburg, ebd. 1843. Emmerich, Der hl. Kilian, Regionarbischof und Martyrer, Würzburg 1896.

tätig und suchten auch die bischöflichen Stühle wiederherzustellen, so namentlich Trier, Köln, Mainz, Worms, Speier, Metz, Toul, Verdun. Besondern Eifer entfalteten die Bischöfe Nicetius von Trier († 556) und Kunibert von Köln (623—663). Viel früher (Anfang des 6. Jahrhunderts) wirkte der aquitanische Einsiedler St Goar am Rhein in der Gegend von Boppard, Oberwesel, Bacharach; ihm zu Ehren ward St Goar erbaut. Im Trierischen, auf dem nach ihm benannten Berge über der Mündung des Glan in die Nahe, trat der irische Missionär St Disibod auf, dem die Gründung des Klosters Disibodenberg zugeschrieben wird[1]. Bischof Dragobodo von Speier (660—700) gründete das Kloster Weißenburg, Abt Remaklus von Cougnon, nachher Bischof von Maastricht († um 668), die Klöster Malmedy und Stablo; später um 720 entstand das Kloster Prüm in der Eifel. Auch Nonnenklöster erhoben sich in den Bistümern am Rhein, an der Mosel und Maas[2].

In Belgien bestand das Bistum Tongern-Maastricht, dessen Bischöfe sehr eifrig waren. St Amandus aus Aquitanien, nach verschiedenen Reisen in Rom zum Missionsbischof geweiht, predigte an mehreren Orten unter Germanen und Slawen, war 630 auf kurze Zeit von König Dagobert verbannt, regierte drei Jahre das Bistum Maastricht, lehrte dann abermals verschiedene Völkerschaften, gründete einige Klöster und starb um 661 im Kloster Elnon bei Tournai. Außerdem wirkten in Belgien Audomar, Stifter des Klosters St Bertin, der Irländer Livinus, der 656 von den Heiden erschlagen ward, und Bischof Eligius von Noyon (641—659). Viele Verdienste erwarb sich auch St Lambert, Bischof von Maastricht (670—708), und sein Nachfolger Hubert († 721). Tournai und Arras (seit 545 Sitz zu Cambrai) hatten bald ebenso tätige Hirten[3].

So entwickelte sich in der Merowingerzeit, trotz des vielfachen Verfalles des religiösen Lebens (oben S. 713) eine rege Missionstätigkeit im Frankenreich während des 6. und 7. Jahrhunderts. Allein es fehlte an einheitlicher Organisation, die jedoch nicht lange danach durch den hl. Bonifatius geschaffen werden sollte.

11. Die Verbreitung des Christentums auf den britischen Inseln.

Quellen. — S. Patricii Opusc., ed. Waraeus. Lond. 1658; Migne, Patr. lat. 53, 817 ff; ed. Stokes in Rerum Britann. Script. LXXXIX. London 1887;

---

[1] Acta SS. Bolland. Iul. II 588 f.

[2] Über die Bistümer am Rhein s. F. Schannat, Hist. episc. Wormat., 2 Bde, Francof. 1734 f. Remling, Die Bischöfe von Speier, Mainz 1852. Heber, Die vorkarolingischen Glaubenshelden am Rhein, Frankfurt 1858. Steininger, Gesch. der Trevirer unter der Herrschaft der Franken, Trier 1850. J. Becker, Die ältesten Spuren des Christentums am Mittelrhein, in Nassausche Annalen VII, II, 1—72. Bartol, Die ältesten Spuren des Christentums in der mittleren Rhein- und unteren Maingegend, Frankfurt 1894. Falk, Die älteste Zeit des Christentums zu Mainz und am Mittelrhein, in Katholik, 4. F. XXXIX (1909) 37 ff.

[3] Dufau, Hist. du développement et de l'introduct. du christ. en Belgique, Liège 1857. Vita S. Eligii bei D'Achery, Spicil. V 156 f. Demarteau, St Théodard et St Lambert. Vies anciennes, Liège 1886—1890. Dechène, Der hl. Lambertus, sein Leben und seine Zeit, Paderborn 1896. Vgl. auch die Literatur oben S. 709 f.

Newport J. D. White, Libri S. Patricii, in den Proceedings of the R. Irish Academy, sect. C, Bd XXV (1905) 201 ff; Dottin, Les livres de St Patrice, apôtre de l'Irlande. Paris 1908. Älteste Lebensbeschreibungen herausgeg. von Hogan, Analecta Bollandiana I (1882); andere Vitae in Acta SS. Bolland. Mart. II 533 ff. Vgl. Bury in Hermathena XXVII (1902) 172 ff und in Transactions of the R. Irish Acad. XXXII (Dublin 1903). Zu den Schriften: Stokes and Wright, The writings of St Patrick, the Apostle of Ireland. London 1887. Beda Vener., Hist. eccles. gentis Anglorum etc., ed. C. Plummer. 2 Bde. Oxon. 1896. Zimmer, Neunius vindicatus. Über Entstehung, Quellen und Geschichte der Historia Britonum. Berlin 1896. Haddan and Stubbs, Councils and Ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland. 3 Bde. Oxford 1869—1871. Colganus, Acta Sanctorum veteris et maioris Scotiae seu Hiberniae. Lovanii 1647. De Smedt et de Backer, Acta sanctorum Hiberniae ex cod. Salmantic. Edinburgi 1888. Stokes, Anecdota Oxonensia. Lifes of the Saints from the book of Lismore. Oxford 1890. Warren, Liturgy and Ritual of the Celtic Church. Ebd. 1881. Gildae de excidio et conquestu Britanniae, ed. Mommsen (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. XIII, P. I. Berol. 1895).

Literatur. — Aus der sehr reichen Literatur in englischer Sprache seien erwähnt: Hunt, The English Church from its earliest foundations to the Norman Conquest. London 1899. Bright, Chapters of early English Church history. 3. ed. Oxford 1897. Wakemann, An Introduction to the History of the Church of England. 4. ed. London 1897 (vgl. Zeitschr. für kathol. Theol. 1898, 140 ff). Spence, The Church of England. Bd I: The British and Anglo-Saxon Church. London 1897. Ramsay, The foundations of England. Bd I. Ebd. 1898. Pearce, English christianity in its beginning. Ebd. 1908. Lanigan, Ecclesiastical history of Ireland (bis zum 13. Jahrhundert). 4 Bde. Dublin 1847—1860. Stokes, Ireland and the Anglo-Norman Church. 2. ed. London 1892; Ireland and the Celtic Church. 6. ed. Ebd. 1907. Stephan, History of the Scottish Church. Bd I. Edinburgh 1894. — Greith, Gesch. der altirischen Kirche. Freiburg 1867. Bellesheim, Gesch. der kathol. Kirche in Irland. Bd I. Mainz 1883; Gesch. der kathol. Kirche in Schottland. Bd I. Ebd. 1890. Funk, Zur Gesch. der altbritischen Kirche, in Kirchengesch. Abhandl. I 421 ff. Cabrol, L'Angleterre chrétienne avant les Normands. Paris 1909 (Bibl. de l'enseign. de l'hist. ecclés.). Gougaud, Les chrétientés celtiques. Ebd. 1911 (éd. cit.). — Monographien über St Patrick von Todd (Dublin 1864), Morris (London 1888), Gradwell (ebd. 1892), Sanderson (New York 1902), Bury (1905), Healy (Dublin 1905), Morris (London 1907), Newell (ebd. 1907), Shahan (New York 1904), Dunn (Paris 1909), Riguet (ebd. 1911. „Les Saints."). Shearman, Loca Patriciana. An identification of localities chiefly in Leinster visited by St Patrik. 2. ed. Dublin 1883. Andere Schriften: Geyer, Adamnanus, Abt von Jona. 1. Tl. (Progr.) Augsburg 1895. Kinloch, St Ninian, a missionary of the fifth century, in Dublin Review CXLI (1907) 97 ff. Mc Namee, The union of the early Irish Church with de holy Roman See, in American Eccles. Review XXVIII (1903) 302 ff. — Mason, The mission of St Augustine to England according to the original documents. Cambridge 1898. Weitere Monographien über Augustin u. a. von Cutts (London 1895), Browne (ebd. 1895). Brou, St Augustin de Canterbury et ses compagnons („Les Saints"). Paris 1901. Bassenge, Die Sendung Augustins zur Bekehrung der Angelsachsen. Leipzig 1899. Obser, Wilfrid der Ältere, Bischof von New York. Karlsruhe 1884. Field, St Berin, the apostle of Wessex. London 1902.

1. War auch die christliche Religion in Britannien seit der vorkonstantinischen Zeit bekannt (oben S. 309), so hatte sie doch in Irland und Schottland nur wenig Verbreitung gefunden. Papst Cölestin sandte 431 den zum Bischof geweihten Palladius nebst vier andern Missionären nach Irland (Erin); er fand dort einige Christen, aber nur eine geringe Wirksamkeit. Er

zog sich deshalb nach Nordschottland zurück, wo er bald darauf starb. Der eigentliche Apostel Irlands wurde der hl. **Patricius** (Patrick, ursprünglich Sucat genannt), geboren ca 389 von angesehenen christlichen Eltern, wahrscheinlich in Kilpatrick bei Dumbarton in Schottland[1]. Im Alter von etwa 16 Jahren wurde er durch Seeräuber mit mehreren seiner Landsleute nach dem Norden Irlands fortgeschleppt und an einen Stammeshäuptling verkauft, der ihm die Aufsicht über seine Herden übertrug. Er benutzte die ihm liebgewordene Einsamkeit zu ernstem Nachdenken, suchte Trost im Gebet und in der Betrachtung. Nach einiger Zeit gelang es ihm zu entfliehen und er kam nach Gallien, wo er in den Klöstern Marmoutier und Lerin ausgebildet, von dem heiligen Bischof **Germanus** von Auxerre († 448) vielfach unterrichtet wurde. Er begleitete den hl. Germanus 423—426 nach England zur Bekämpfung des Pelagianismus. Nach seiner Rückkehr kam er nach Rom, wo er sich die Vollmacht zur Mission in Irland erteilen ließ. In Gallien zum Bischof geweiht, kam Patricius 432 nach der grünen Insel. Anfangs fand er bedeutende Schwierigkeiten, so sehr ihm auch seine Kenntnis der Sprache und der Landessitten zu statten kam. Auf der Insel umherziehend, versammelte er mit Paukenschlag auf freiem Felde die Volksscharen um sich her und erzählte ihnen vom Leben und Tod des Erlösers. Manche glaubten ihm; aber alsbald wurde dadurch auch der Haß der Druiden erregt, die das Volk und die Häuptlinge gegen ihn aufwiegelten. Doch nichts schreckte den heiligen Mann ab. Er gewann die einen durch Sanftmut und freundliche Zusprache, die andern durch Geschenke und wirkte rastlos fort, indem er von einem Teil der Insel zum andern zog und das klösterliche Leben förderte, für das er Söhne und Töchter der vornehmsten Familien gewann. Auch einen Hofbarden bekehrte er, der nun durch religiöse Lieder dem gesangliebenden Volke das Christentum noch zugänglicher machte. Patricius sorgte für die Erziehung guter Kleriker, nahm seinen Sitz in **Armagh**, das die Metropole der Insel wurde, und hielt noch einige Synoden. Plünderung und Gefangenschaft erfuhr er auch später noch; aber das Dulden war ihm Freude, und die Vorsehung erwies ihm stets ihren Schutz. Dabei gestattete er sich nicht, seine Herde, wenn auch nur auf kurze Zeit, zu verlassen, so sehr er sich nach seinen Freunden in Gallien und Britannien sehnte. Sein Tod fällt etwa in das Jahr 461 (nach der wenig glaubwürdigen Legende wäre er 120 Jahre alt geworden). Bei seinem Tode gab es in Irland bereits mehrere Bischöfe, zahlreiche Priester und Mönche; die von ihm gestifteten Klöster wurden Asyle der Wissenschaft und Pflanzschulen des Glaubens für viele noch heidnische Völker[2]. Weibliche Klöster errichtete um 490 die hl. **Brigida**[3]. Unter den Schülern des Patricius wurden berühmt **Benen** oder Benignus, Erzbischof von Armagh, und der hl. **Kieran**, Bischof von Clonmacnois; später ragte **Finian**, Bischof von Clonard († 552), hervor nebst vielen andern, so daß man frühzeitig Irland die Insel der Heiligen nannte.

---

[1] Als Geburtsjahr nimmt Usher 372, die Bollandisten 377 an, Tillemont 395—415, die meisten 387—389; als Todesjahr gilt gewöhnlich 461.

[2] Beda Ven., Hist. eccles. gent. Angl. I 4 13. Über die Synoden vgl. Mansi, Conc. Coll. VI 313—538.

[3] Über St Brigida vgl. Acta SS. Bolland. Febr. I 99.

Die südlichen Pikten, die aus Norwegen in Nordbritannien, dem heutigen Schottland, eingewandert waren, wurden schon um 412 von dem britischen Bischof Ninian bekehrt. Nachher wirkte hier ein gewisser Gildas, der noch weiter vordrang. Die Kaledonier im Norden Schottlands, keltischen Ursprungs, wie die Bewohner der Hebrideninseln, erhielten erst 563 das Evangelium durch den irischen Mönch Kolumba, der auf der Insel Hy mit zwölf Schülern landete und dort ein berühmtes Kloster gründete, von dem aus nach und nach das ganze Land bekehrt wurde. Conall, König der albanischen Schotten, schenkte die Insel dem Kolumba; hier blieb lange Zeit die Grabstätte der Könige Schottlands. Kolumba taufte auch den König Brid oder Brud nebst seinem Volke, errichtete noch mehrere Klöster und hinterließ bei seinem Tode 597 eine große Zahl von Mönchen, die eifrig das Evangelium verkündeten. Seine Nachfolger, die Äbte von Hy, wurden sehr mächtig und übten sogar eine Gewalt über die Bischöfe der Skoten und Pikten in Nordbritannien und auf den Hebriden. Der hl. Kentigern, Bischof von Glasgow († 601), sandte zahlreiche Glaubensboten aus[1].

Im eigentlichen England war das Christentum schon viel länger unter den alten Briten verbreitet. Letztere waren, seit die Römer sie aufgegeben, bei ihrer inneren Uneinigkeit nicht mehr im stande, sich gegen die Einfälle der Pikten und Skoten zu schützen, und riefen 449 die noch heidnischen Angelsachsen aus dem nördlichen Deutschland zu Hilfe. Diese eroberten den südlichen und den mittleren Teil der Insel für sich und führten einen hartnäckigen Vertilgungskrieg gegen die immer mehr in die westlichen Gegenden zurückgedrängten Briten, von denen viele nach Armorica in Gallien flohen, das von ihnen Bretagne genannt ward. Wales[2] und Cornwall blieben die Hauptsitze des alten keltischen Volksstammes. Hier hatte derselbe noch im Beginne des 6. Jahrhunderts blühende Klöster, religiöse Fürsten und ausgezeichnete Bischöfe, wie St David, Erzbischof von Menevia († 544), den heiligen Bischof Dubricius, der um 522 auf der Insel Bardsey in der Einsamkeit starb, dessen Schüler Theliaus († um 560), St Udoceus, St Paternus, Daniel, Gondelus, Cadoc, Iltutus u. a. Aber für die Bekehrung der Angelsachsen geschah von der altbritischen Geistlichkeit nichts, vielmehr verfiel diese in den von den Eroberern besetzten Gebieten nach und nach selbst in Verwilderung. Der Nationalhaß zwischen Siegern und Besiegten war überaus mächtig; erstere behandelten letztere wie Sklaven, gestatteten den Wiederaufbau der zerstörten Kirchen nicht und verharrten hartnäckig im Heidentum.

2. Was die britischen Geistlichen nicht konnten und nicht wollten, das versuchte Papst Gregor d. Gr. am Ende des 6. Jahrhunderts mit dem besten Erfolge. Noch als Abt war er auf das Volk der Angelsachsen aufmerksam geworden. Einst soll er auf dem Sklavenmarkt einige kraftvolle junge Leute dieses Stammes gesehen haben, und da er vernahm, daß dieser noch heidnisch sei, soll er beschlossen haben, selbst Missionär bei denselben zu werden. Aber

---

[1] Beda Ven., Hist. eccles. gent. Angl. III 4. Vita S. Columb. Mabillon, Acta SS. O. S. B. Bd I. Acta SS. Bolland. 9. Iun.

[2] Beda Ven. a. a. O. I 15 f 22.

die Liebe der Römer zu ihm hätte ihm die Abreise nicht gestattet; 590 ward er auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Er gab nun den Güterverwaltern der römischen Kirche in Gallien den Auftrag, angelsächsische Knaben zu kaufen und nach Rom zu senden, die er dann zu Glaubenspredigern für ihre Landsleute ausbilden lassen wollte. Allein da dieses Mittel nur langsam zum Ziele führte und inzwischen die Verehelichung des angelsächsischen Königs Ethelbert von Kent mit der fränkischen Prinzessin Bertha, einer Christin, ihn noch ermutigte, sandte er 596 den Abt Augustin mit 39 römischen Mönchen nach Britannien, wo damals die Angelsachsen sieben bis acht unabhängige Königreiche errichtet hatten. Auf der Reise durch Frankreich hörten sie so viel Entsetzliches von der Roheit des zu bekehrenden Volkes, daß sie vom Papste die Erlaubnis zur Umkehr zu erbitten beschlossen. Aber Gregor bestand auf seinem Plane, sandte den Missionären Empfehlungsbriefe an die fränkischen Fürsten und Bischöfe und gab ihnen den Rat, von Gallien Dolmetscher mitzunehmen. Sie landeten 597 auf der Insel Thanet und erlangten von dem durch seine Gemahlin günstig gestimmten König Ethelbert die Erlaubnis, in seinem Lande zu predigen. Sie begannen ihre Wirksamkeit in der Hauptstadt Dorovernum in einer Kapelle des hl. Martin, wo der Gottesdienst der Königin gehalten ward. Das Volk hörte aufmerksam den Predigten zu; die Uneigennützigkeit und das strenge Leben der fremden Priester fanden Anerkennung. So mehrte sich die Zahl der Katechumenen, und am 2. Juni 597 ließ sich der König selbst taufen. Gregor leitete durch seine Reskripte die Mission fortwährend mit der größten Klugheit und Umsicht. Nach seiner Weisung wurden die heidnischen Tempel nicht zerstört, sondern in christliche Kirchen umgewandelt, die Opfermahlzeiten nicht förmlich verboten, sondern als Dankmahle zu Ehren Gottes nach Art der früheren Agapen gehalten; manchen an sich nicht unerlaubten Gebräuchen ward eine christliche Bedeutung untergelegt. Diese pädagogisch wohl berechneten Maßregeln verfehlten auf das sehr am Äußerlichen hängende Volk ihren Eindruck nicht. Kent war der Mittelpunkt, von dem aus das Christentum sich stets weiter verbreitete. Der glückliche Erfolg seines ersten Wirkens bewog den Abt Augustin, nach Gallien zu reisen, wo er von dem Erzbischof von Arles, dem Vikar des Papstes, nach Gregors Bestimmung die bischöfliche Weihe erhielt. Weihnachten 597 taufte Augustin schon 10000 Angelsachsen. Er sandte dann zwei seiner Gefährten, den Priester Laurentius und den Mönch Petrus, an den Papst zur Berichterstattung, zur Erlangung neuer Hilfsarbeiter und bestimmter Aufschlüsse über einige Bedenken. Gregor gab treffliche Belehrungen über die Liturgie, über die Ehen der Neubekehrten und das Verhältnis des neuen Bischofs zu dem fränkischen Episkopate, und sandte zugleich Reliquien und Kirchengeräte sowie neue Gehilfen.

Als Augustins Erfolge noch glänzender hervortraten, sandte ihm Gregor 601 das erzbischöfliche Pallium und Vorschriften betreffs der englischen Hierarchie. Er bestimmte zwei Metropolen für England, London und York, jede mit zwölf Bistümern. Augustin sollte lebenslänglich der erste Metropolit sein, nach seinem Tode der den Dienstjahren nach älteste Erzbischof den Vorrang haben. Da aber damals Dorovernum (nachher Canterbury) Landeshauptstadt war, so wählte Augustin an Stelle Londons diese Stadt als Metro-

politansitz, den sie auch behielt. Auch dem tätigen König Ethelbert sandte Gregor Briefe und Geschenke. Bereitwillig wies der König einen Platz für die Metropolitankirche sowie eine Dotation für dieselbe an. Inzwischen hatte der vom Papste gesandte Mellitus in Essex sehr segensreich gewirkt. Im Jahre 604 taufte er den König dieses Landes Sabereth und begründete das Bistum London, dessen erster Bischof er ward. Solange diese zwei Könige lebten, schritt die angelsächsische Kirche beständig vorwärts. Aber die Söhne der beiden Könige waren heidnisch geblieben und führten ein lasterhaftes Leben. Seit dem Tode Augustins[1] war in den übrigen Missionären nicht mehr die frühere Festigkeit, und unter der Regierung der heidnischen Könige von Kent und Essex (seit 616) war der Fortschritt des Christentums stark bedroht; der Bischof Mellitus von London ward vertrieben; sein Begleiter Justus, welcher Bischof von Rochester geworden war, ging ebenfalls nach Gallien zurück; außer diesen beiden Bistümern hatte noch keines der andern gegründet werden können. Auch Laurentius, der Nachfolger Augustins auf dem erzbischöflichen Stuhle, wollte hoffnungslos schon die Insel verlassen. Da wandte die wie durch ein Wunder erfolgte Bekehrung des Königs Eadbald von Kent die Gefahr ab; Justus und Mellitus wurden zurückgerufen, und das Christentum machte neue Fortschritte. Als Laurentius 619 starb, ward Mellitus sein Nachfolger, dem wiederum 624 Justus von Rochester als Erzbischof nachfolgte. Der römische Stuhl verlieh dem Erzbischof die Vollmacht, selber Bischöfe einzusetzen[2].

In dem großen nördlichen Reiche Northumberland brach König Ethelberts Tochter Edilberge (Äthelberga) durch ihre Vermählung mit dem König Eadwin oder Edwin und durch Einführung des von Erzbischof Justus konsekrierten Paulinus dem christlichen Glauben eine neue Bahn. Papst Bonifatius V. suchte den König für denselben zu gewinnen; sein Nachfolger Honorius gab sich alle Mühe, hier wie in den andern angelsächsischen Reichen das Reich Christi auszubreiten. In einer allgemeinen Landesversammlung von 627 beschlossen der König und die Großen einstimmig die Beseitigung des Götzendienstes; der König und viele Großen ließen sich taufen. Paulinus nahm den Sitz zu York ein. König Edwin bestimmte auch den König von Ostangeln, Corpwald, zur Annahme des Christentums; doch ward dieser von einem Heiden ermordet, und erst drei Jahre später (630) nahm dessen in Gallien getaufter Bruder Sigebert, unterstützt von dem Bischof Felix aus Burgund, die Einführung des Christentums in diesem Reiche (631) in die Hand. Sigebert war der erste angelsächsische Fürst, der in ein Kloster trat; ihm folgte Egerik, der aber bei einem Einfall des heidnischen Königs Penda von Mercia gleich Sigebert den Tod fand, wie dies auch dem König Anna (654) widerfuhr. Nach dem Tode des Königs Edwin mußte Paulinus 633 vor der Übermacht der heidnischen Sieger mit der Königin Edilberge nach Kent fliehen, wo sie König Eadbald und Erzbischof Honorius (seit 630) ehrenvoll aufnahmen. Da das Bistum Rochester durch den Tod seines Inhabers Romanus erledigt war, übernahm Paulinus bis zu seinem Tode dessen Verwaltung. Vergebens hatte Papst Honorius (634) dem Paulinus das erzbischöfliche Pallium gesandt und die zweite Metropole von York begründet, indem er den ersten Rang für

---

[1] Augustins Tod wird bald auf 605, bald auf 607 gesetzt.

[2] Beda Ven., Hist. eccles. gent. Angl. 1, 23 f 31 f; 2, 1 ff. Paul. Diac., Vita Greg. M., und Greg. M., Ep. l. 5, n. 52—54; l. 6, n. 7 28; l. 8, n. 30; l. 11, n. 64 65. Greg. Tur., Hist. Franc. 9, 26.

Canterbury vorbehielt. Doch erlangte Oswald, ein Neffe Eadwins und eifriger Christ, nachher die Herrschaft von Northumberland; der irische Mönch Aidan vom Kloster Hy, der zum Bischof geweiht worden war und auf der Insel Lindisfarne residierte, predigte nebst seinen Ordensgenossen mit großem Erfolg. König Oswald († 642) ging ihm darin überall zur Seite. Zu den Westsachsen kam das Christentum im Jahre 634. Der von Papst Honorius gesandte Bischof Birinus predigte in Wessex. Der Franke Leutherius oder Eleutherius setzte als Bischof (670) das Werk bei den Westsachsen fort. Der König von Mercia, Penda, der vielfach die christlichen Reiche bedrängt hatte, fiel 655 im Kampf gegen Oswy von Northumberland, der nun auch dessen Reich mit dem seinigen vereinigte und den Diuma zum Bischof der Mercier und Mittelangeln weihen ließ. Bei den Südsachsen von Sussex fand das Christentum erst sehr spät Eingang; hier predigte 680—685 der vertriebene northumbrische Bischof Wilfried das Evangelium und errichtete ein Kloster. Innerhalb der Zeit von 80 Jahren führten römische, irische, fränkische, zuletzt auch angelsächsische Priester durch gemeinsame und ausdauernde Anstrengungen die sämtlichen Stämme der angelsächsischen Heptarchie in die Kirche ein.

Im Jahre 668 weihte Papst Vitalian den gelehrten griechischen Mönch Theodor von Tarsus zum Erzbischof von Canterbury und sandte ihn in Begleitung des Abtes Hadrian nach England. Diese legten Schulen für Theologie, Mathematik und die klassischen Sprachen an und bildeten eine Reihe gelehrter Männer, wie den Abt Albinus, den Bischof Tobias von York († 726); auch studierten viele Angelsachsen in irischen Klöstern. Zwischen den Kirchen von Irland und England bestand eine innige Verbindung; beide entfalteten sich zur herrlichsten Blüte. Erzbischof Theodor (668—690) visitierte die einzelnen Kirchen Englands, hielt mehrere Synoden, förderte die Klöster und den Schmuck der Kirchen. Benedikt Biscop stiftete die Klöster Wearemouth, dem hl. Petrus, und Jarrow, dem hl. Paulus gewidmet, nachdem er das Petruskloster in Canterbury dem Abte Hadrian abgetreten hatte. Die Klöster wurden höchst zahlreich und übten großen Einfluß; häufig beschlossen Könige und Königinnen in denselben ihre Tage. Aldhelm stand als Abt dem Kloster Malmesbury vor; Evesham und Glastonbury, „das Kloster der Heiligen", erlangten ebenfalls großen Ruhm [1].

3. An allen diesen Bekehrungen beteiligten sich die altbritischen Geistlichen nicht; schon aus Nationalhaß hielten sie sich von den Angelsachsen fern. Den von Gregor d. Gr. dem Erzbischof Augustin verliehenen Primatenrang wollten sie in keiner Weise anerkennen, sie widerstrebten hartnäckig im Bewußtsein ihrer inneren Gebrechen und im Vorgefühl der ihnen drohenden Reformation [2]. Dazu fanden sich zwischen ihnen und den neuen Missionären bedeutende Verschiedenheiten im Ritus, wobei namentlich die verschiedene Berechnung des Osterfestes in den Vordergrund trat. Die alten Briten waren nicht Quartodecimaner; auch sie feierten Ostern am Sonntag, aber bei ihnen fiel es oft auf andere Sonntage als bei den Römern. Denn sie hielten

---

[1] Beda Ven. a. a. O. 2, 9 f 17 f; 3, 3 f; 4, 2. Mansi, Conc. Coll. X 579 f. Migne, Patr. lat. 80, 476 f. Über die alten Diözesen Englands vgl. Hill, English Dioceses: History of their Limits from earliest Times to present Day, London 1900.

[2] Beda Ven. a. a. O. 1, 29. Greg. M., Ep. l. 11, n. 65.

gleich den Irländern noch an dem alten vierundachtzigjährigen Zyklus fest und hatten, durch die Stürme der Völkerwanderung und die Verwüstungen der Angelsachsen vom Verkehr mit der übrigen Christenheit abgeschnitten, den neuen bequemeren Zyklus, wie er durch Dionysius Exiguus 525 festgestellt und sonst allgemein angenommen worden war, nicht kennen gelernt. In ihrer Unwissenheit fanden sie in dem von Augustin nach England gebrachten neuen Osterzyklus eine gefährliche Neuerung, der sie allen möglichen Widerstand entgegensetzten[1]. Außerdem hatten die altbritischen Geistlichen eine andere Tonsur, nicht die römische, die man Tonsur des Petrus nannte, sondern sie trugen gleich vielen Mönchen ein ganz kahles Haupt oder doch ein geschorenes Vorderhaupt, was sie die Tonsur des Paulus oder des Johannes, ihre Gegner aber die des Simon Magus nannten[2]. Auch fanden sich Verschiedenheiten in der Liturgie, in der Bischofsweihe, in der Spendung der Taufe, betreffs der Ehe, des Zölibats und des Mönchswesens. Keine dieser Differenzen war dogmatischer Natur; hätte eine Glaubensverschiedenheit geherrscht, so würde der hierin so ängstliche Erzbischof Augustin eine Mitwirkung der Briten in der Verkündigung des Evangeliums nie in Anspruch genommen haben. Aus dem Namen der Culdeer läßt sich nicht das Vorhandensein einer verschiedenen Religionspartei folgern, dieser Name (Diener Gottes) war der alte Name für die britischen Geistlichen[3]; auch läßt sich kein kleinasiatischer Ursprung weder des Christentums in England überhaupt noch der altbritischen Gebräuche irgendwie nachweisen[4]. Augustin urgierte die Übereinstimmung in Sachen des Kultus und der Disziplin deshalb, weil bei rohen, ungebildeten Völkern und zudem bei Neubekehrten die Verschiedenheit in äußeren Religionsgebräuchen stets einen übeln Eindruck hervorbringt.

Die im Jahre 601 gehaltenen Zusammenkünfte betreffs der Anerkennung Augustins waren erfolglos geblieben; der Haß gegen die Angelsachsen schien sich auf deren auswärtige Lehrer zu übertragen. Augustin verkündete den altbritischen Geistlichen, da sie den Angeln das Leben nicht bringen wollten, würden diese ihnen den Tod bringen. Bald danach ließ Edelfried, König von Northumbrien, an zwölfhundert Mönche, die am Kriege gegen ihn teilgenommen, niederhauen und das Kloster Bangor von Grund aus zerstören. Inzwischen ward im südlichen Irland nach einer mit dem römischen

[1] Von der altbritischen Osterfeier sagt Beda Venerabilis (a. a. O. 3, 4): Pascha in die quidem Dominica, alia tamen, quam decebat, hebdomada celebrabant. Vgl. ebd. 2, 2 19. Russel, Papal Iurisdiction and the Paschal Controversy in the British Isles, in American Eccles. Review XXXVIII (1908) 38 ff.

[2] Über die Tonsur vgl. Beda Ven. a. a. O. 5, 21. Vgl. Paulin. Nol., Ep. 7.

[3] Culdei, Keledei, Kyledei, Colidei — i. e. cultores, servi Dei — s. Hector Boeth., Hist. Scot. l. 5, S. 65. Braun, De Culdaeis comment., Bonnae 1840. Siehe Funk (oben S. 724).

[4] Gegen den kleinasiatischen Ursprung des britischen Christentums streiten die stets am Sonntag gehaltene Osterfeier, Konstantins d. Gr. Äußerung über die Konformität Britanniens mit den andern Ländern in diesem Punkte (Euseb., Vita Const. 3, 19. Socr., Hist. eccles. 1, 9), der nur von Rom herübergekommene Gebrauch des vierundachtzigjährigen Zyklus, die Geringfügigkeit der Abweichungen in der Liturgie, die nicht stärker sind als die, welche bis in das 11. Jahrhundert in andern abendländischen Kirchen vorkommen.

Stuhle gepflogenen Unterhandlung (nach 633) der römische Osterzyklus ohne Widerstand eingeführt. Im nördlichen Irland, wo die Mönche von Hy den größten Einfluß übten, beharrte man länger bei dem alten Gebrauche, und in Northumberland, das nacheinander drei irische Könige hatte, wurde Ostern von dem einen nach irischer, von den zwei andern nach römischer Berechnung gefeiert. Im Jahre 664 ward darüber zu Streaneshalch (Whitby unweit York — Synodus Pharensis) in Gegenwart des northumbrischen Königs Oswio und seines Sohnes Alchfrid wie der berühmten Äbtissin Hilda verhandelt. Oswio erklärte sich zuletzt dahin, es müsse die römische Observanz gelten wegen der Autorität des Apostelfürsten Petrus und seines Stuhles. Auch die römische Tonsur ward hier angenommen. Der Bischof Kolman von Lindisfarne legte lieber sein Bistum nieder, als daß er nachgab; er ging nach Irland zurück. Endlich wurde auf Betrieb des Abtes Adamnan 703 im nördlichen Irland und durch die Tätigkeit des englischen Priesters Egbert 716 auch im Kloster auf der Insel Hy der römische Zyklus eingeführt und die Einigkeit bis 729 allenthalben hergestellt[1].

12. Die Entwicklung der kirchlichen Verfassung und der Disziplin des Klerus.

Literatur. — S. oben S. 469 und 484. Dazu: Hatch, Die Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas im frühen Mittelalter. Deutsch von Harnack. Gießen 1888. Stutz, Gesch. des kirchl. Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf Alexander III. Bd I, 1. Hälfte. Berlin 1895. Schmitz, Metropolitanverfassung und Provinzialsynode in Gallien während des 5. Jahrh., in Zeitschr. für Kirchenrecht 1887, 3 ff. Grisar, Rom und die fränkische Kirche vornehmlich im 6. Jahrhundert, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1890, 477 ff; vgl. Analecta romana I 333 ff. Werminghoff, Gesch. der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter. Bd I. Hannover 1905. Schäfer, Frühmittelalterliche Pfarrkirchen und Pfarreinteilung in römisch-fränkischen und italienischen Bischofsstädten, in Röm. Quartalschr. 1905, 25 ff. Imbart de la Tour, Les paroisses rurales dans l'ancienne France du 4e au 11e siècle. Paris 1900. (Erweitert aus Artikeln der Revue historique.) Über den Klerus und die Disziplin des Klerus und des Laienvolkes im Orient vieles in den verschiedenen, von den Apostolischen Konstitutionen (oben S. 484) abgeleiteten Schriften der orientalischen Kirchen: Arabische und äthiopische Didaskalia; Konstitutionen Hippolyts; Ägyptische Kirchenordnung; Testament Unseres Herrn; Kanones Hippolyts; vgl. Bardenhewer, Patrologie (3. Aufl.) 322 ff; Pitra, Iuris eccles. Graecorum historia et monumenta. 2 Bde. Romae 1864—1868; Funk, Didascalia et Constitutiones Apostol. und Turner, Eccles. occid. monum. (oben S. 484); Doctrina duodecim Apostolorum. Tubingae 1887; Horner, The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici. London 1904; Testamentum Domini Nostri, ed. Rahmani. Moguntiae 1899. Für Orient und Abendland die Kanones der Konzilien des 5. bis 7. Jahrhunderts.

A. Der Primat der römischen Kirche.

1. Die Stellung der Päpste im Abendlande nach dem Zusammenbruch des weströmischen Reiches und deren machtvolles Eingreifen in die dogmatischen

---

[1] Beda Ven. a. a. O. 2, 2; 3, 25; 5, 15 f 22 f. Hefele, Konziliengesch. III² 62 f 108 f. Von den Heiligen sind besonders zu nennen: Edelburga, Gattin des hl. Eudin, Königs von Northumberland 625 (Beda Ven. a. a. O. 2, 9 11 20); König Oswald seit 634; St Fursius (Beda Ven. a. a. O. 3, 19). Baring-Gould and Fisher, The Lives of the British Saints I, London 1907.

Streitigkeiten des byzantinischen Reiches offenbaren in der deutlichsten Weise den Primat der römischen Kirche. Insbesondere galt der Papst als oberster Lehrer und Hort des Glaubens. Petrus hat nach dem Gelasianischen Dekret dem von ihm gesegneten Stuhle es verliehen, daß ihn nach der Verheißung des Herrn die Pforten der Hölle nie überwinden und er für alle Schwankenden der sicherste Hafen ist, so daß, wer in ihm ruht, einen seligen und immerwährenden festen Sitz hat, wer ihn aber verachtet, sehen wird, was für Entschuldigungen er am Tage des Gerichts vorbringen könne[1]. Ohne diesen Stuhl hatte keine Glaubensentscheidung eines Konzils definitive Gültigkeit, und seine Entscheidung ward als unantastbar und endgültig in der Art betrachtet, daß, wer sich dagegen auflehnte, sich selbst von der Kirche ausschloß. Dieser Stuhl, an den sich alle Häretiker wandten, ward nie von einer Irrlehre befleckt; seinen Anordnungen zu gehorchen, mußten sich die Bischöfe verpflichten[2]. In ihm ruhte der Mittelpunkt der kirchlichen Einheit, von Petri Sitz strömten die Rechte der kirchlichen Gemeinschaft und alle Gewalten aus, und in ihm fanden sie wieder ihre Festigkeit[3]. Die Päpste übten die gesetzgebende Gewalt wie die der Dispensation, waren Wächter, Beschützer, Erklärer der Kanones; Siricius, Innozenz, Leo, Gelasius übten diese Macht. „Was von allen Kirchen beobachtet, was vermieden werden soll", sagt Siricius, „entscheiden wir durch allgemeinen Ausspruch." Zosimus und Leo I. wollten die Übertretung ihrer Dekretalen ohne Nachsicht bestraft wissen, und allenthalben

---

[1] Gelas., Tract. 2, c. 10, ed. Thiel, Epist. Rom. Pont. 529 530.

[2] Über die päpstlichen Rechte vgl. Gelas., Tract. 4, c. 9, S. 565: Quod firmavit in synodo Sedes Apost., hoc robur obtinuit, quod refutavit, habere non potuit firmitatem, et sola rescindit, quod praeter ordinem congregatio synodica putaverat esse usurpandum. Pelag. II., Ep. ad Orient.: Cum generalium synodorum convocandi auctoritas Apostolicae Sedi B. Petri singulari privilegio sit tradita et nulla umquam synodus rata legatur, quae apostolica auctoritate non fuerit fulta. Vgl. Greg. M., Ep. l. 9, n. 68 ad Euseb. Thessal. (Opp. ed. Maur. II 984). Bonif. I., Ep. 15 ad Ruf., n. 5 (ed. Thiel S. 1042): Nemo umquam apostolico culmini, de cuius iudicio non licet retractari, manus obvias audenter intulit. Vgl. Ep. 13 ad eund., n. 2. Zosim., Ep. 12 ad Aurel., S. 974 f. Siric., Ep. 1, n. 3, S. 627 f: Nunc praefatam regulam teneant omnes sacerdotes, qui nolunt ab Apostolicae petrae, super quam Christus universalem construxit Ecclesiam, soliditate divelli. Innoc. I., Ep. 25 ad Dec., n. 2, S. 856: Quis enim nesciat aut non advertat, id quod a principe Apostolo Petro Romanae ecclesiae traditum est ac nunc usque custoditur, ab omnibus debere servari? Bonif. I., Ep. 14, n. 1, S. 1037; Ep. 15, n. 4, S. 1041. Vgl. Optat. Milev., C. Parmen. Donat. 2, 2 3. Die Endgültigkeit und Irrtumslosigkeit der römischen Entscheidungen deuten an Hieron., Ep. 57 58 ad Damas., ed. Coustant, Epist. Rom. Pont. 545 f 551. Theod., Ep. 116, S. 1324 f. August., C. duas epist. Pelag. ad Bonif. 2, 3, serm. 131 (Opp. V 645). Petr. Chrysol., Ep. ad Eut. S. Leon. ep. 25. Form. Hormisd. bei Mansi, Conc. Coll. VIII 407 f. Ferrand. Diac., Ad Sever. n. 1: Interroga, si quid veritatis cupis audire, principaliter Apost. Sedis antistitem, cuius sana doctrina constat iudicio veritatis et fulcitur munimine auctoritatis.

[3] Conc. Aquileian. 381 ad Imp., ed. Coustant S. 554. Siric., Ep. 5, n. 1, S. 651. Innoc. I., Ep. 29, 2, S. 747 888 896. Bonif. I., Ep. 4 14, S. 1019 1037. Leo M., Ep. 10, c. 1; Serm. 4 de nat. c. 2 4. Felix III. (490), Ep. 14, ed. Thiel S. 267: per quam (Sedem Apost.) largiente Christo omnium solidatur dignitas sacerdotum.

ward ehrfurchtsvolle Aufnahme derselben gefordert. Sie waren oberste Richter; an sie wurde aus allen Teilen der Christenheit appelliert; sie hatten die Regierungsgewalt und behandelten insbesondere die wichtigeren Angelegenheiten der Bischöfe und Bistümer (causae maiores)[1]. Sie sandten Legaten in die einzelnen Kirchen und wurden öfters um deren Abordnung auch von den Orientalen, von Kaisern und von Bischöfen, z. B. von Basilius, gebeten[2]. Sie bestätigten gelegentlich auch die obersten Hierarchen des Orients; Theodosius I. erbat durch eine eigene Gesandtschaft die Anerkennung Roms für Nektarius von Konstantinopel[3], und nachher ward es üblich, daß die byzantinischen Patriarchen ihre Inthronistika durch eine eigene Gesandtschaft von einem Bischof, einem Priester und einem Diakon mit Geschenken in Rom überreichen ließen[4]. Die Päpste richteten auch über die Patriarchen, und ohne ihre Genehmigung durfte keiner abgesetzt werden, was Julius in Sachen des Athanasius, Innozenz in Sachen des Chrysostomus geltend machte, was das Konzil von Ephesus bei dem Urteil über Nestorius wie über Johannes von Antiochien anerkannte, Gelasius ausdrücklich aussprach und Agapet I. in Byzanz 536 durchführte[5]. Dagegen stand der Satz fest, daß der erste Stuhl von niemand gerichtet werde[6]. So war die Kirche Roms, verehrt als Mutter aller Kirchen, mit dem größten Glanze umgeben, der Apostolische Stuhl derselben war die Zuflucht aller und genoß die Verehrung der ganzen Welt[7].

B. **Die orientalischen Patriarchen und Metropoliten.**

2. Seit dem Konzil von Chalcedon galten tatsächlich im Orient die vier Patriarchate von Konstantinopel, Antiochien, Jerusalem und Alexandrien (mit der autonomen Provinz Cypern) als endgültig gebildet. Die Patriarchen von Konstantinopel strebten weiter danach, auch gegenüber den andern Patriarchen einen Vorrang zu erreichen, gleichsam die Päpste des Orients zu werden.

Auf dem Konzil zu Ephesus hatte der byzantinische Stolz in der Absetzung des Nestorius eine Demütigung gefunden, und während der Stuhl von Alexandrien durch Cyrillus einen neuen Glanz erhielt, ward Antiochien durch das Benehmen des Bischofs Johannes in den Schatten gestellt. Der ehrgeizige Juvenal von Jerusalem suchte dies für die Erhöhung seines Stuhles zu benutzen, fand aber bei Cyrillus kräftigen Widerstand. Mehr Anklang fand er nachher beim Kaiser Theodosius II.

---

[1] Innoc. I., Ep. 2, n. 6.

[2] Basil., Ep. 66 69 70 90—92 (Migne, Patr. gr. 32, 424 f 432 472 f).

[3] Bonif. I. ad episc. Maced.: Theodosius Nectarii ordinationem, propterea quod in nostra notione non esset, habere non existimans firmitatem, missis a latere suo aulicis, formatam huic a Sede Rom. dirigi regulariter depoposcit, quae eius sacerdotium roboraret.

[4] Über den Gebrauch unter Hormisdas vgl. Mansi a. a. O. VIII 500.

[5] Über die römische Jurisdiktion in Sachen der Patriarchen vgl. Gelas. I. (495), Ep. 27, ed. Thiel S. 426 f.

[6] Den Satz: Prima sedes a nemine iudicatur sprechen aus: Conc. Rom. unter Papst Symmachus, Ennodius von Ticinum und Avitus von Vienne (Ep. ad Senat. urbis), bei Mansi a. a. O. VIII 247 271 294. Vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 641 f.

[7] Cassiod., Var. 11, 2 (Migne, Patr. lat. 69, 828).

und später auf der Synode zu Chalcedon, wo (25. und 31. Oktober 451) die zwischen Juvenal und Maximus von Antiochien geschlossene Übereinkunft genehmigt ward, wonach die beiden Phönikien und Arabien beim antiochenischen Patriarchat verblieben, die drei Palästina aber unter den Bischof von Jerusalem gestellt wurden, der bald danach Patriarch hieß und als der fünfte in deren Reihe galt[1]. Noch mehr aber wußte damals Anatolius von Konstantinopel zu erreichen. Durch die Kanones 9 und 17 von Chalcedon wurde die Gerichtsbarkeit seines Stuhles in den Exarchaten befestigt und durch den nach der Entfernung vieler Bischöfe aufgestellten, von den römischen Legaten bekämpften Kanon 28 der dritte Kanon von Konstantinopel erneuert, dem Bischof von Neurom die gleichen Ehren wie dem von Altrom und das Recht der Bestätigung und Weihe der Metropoliten in den Exarchaten zugesprochen. Dies war von da an das Hauptbollwerk der byzantinischen Ansprüche; man suchte sie mit dem orientalischen Beschlusse von 381 und dem allmählich herausgebildeten Gewohnheitsrechte zu rechtfertigen, erkannte aber vollkommen an, daß eine Gleichstellung mit dem Bischof von Altrom nicht beabsichtigt sei, dem „der Primat vor allen" verbleibe; da man aber auch die Vorrechte des letzteren aus dem Range der kaiserlichen Stadt herleitete, so lag späteren Zeiten die Folgerung nahe, da Rom nicht mehr Kaiserstadt sei, seien seine Privilegien auf Byzanz übergegangen. Damals war der Sitz von Alexandrien erledigt, Antiochien und Jerusalem stimmten zu; den Maximus von Antiochien hatte Anatolius selber geweiht, den Juvenal hatte man eben erst begnadigt. Aber Papst Leo d. Gr., obschon von Kaiser Marcian und von Anatolius dringend um Bestätigung gebeten, verwarf die Neuerung beharrlich; er erklärte 452 dem Kaiser und seinem Patriarchen, der weltliche Vorrang der Kaiserstadt könne keinen kirchlichen begründen, da dieselbe kein apostolischer Stuhl sei, die getroffene Anordnung verletze die geheiligten Rechte von Alexandrien und Antiochien, widerspreche dem (sechsten) nicänischen Kanon, sei ein Resultat des Ehrgeizes, berechnet auf Verwirrung der Kirche, das man vielen Bischöfen abgelockt oder abgepreßt habe und dem auch der in Rom nicht anerkannte Beschluß von 381 keine Stütze verleihen könne. Im Orient behauptete man schon, der Papst verwerfe die ganze Synode von Chalcedon, so daß Marcian (15. Februar 453) ihn bat, durch Briefe, die in allen Kirchen vorgelesen werden könnten, das Konzil zu bestätigen. Leo gab diese Bestätigung, nahm aber davon ausdrücklich die gegen die nicänischen Kanones gefaßten Beschlüsse aus. Endlich bewog der Kaiser 454 den Anatolius zur Nachgiebigkeit und zu einem Entschuldigungsschreiben nach Rom; Leo hatte vollständig gesiegt; der Kanon 28 von Chalcedon blieb vorläufig ohne Rechtskraft; Theodorus Lektor, Johannes Scholastikus u. a. zählten nur 27 Kanones auf, und auch in Konstantinopel wußte man sehr gut, daß ohne päpstliche Anerkennung der Beschluß niemals Gültigkeit zu erlangen vermöge[2].

Doch der Ehrgeiz der Byzantiner verfolgte beharrlich dasselbe Ziel. Unter Papst Simplicius (seit 468) suchte Acacius (seit 471) durch den Kaiser Leo I. eine Anerkennung der Kanones von Chalcedon zu erwirken; aber der päpstliche Legat, Bischof Probus, leistete 473 nachdrücklich Widerstand[3], und Acacius stellte darauf den Papst in so hohem Maße zufrieden, daß dieser ihn als seinen Stellvertreter in Sachen der

---

[1] Vailhé, Formation du patriarcat de Jérusalem, in Échos d'Orient XIII (1910) 325—336.

[2] Leo M., Ep. 119, c. 4. Cyrill., Ep. 48, bei Mansi, Conc. Coll. VII 179 f. Conc. Chalced. can. 9 17 28.

[3] Gelas., Ep. 10 26, ed. Thiel S. 214 407.

Monophysiten im Orient bestellte. Aber unter dem Tyrannen Basiliskus sowie unter dem wiedereingesetzten Kaiser Zeno wußte der ränkevolle Acacius wiederum kaiserliche Edikte zu Gunsten seiner Machtansprüche zu erlangen, wodurch der von den Bischöfen des ephesinischen Exarchats gemachte Versuch scheiterte, ihre älteren Exarchatrechte wieder zur Geltung zu bringen[1]. Tatsächlich benahm sich schon Acacius als geistliches Oberhaupt des oströmischen Reiches, maßte sich die Besetzung des Stuhles von Antiochien an und bot zuletzt selbst dem römischen Papste Trotz. Gelasius wies insbesondere die Nichtigkeit dieser ehrgeizigen Ansprüche nach. Er fand es befremdlich, daß diejenigen sich stets auf die Kanones beriefen, die immerfort ihnen zuwidergehandelt, und lächerlich, daß das frühere Suffraganbistum von Heraklea aus der kaiserlichen Residenz kirchliche Vorrechte ableiten wollte, da auch zu Ravenna, Mailand, Sirmium und Trier die Kaiser längere Zeit residiert hätten, ohne daß die Bischöfe dieser Städte darum einen höheren Rang beanspruchen konnten. Er berief sich auf die Unterhandlungen unter seinen Vorgängern und hielt das alte Triumvirat der drei Patriarchalstühle von Rom, Alexandrien und Antiochien entschieden fest[2]. In diesen Kämpfen gewöhnte sich aber der Orient gleichwohl immer mehr an die Hegemonie von Byzanz, und wenn auch Altrom in der dogmatischen Sache den glänzendsten Sieg erlangte, so blieben doch die drei Exarchate ihrer Macht beraubt, und Konstantinopel galt den Orientalen als der erste der Stühle im Osten. Kaiser Justinian I. hob wiederum in seinen Gesetzen die zweite Stelle des Bischofs seiner Hauptstadt hervor, und seit seiner Zeit ward im Orient die Kirche mehr und mehr als eine Pentarchie gedacht, gebildet von den Bischöfen von Alt- und Neurom, von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Die vier ersten dieser Stühle verglich man mit den vier Flüssen des Paradieses, später alle fünf mit den Sinnen des menschlichen Leibes. Diese in der Folgezeit immer mehr entwickelte Anschauung der Orientalen fand im Abendlande vor dem 9. Jahrhundert keinen Anklang; in ihr lag schon eine wichtige, allmählich zum völligen Riß führende Differenz der beiden großen Hälften der Kirche.

Schärfer trat der Gegensatz hervor, als im Jahre 588 Bischof Johann IV. von Konstantinopel auf einer dortigen Synode den antiochenischen Patriarchen Gregorius richten wollte und sich den schon früher hie und da gebrauchten, obschon noch nicht in der offiziellen Sprache stehend gewordenen Titel eines „ökumenischen Patriarchen“ beilegte, worunter man sich den obersten Bischof des östlichen Kaiserreiches dachte, aber auch leicht einen „allgemeinen Bischof“ mit Ausschluß der übrigen denken konnte[3]. In letzterem Sinne und zugleich im Hinblick auf das von dem Byzantiner usurpierte Richteramt über den viel älteren Stuhl von Antiochien faßten es die Päpste Pelagius II. und Gregor d. Gr., die dagegen nachdrücklich Einsprache erhoben. War man auch von seiten Roms nicht abgeneigt, dem Bischofe der östlichen Kaiserstadt den Patriarchentitel zuzugestehen, so konnte man es doch nicht dulden, daß eine so vieldeutige und anmaßende Titulatur, wie sie in der Bezeichnung „ökumenischer Patriarch“ lag, von den ehrgeizigen Konstantinopolitanern angenommen wurde, während sie gleichzeitig in fremden Patriarchaten usurpierte Rechte zur Anwendung bringen wollten. Der demütige Gregor d. Gr., der die schon früher von einzelnen Bischöfen gebrauchte Bezeichnung „Knecht der Knechte Gottes“ als

---

[1] Über das Edikt des Basiliskus 477 vgl. Evagr. Schol., Hist. eccles. 3, 7: über dasjenige Zenos L. 16, Cod. Iust. de SS. eccles. I, 2. Evagr. a. a. O. 3, 8.

[2] Gelas., Episc. 26 ad Ep. Dard. 495, c. 10, S. 405 406; Commonit. ad Faust. Ep. 10, c. 5, S. 343 f; Tomus de anathematis vinculo c. 1, S. 558 f.

[3] Gelzer, Der Streit über den Titel des ökumenischen Patriarchen, in Zeitschr. für protest. Theol. 1887, 549 ff. Vailhé, St Grégoire le Grand et le titre de patriarche oecuménique, in Échos d'Orient XI (1908) 65 ff 161 ff.

ständiges Prädikat der Päpste in ihren feierlichen Erlassen einführte[1], wollte in keiner Weise „ökumenischer Papst" genannt werden, so sehr er an dem Primate der römischen Kirche festhielt; der Titel eines allgemeinen Bischofs schien eben die übrigen Bischöfe auszuschließen. Doch kam der Name später in Aufnahme. Wie zu Chalcedon Leo d. Gr. „ökumenischer Erzbischof", von andern Orientalen 518 und 536 die Päpste Hormisdas und Agapet „ökumenische Patriarchen" genannt worden waren, so hatten orientalische Geistliche seit Johann II. von Konstantinopel (518—520) den Bischöfen der Kaiserstadt diesen Titel beigelegt, Kaiser Justinian ihn seinen Patriarchen ebenfalls gegeben; die Byzantiner behielten ihn bei, wenn auch ihre Bischöfe noch auf Jahrhunderte hinaus in den an die Päpste gerichteten Schreiben sich seiner nicht bedienten. Kaiser Phokas (602—610), der sich den Abendländern gefällig erweisen wollte, konnte nur vorübergehend den Stolz der Hofpatriarchen Cyriakus und Thomas beugen[2]. Auf dem sechsten allgemeinen Konzil unterschrieb der Patriarch Georg ohne den vom Kaiser ihm in seinen Erlassen beigelegten Titel eines „ökumenischen Patriarchen", während die römischen Legaten in ihren Unterschriften dem Papste den ihm auch 649 auf der Lateransynode gegebenen Titel des „allgemeinen Papstes" beilegten. Auf dem Trullanischen Konzil von 692 (can. 36) sanktionierten die Griechen von neuem ihren Lieblingskanon, daß der Stuhl von Neurom die gleichen Ehren wie der von Altrom genieße und der zweite nach demselben sei. Der päpstliche Stuhl widerstand aber überhaupt der Anerkennung dieser Kanones entschieden, wodurch der griechische Stolz tief verletzt ward.

3. Was die Metropoliten betrifft, so hatte schon Papst Innozenz I. den Grundsatz verworfen, daß die kirchliche Einteilung der Provinzen sich stets nach der weltlichen zu richten habe. In gleicher Weise sprachen sich seine Nachfolger Leo und Gelasius aus[3]. Viele politische Metropolen suchten auch kirchliche zu werden. Nützlichkeits- und Zweckmäßigkeitsrücksichten waren im Orient stets überwiegend; jedoch haben dieselben nicht immer gesiegt. Zu Chalcedon wurden am 20. Oktober 451 dem Erzbischofe von Tyrus die Rechte über die ganze Provinz des ersten Phönikiens zurückgegeben, die auf einer byzantinischen Synode zu Gunsten des von Theodosius II. zur Metropole erhobenen Berytus geschmälert worden waren; überhaupt suchte man hier (can. 12) den Ehrgeiz der einzelnen Suffragane zu beschränken[4]. Seit Justinian aber kamen die vom Kaiser beliebten Veränderungen in der Regel auch seitens der orientalischen Kirchenvorsteher zum Vollzug, und noch manche Städte erhielten den Metropolitenrang, ihre Bischöfe den Ehrentitel „Metropolit"; nicht im Anfange, aber später war damit die entsprechende kirchliche

---

[1] Über den Titel servus servorum Dei s. Ioann. Diac., Vita Greg. M. 2, 1. Lau, Gregor d. Gr. 150.

[2] Paul. Diac., Hist. Langob. 4, 37. Vita Bonif. III., bei Mansi, Conc. Coll. X 501.

[3] Leo M., Ep. 104, c. 3; Ep. 106, c. 5. Gelas., Ep. ad Episc. Dard. 26, c. 10, ed. Thiel S. 406.

[4] Über den Streit zwischen Tyrus und Berytus vgl. Hefele, Konziliengesch. II² 462 f. Zu Chalcedon erhielt am 25. Oktober 451 diese Stadt selbst Metropolenrang, unbeschadet der Rechte von Nikomedien; letzteres blieb kirchliche Metropole von Bithynien; Nicäa als bürgerliche Metropole hatte nur den Vorzug vor den andern Suffraganaten (vgl. ebd. II² 497 ff. Zu can. 12 des Konzils von Chalcedon vgl. ebd. 516 f). Siehe noch Maſt, Dogmatisch-historische Abhandlung über die rechtliche Stellung der Erzbischöfe in der kathol. Kirche, Freiburg 1847.

Würde verbunden. Aus der Einfachheit der älteren Zeiten war man herausgetreten; der Ehrgeiz der Bischöfe wirkte auf Synoden wie am kaiserlichen Hofe, und der an diesem herrschende Despotismus drang auch in die Kirche ein. Bald entwickelte sich eine sklavische Unterwürfigkeit der Metropoliten und der Bischöfe unter ihre Patriarchen, die meistens zu willfährigen Werkzeugen der kaiserlichen Politik sich erniedrigten. Dabei war die äußere Stellung der Patriarchen und Metropoliten eine sehr geehrte und glänzende (oben S. 625 f).

C. Die Metropoliten des Abendlandes.

4. Die zentrale Stellung der römischen Kirche verhinderte es, daß im Abendland eine den orientalischen Patriarchaten ähnliche kirchliche Einteilung entstand; der Papst blieb, auch in der Anschauung der Orientalen, der einzige Patriarch des Westens. Die Metropolitanverfassung entwickelte sich in den einzelnen Ländern in verschiedener Weise, je nach der kirchlichen und politischen Lage. Während in Italien die Päpste früher selbst alle Bischöfe ordinierten, erlaubten sie in Anbetracht der Entfernung von Rom den beiden Metropoliten von Mailand und Aquileja, sich wechselseitig zu ordinieren[1]. Im Jahre 430 ward auch Ravenna Metropole und bald darauf durch den hl. Petrus Chrysologus (433—450) als Erzbischof geziert. Alles hatte dieser Stuhl der Gunst der römischen Kirche zu verdanken, wie unter Gregor d. Gr. Erzbischof Johannes bekannte. Die Erzbischöfe suchten aber oft, gereizt von den dort (seit dem 6. Jahrhundert) residierenden Exarchen, auf kaiserliche Privilegien gestützt, ihre Macht zu erweitern und der Pflicht sich zu entziehen, persönlich behufs der Erlangung der Weihe in Rom zu erscheinen. Um 660 versuchte es Maurus von Ravenna, seine Kirche zwar nicht von dem allgemeinen Primate, aber doch von der Patriarchalgewalt des Papstes loszutrennen, indem er verschiedene Beschwerden vorschützte; er erlangte auch von dem gegen Rom erbitterten Kaiser Konstans ein Diplom der Autokephalie. Allein Konstantin Pogonatus nahm dasselbe zurück und bestätigte dem Papste Leo II. die Rechte seines Stuhles; doch machte später der hochfahrende Sinn der Ravennaten sich noch oft geltend[2]. Auch für diese Kirche, wie für die übrigen Kirchen Italiens, stellten die Päpste provisorische Administratoren in Erledigungsfällen auf, die Visitatoren hießen und meistens auch die Wahl des neuen Bischofs zu leiten hatten[3].

Seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts ward der Erzbischof von Mailand, der den ersten Rang unter den Bischöfen Italiens nach dem

---

[1] Pelag. I. ad Ioann. Patric. (Holsten., Coll. Rom. bipart. 261): Mos antiquis fuit, ut quia pro longinquitate itineris ab Apost. Sede hoc onerosum illos fuerat ordinari, ipsi se invicem Mediolanensis et Aquileiensis episcopi ordinare debuissent.

[2] Amades., Chronotax. antistit. Ravenn. I, Prolog. Agnell. bei Muratori, Rer. ital. Script. II 8 f. Ioann. Ravenn., Ep. ad Greg. M. (593). Greg. M., Ep. l. 3, n. 57. Vita Leon. II. im Liber pontificalis.

[3] Beispiele der päpstlichen Visitatoren bei Gelas., Ep. 5, ed. Thiel S. 485; Ep. 6, S. 488. Pelag. I. bei Mansi a. a. O. IX 733. Greg. M., Ep. l. 2, n. 25 39 43; l. 4, n. 13 (5, 13); l. 5, n. 25 (4, 20 für Ravenna); l. 6, n. 21; l. 9, n. 89. In Gallien bestellte Johann II. 534 für die durch Absetzung des Bischofs erledigte Kirche von Riez einen solchen (Mansi a. a. O. VIII 807).

Papste hatte, von den Bischöfen seiner Provinz mit päpstlicher Bestätigung geweiht. Der Sitz von Aquileja ward beim Eindringen der Langobarden 568 nach Grado verlegt, wo der in das Schisma gegen das fünfte Konzil verwickelte Erzbischof Paulinus und seine gleichfalls schismatischen Nachfolger Elias († 586) und Severus († 607) residierten. Nach dem Tode des letzteren erhob die schismatische Partei mit Zustimmung des Königs Agilulf den Abt Johannes, der in Alt-Aquileja wohnte, die katholische, an den griechischen Hof sich anschließende Partei den Candidian, der zu Grado residierte. Von da an führten sowohl die zu Grado als die zu Aquileja wohnenden Erzbischöfe den Titel von letzterer Stadt; beide Sitze bestanden auch nach dem völligen Aufhören des Schismas (698—700) noch fort; die von den Langobarden begünstigten Erzbischöfe von Aquileja erhielten von diesen sogar den Patriarchentitel, den dann auch die Inhaber des Stuhles von Grado sich beilegten. Die Venezianer begehrten ihren Bischof unmittelbar vom päpstlichen Stuhle. Auf der Insel Sizilien wurden die Bischöfe von Syrakus als Apostolische Vikare bestellt, so von Gregor d. Gr. 591 Bischof Maximian, dem der Papst auch (November 592) auftrug, die Akten in der Klagesache gegen Bischof Gregor von Girgenti (Agrigentum) nach Rom zu senden[1]. Die Angelegenheiten der Kleriker wurden vor den Bischöfen, die der Bischöfe vor dem vom Papste bestellten Defensor verhandelt, der auch sonst sehr ausgedehnte Befugnisse hatte.

5. In Gallien behielten einige Metropolen ihre Rechte; doch wechselten infolge der politischen Veränderungen die Metropolitanrechte häufig; erst durch die feste Organisierung des Frankenreiches wurde eine stehende kirchliche Einteilung möglich (s. oben S. 711 ff).

In Spanien finden wir im 5. und 6. Jahrhundert die Metropolen Tarracona, deren Erzbischöfe mit dem römischen Stuhle in engster Verbindung standen, dann Hispalis oder Sevilla für die Provinz Bätica, Bracara oder Braga für die Provinz Galläcia. Auf der Synode zu Tarracona 516 war neben dem Erzbischof dieser Stadt, Johannes, auch der Metropolit Hektor von Cartagena (Neu-Karthago) anwesend, der wohl auch der karthagischen Provinz vorstand; da aber diese Stadt bald danach zerstört ward, trat Toledo an deren Stelle, welches bald die größten Privilegien und die Primatie von Spanien erhielt. Im Jahre 569 erhielt Lugo durch die dortige Synode die Würde der zweiten Metropole von Galläcien; ihr Bischof Nitigisius nahm 572 auf der Synode von Braga neben dem dortigen Metropoliten Martin Platz. Auch Merida oder Emerita erscheint als Metropole, und zwar für die lusitanische Provinz. Die päpstliche Patriarchalgewalt wurde auch hier fortwährend anerkannt und Apostolische Vikare bestellt; so 482 von Papst Simplicius Zeno von Hispalis für die Provinzen Lusitania und Bätica, so 521 von Papst Hormisdas für dieselben Provinzen dessen Nachfolger Sallustius, wie vorher Johannes von Ilice für andere Provinzen, jedoch mit Vorbehalt der Rechte der Metropoliten. Diese Vikare hatten die Beobachtung der

---

[1] Greg. M. (591, November 592 und 601), Ep. l. 2, n. 7; l. 3, n. 12; l. 11, n. 37. Pirrhi, Sicilia sacra, ed. Mongitore, 2 Bde, Panormi 1733.

päpstlichen und synodalen Dekrete wie die Erhaltung der Metropolitanrechte zu überwachen; öfters erhielten sie auch die Vollmacht, Bischöfe fremder Provinzen zu Synoden zu berufen. Das Band der Einheit ward sorgfältig gewahrt. Die Synode von Braga 563 verordnete, die Messe und die Taufe seien nach dem Formular zu halten, welches dem früheren Erzbischof Profuturus unter Papst Vigilius aus Rom zugesendet ward. Die spanische Kirche blühte im 6. und 7. Jahrhundert, Synoden wurden sehr häufig abgehalten, und der Einfluß der Bischöfe war auch auf das bürgerliche Leben sehr groß [1].

In Nordafrika erhielt sich die regelmäßige kirchliche Verwaltung und Verfassung auch während der schrecklichen Vandalenherrschaft, und nachdem diese Länder unter die Herrschaft von Byzanz gekommen waren, trat unter Justinian eine neue Blütezeit christlichen Lebens ein, die in der Folge durch den Islam definitiv geknickt wurde. Die 535 zu Karthago versammelten 217 afrikanischen Bischöfe brachten die Frage über die von den Arianern Getauften und Geweihten an Papst Johannes II. und erhielten darüber Weisungen von Papst Agapet, der die während der Vandalenherrschaft abgekommenen Vorrechte der Kirche von Karthago zurückgab, die auch von Justinian, der sie Iustinianea nennen ließ, ihre Besitzungen zurückerhielt. Gregor d. Gr. untersagte 593 den numidischen Bischöfen, Knaben und für Geld zu weihen, und beauftragte den dortigen Bischof Kolumbus mit der Verbesserung der unkanonischen Beschlüsse eines numidischen Konzils. Auf der Synode von 525 unter Erzbischof Bonifaz wurden Rangstreitigkeiten geschlichtet und den Bischöfen der prokonsularischen Provinz die erste, denen von Numidien die zweite Stelle zuerkannt. Damals hielt Bonifaz auch gegen Liberatus, den Primas der byzacenischen Provinz, die Rechte des Stuhles von Karthago aufrecht [2].

D. Die Diözesen und die Disziplin des Klerus.

6. Mit der völligen Bekehrung der Bevölkerung des Römerreichs zum Christentum entwickelte sich auch die Verwaltung der einzelnen Diözesen. Die auf dem Lande für die religiösen Bedürfnisse des Landvolkes erbauten Kirchen erhielten ihre eigenen Priester. Diese wurden in einzelnen Gegenden vom Bischof zu Diözesankonzilien berufen, auf denen jener sich mit seinem Klerus beriet. Die Diözesansynoden sollte jeder Bischof wenigstens einmal im Jahre halten, auf derselben Streitigkeiten seiner Kleriker schlichten, ihre Sitten reformieren, die Beschlüsse der Provinzial- und anderer Synoden bekannt geben [3].

---

[1] Siric., Ep. 1 ad Himer. Tarrac., ed. Coustant S. 623 ff. Ep. episcopor. prov. Tarrac. ad Hilar. 463, ed. Thiel S. 155—158. Simplic., Ep. 21, S. 213 f. Hormisd., Ep. 24, S. 788; Ep. 142 143, S. 979 f. Zahlreiche Synoden bei Hefele, Konziliengesch. Bd II und III. (Siehe oben S. 715 ff.)

[2] Agapet. bei Mansi, Conc. Coll. VIII 843. Iustin., Nov. 36 37. Greg. M., Ep. l. 3, n. 48; l. 4, n. 7. Über die Synoden vgl. Hefele a. a. O. II 697 ff 758 ff.

[3] Über Diözesansynoden vgl. Conc. Aurel. I. (511), can. 19; Huesc. 598, can. 1; Tolet. XVI. (693), can. 7. Das Konzil von Auxerre 578 schrieb can. 7 eine Synode für die Priester im Mai und eine für die Äbte im Oktober vor. Nach dem dritten Konzil von Toledo 589, can. 4 konnte der Bischof mit Konsens der Diözesansynode Pfarrkirchen in Klosterkirchen umwandeln. Vgl. Phillips, Die Diözesansynode, Freiburg 1849; Schmid, Die Bistumssynode, 2 Bde, Regensburg 1850 f.

Über die rechtliche Stellung der Landpfarreien erließen mehrere Synoden besondere Bestimmungen[1].

Die Bischöfe waren bemüht, auch in den neuen Staaten im Westen die Vorrechte zu erhalten, die seit Konstantin d. Gr. dem Klerus im römischen Reich verliehen worden waren (oben S. 460 ff u. 625 f). Von großer sozialer Bedeutung war das Schutzrecht, welches die Freigelassenen von seiten der Kirche genossen[2]. Dann fordern die Synoden, daß Kleriker einander nicht beim weltlichen Gerichte belangen, oder daß sie wenigstens nicht ohne Erlaubnis des Bischofs den weltlichen Richter angehen durften[3]. Das Asylrecht der Gotteshäuser suchte die Kirche besonders gegenüber den rohen Völkern, deren Erziehung sie unternahm, zu schützen[4].

Bezüglich der Bischöfe selbst, ihrer Wahl und der Ausübung ihres Amtes suchten verschiedene Synoden den Mißbräuchen, die in den neuen germanischen Staaten vielfach auftraten (s. oben S. 713 f), entgegen zu arbeiten. So wurde bestimmt, daß kein Bischof bei Lebzeiten einen Nachfolger erhalten solle außer bei regelrechter Absetzung oder bei völliger Abdankung[5]. Falls ein Bischof aus Krankheit oder Altersschwäche unfähig war, seine amtlichen Verrichtungen vorzunehmen, sollten diese nicht durch einen Priester, sondern durch einen Nachbarbischof vollzogen werden[6]. Bei der Bischofswahl sollten die Rechte der Metropoliten gewahrt bleiben. Der in Abwesenheit des Erzbischofs geweihte Emerius von Saintes wurde 563 abgesetzt, aber durch den König Charibert wieder der Diözese aufgezwungen. Eine Synode von Tours schärfte kurz darauf wiederum die Forderung ein, daß bei der Wahl eines Bischofs die Zustimmung des Metropoliten notwendig sei[7]. Allein die Herrscher mischten sich dabei fortwährend in die kirchliche Verwaltung ein.

Die Zahl der Kleriker war im Orient sehr groß. Unter Justinian I. zählte die Sophienkirche der Kaiserstadt über 485 Geistliche aller Grade. Dieser Kaiser verordnete, es sollten an ihr nicht über 60 Priester, 100 Diakonen, 90 Subdiakonen, 110 Lektoren, 125 Psalten, 100 Ostiarier und 40 Diakonissen angestellt sein; die Zahl stieg aber in der Zeit von Justinian bis Heraklius noch viel höher. Letzterer Kaiser bestimmte 627 für dieselbe Hauptkirche die Zahl von 80 Priestern, 150 Diakonen, 40 Diakonissen, 70 Subdiakonen, 160 Lektoren, 25 Psalten, 75 Ostiariern; die Zahl der Syncellen ward auf 2, die der Kanzler auf 12, die der Notarien auf 40, die der Skeuophylakes auf

---

[1] Conc. Agath. 506, can. 53 54; Tarracon. 516, can. 7; Epaon. 517, can. 7 8; Claromont. 535, can. 14; Tolet. IV. (633), can. 26 27. Vgl. Hefele, Konziliengesch. Bd II und III.

[2] Conc. Arausic. 441, can. 7; Nemaus. 394, can. 7; Agath. 506, can. 29; Aurel. V. (549), can. 7; Tolet. III. (589), can. 6; Matiscon. 585, can. 7. Vgl. Hefele a. a. O.

[3] Conc. Andegav. (Angers) 453, can. 1; Matiscon. 581, can. 8; Antissiod. (Auxerre) 578, can. 35; Epaon. 517, can. 11; Tolet. III. (589), can. 13.

[4] Zahlreiche Beschlüsse von Synoden beziehen sich auf diesen Punkt, so Conc. Araus. I. (441), can. 5; Aurel. I. (511), can. 1; Epaon. 517, can. 39; Ilerd. (Lerida) 524, can. 8; Aurel. IV. (541), can. 21; Aurel. V., can. 22; Claromont. 549, can. 22; Matiscon. 585, can. 8; Remen. 624, can. 7; Tolet. 681, can. 10; Tolet. 693, can. 5.

[5] Conc. Aurel. V. (549), can. 22; Paris. 615, can. 2.

[6] Conc. Araus. 441, can. 30.

[7] Conc. Turon. 567, can. 9.

4 Priester, 6 Diakonen, 2 Lektoren reduziert; die Blachernenkirche sollte 12 Priester, 18 Diakonen, 6 Diakonissen, 8 Subdiakonen, 20 Lektoren, 4 Psalten, 7 Ostiarier haben. Durch Gesetz vom 24. April 629 ward aber der Patriarch ermächtigt, Dotationen für neu zu errichtende Kirchenämter anzunehmen. Die Diakonissen gingen im Okzident allmählich unter, im Orient bestanden sie fort; man nahm dazu Witwen, die nicht zweimal verheiratet gewesen waren, oder Jungfrauen und forderte für sie ein Alter von 40 Jahren[1]. Das Ministrieren am Altare ward den Frauen überhaupt verboten[2].

Die Bestimmung der Synode von Elvira über den Zölibat (s. oben S. 349) und die sich daran schließenden Verordnungen von Synoden und Päpsten des 4. und 5. Jahrhunderts (s. oben S. 487) wurden auch seither in der abendländischen Kirche festgehalten und erneuert, so daß den höheren Klerikern, mit Einschluß der Subdiakonen, wenn sie vor der Weihe verheiratet waren, der eheliche Umgang allgemein verboten ward. Diese Bestimmung konnte, wie schon die Erlasse der verschiedenen Synoden beweisen, nur allmählich durchgeführt werden[3]. Allein die ganze Richtung der kirchlichen Anschauungen wie der Gesetzgebung, gegründet auf die Heiligkeit des christlichen Kultus, auf die hohe Wertschätzung der christlichen Jungfräulichkeit und auf die großen Vorteile, die sie für den kirchlichen Dienst hatte, ging auf die vollständige Einführung des Zölibates im Sinne jener Bestimmung, was auch erreicht wurde. Im Orient hingegen blieb die frühere Praxis (s. oben S. 486 f) weiter bestehen. Nur den Bischöfen wurde die vielfach vorher schon freiwillig geübte Ehelosigkeit bestimmt vorgeschrieben durch Kaiser Justinian[4] und die Trullanische Synode von 692 (can. 48). Bei den Nestorianern war es bis Mitte des 5. Jahrhunderts den Bischöfen gestattet, zu heiraten und die Ehe fortzusetzen[5].

E. Die Synoden.

Literatur. — S. oben S. 482.

7. Die ganze Kirchengeschichte der Zeit vom 5. bis 7. Jahrhundert zeigt den großen Einfluß, welchen die Synoden auf das kirchliche Leben ausübten, sowohl im Orient, wo die großen Konzilien abgehalten wurden bei Gelegenheit

---

[1] Über die Diakonissen im Okzident vgl. Conc. Araus. I. (441), can. 36 (Verbot ihrer Weihe); Epaon. 517, can. 21; Aurel. II. (533), can. 17 (Gebot, sie abzuschaffen). Doch ward noch vom hl. Medardus die Königin Radegunde als solche eingesegnet (Venant. Fortun., Vita S. Medardi c. 12), und noch 721 erwähnt sie die römische Synode can. 2. Während Theodosius I. 390 (L. 27 de Episc.; vgl. Socrat., Hist. eccles. 7, 16) ein Alter von 60 Jahren verlangt hatte, bestimmte Conc. Chalc. can. 15 ein Alter von 40 Jahren sowie eine strenge Prüfung, und bestrafte die Verheiratung der Diakonissen mit dem Anathem. Die armenische Synode von Dovin 527, can. 17 verbot, Frauen als Diakonissen bei der Taufe dienen zu lassen. Die Regel von Chalcedon erneuerte Conc. Trullan. can. 14.

[2] Conc. Laod. can. 44. Konzil von Nimes 394. Gelas., Ep. 14 (491), c. 26.

[3] Conc. Turon. 461, can. 1. Conc. Araus. 441, can. 22 23. Conc. Agath. 506, can. 9 39. Conc. Aurel. V. (549), can. 4. Conc. Tolet. 527, can. 3.

[4] Nov. 6, c. 1, § 3—4; 123, c. 1.

[5] Erlaß des Patriarchen Mar Aba I. bei Assemani, Bibl. Orient. III, 2, 872.

der Lehrstreitigkeiten, wie in Italien (römische Synoden), in Gallien und in Spanien.

Das Institut der Bischofszusammenkünfte oder Synoden diente zur Beratung und Entscheidung sowohl über Fragen des Glaubens als über Sachen der Kirchenzucht und zur Erledigung von Streitigkeiten. Dieselben waren die hauptsächlichsten Organe für die kirchliche Gesetzgebung. Sie zerfielen in ökumenische und in topische (partikuläre)[1]. Erstere besaßen in der Kirche die höchste Autorität; zu ihnen wurden Vertreter aller Kirchenprovinzen oder auch alle Bischöfe berufen. Sie wurden in dieser Zeit berufen durch die Kaiser; die Päpste wie die übrigen Bischöfe erkannten durch ihre Stellungnahme dieses Recht der Berufung an. Nur in Bezug auf das Konzil von Chalcedon (s. oben S. 567) bezeugen die Quellen eine vorhergehende Zustimmung des Papstes zur Abhaltung desselben. Die Berufung erging an die Patriarchen und Metropoliten; doch brachten letztere einen Teil ihrer Suffraganbischöfe mit. Das Stimmrecht hatten die Bischöfe ausschließlich; später erhielten es auch die Äbte als Privileg. Den Vorsitz führten bei den ökumenischen Konzilien die Legaten des Papstes. Da dieselben die gesamte Kirche repräsentierten, mit dem Haupte an der Spitze, wurden ihre Glaubensdekrete als untrüglich, unter Beistand des Heiligen Geistes gefaßt betrachtet, und ihnen zu widerstehen galt als schweres Verbrechen. Durch ihre Legaten stimmten die Päpste den Beschlüssen bei; eine besondere nachfolgende Bestätigung galt nicht als notwendig. Doch herrscht die Überzeugung, daß ohne (direkte oder indirekte, durch die Legaten) Bestätigung durch den Papst die Beschlüsse der allgemeinen Konzilien keine bindende Kraft für die ganze Kirche hatten (s. oben S. 732). Zwischen den ökumenischen Synoden und den topischen standen in der Mitte die Generalsynoden des Orients (wie die 381 und 553 zu Konstantinopel gehaltenen) und des Okzidents (wie die 680 durch Papst Agatho in Rom versammelte). Ihnen ähnlich waren die Plenarsynoden sämtlicher afrikanischen Provinzen, die nach einem Beschlusse zu Karthago 407 (can. 1; s. oben S. 483) öfter stattfanden. Ferner gab es Konzilien ganzer Patriarchate oder ganzer Länder, überhaupt solche, auf denen viele Kirchenprovinzen vertreten waren, wie z. B. die Apostolischen Vikare in Illyrien, Gallien usw. sie hielten[2].

Zu den Partikularsynoden im engeren Sinne gehörten die Provinzialkonzilien, denen der Metropolit oder der älteste Bischof der Provinz präsidierte. Nach alter Regel war die Provinzialsynode zweimal im Jahre zu halten; da dies aber nicht überall geschah, so ward seit dem 6. Jahrhundert

---

[1] *Σύνοδος οἰκουμενική* (*οἰκουμένη*, orbis terrae habitabilis, orbis christianus) bei Athan., De syn. n. 5 21; Ep. ad Afros n. 2 (Migne, Patr. gr. 26, 688 717 1032) und Conc. Constantinopol. I. (vielmehr Synode von 382, Hefele, Konziliengesch. II² 24 ff), can. 6, auch *καθολικὴ σύνοδος* bei Athan. a. a. O. n. 2, Gegensatz *τοπική* (Conc. oecumen. VII., can. 6) oder *μερική* (Sozom., Hist. eccles. 3, 5).

[2] Über Generalsynoden im weiteren Sinne und afrikanische Plenarkonzilien vgl. Hefele a. a. O. II 53 97. In Gallien hielt der Erzbischof von Arles als vicarius apostolicus jährlich Synoden von mehreren Provinzen; Leo I. entzog (Ep. 10, n. 7 9) dem Hilarius dieses Recht, gab es aber seinem Nachfolger Ravennius zurück, was Papst Hilarus (Ep. 8, ed. Thiel S. 114) bestätigte. Später fanden Synoden der Bischöfe statt, die innerhalb der Grenzen neugebildeter germanischer Staaten wohnten.

darauf gedrungen, daß sie wenigstens einmal im Jahre versammelt werde; die ausbleibenden Bischöfe hatten sich mit guten Gründen, z. B. Krankheit, zu entschuldigen[1]. Auf den Synoden war Stellvertretung zulässig; manchmal vertraten andere Bischöfe die Stelle abwesender Kollegen, bald von ihnen dazu bestimmte Priester und Diakonen. Im Orient wurde für die ökumenischen Synoden die Vertretung der fünf Patriarchalsitze seit Justinian I. gefordert; soweit die Inhaber dieser Stühle nicht persönlich anwohnten, sollten Vikarien (Topotereten, Legaten) sie repräsentieren, wie dies von seiten des römischen Stuhles geschah. Oft waren, zumal in der Zeit des Arianismus, die Synoden für ehrgeizige Bestrebungen einzelner Bischöfe sehr mißbraucht worden, so daß Gregor von Nazianz, mißstimmt von den Vorgängen auf der Synode zu Konstantinopel 381, sich auf die Einladung zu der Synode des folgenden Jahres nicht ohne Bitterkeit dahin aussprach, er fliehe jede bischöfliche Zusammenkunft[2]; auch die besondere Art von Synoden, wie sie in der griechischen Hauptstadt aufkam (die Endemusa), die dem Übergewicht des Residenzbischofs den Weg ebnete, sodann die sklavische Abhängigkeit der orientalischen Bischöfe vom Hofe und von ihren Patriarchen ließen nicht viele Früchte aus den orientalischen Partikularsynoden hervorsprossen; die Staatsgesetzgebung zog immer engere Schranken. Daraus, daß einige Bischöfe den Konzilsdekreten widersprachen, ward niemals deren Ansehen beeinträchtigt; wo aber das Oberhaupt der Kirche sich widersetzte, fand kein Beschluß völlige Rechtskraft. Die Päpste machten erst durch ihren Beitritt die Synodaldekrete, auch wenn sie nicht von allgemeinen Synoden ausgegangen waren, allgemein gültig; sie förderten im Okzident eine rege und lebendige Tätigkeit der Synoden und gaben selbst ein Beispiel, wie dieselben fruchtbringend gemacht werden könnten. Verschieden waren die von den Päpsten veranstalteten Synoden in der Zahl der Teilnehmer. Zur römischen Synode gehörten ursprünglich alle italienischen Bischöfe, da der Papst in der frühesten Zeit der einzige Metropolit Italiens gewesen war. Unter Leo d. Gr. mußten drei sizilische Bischöfe jährlich zur Synode nach Rom kommen, und zwar auf den 29. September, den Tag seiner Konsekration, welche Verfügung unter späteren Päpsten fortbestand. Gregor I. änderte dies 591 dahin ab, daß sie am Feste des Apostelfürsten erscheinen und daß sie statt alle drei bloß mehr alle fünf Jahre zur Berichterstattung kommen sollten[3]. Gewöhnliche Synoden hielten die Päpste als einfache Metropoliten, andere aber als Patriarchen; 382 waren unter Damasus die Bischöfe von Thessalonich, Trier, Sirmium, Mailand versammelt; später auf den Synoden von 462 bis 502 finden sich neben italienischen Bischöfen, auch aus den Provinzen Ravenna und Mailand, solche aus Gallien und Afrika[4]; auf dem Laterankonzil von 649

---

[1] Die zweimalige Abhaltung der Provinzialsynode im Jahre schrieben, wie früher das Nicänum (oben S. 483), vor: Konzil von Riez 439, can. 8; Chalc. can. 19. Stellvertretung fand häufig statt. Die zweite Synode von Arles (443 oder 452) can. 18 erklärte, wer nicht zum Konzil kommen könne, solle einen Prokurator schicken.

[2] Greg. Naz., Ep. 55 (al. 130) ad Procop.; Carm. de episc. v. 797 f.

[3] Über die Bischöfe Siziliens vgl. Leo M. (447), Ep. 16, c. 7 (Ballerini, Adm. in Serm. I. et not. in diss. I. Quesn. a. 440 II 41 f). Greg. M., Ep. l. 1, c. 36; l. 8, c. 22.

[4] Über die Synoden von 382 und 462 vgl. Hefele a. a. O. II² 37 588 f; Thiel, Epist. Rom. Pont. 159 f 201 259 f 648 f 686 f.

waren alle Teile Italiens nebst den Inseln vertreten; 680 fanden sich um Papst Agatho nebst den Bischöfen aus Italien drei aus Gallien und einer aus England. Ganz besonders wichtig war der Einfluß des römischen Stuhles auf die Synoden der verschiedenen abendländischen Provinzen. Er sandte ihnen häufig bestimmte Normen zu, gab durch seine Bestätigung ihren dogmatischen Beschlüssen Festigkeit, wies aber auch nachteilige und unkanonische Dekrete derselben zurück, um den alten Kanones ihre Gültigkeit zu wahren.

13. Der kirchliche Gottesdienst und das Kirchenjahr.

Literatur. — Die allgemeinen Werke von Thalhofer, Probst, Duchesne, Brightman s. oben S. 499.

A. Die eucharistische Liturgie.

Quellen und Literatur. — Allgemeine Werke s. oben S. 502. Dazu Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio. 2. ed. 2 Bde. Francof. 1847. Mabillon, Museum italicum seu coll. veter. scriptor. ex biblioth. ital. 2 Bde. Lut. Par. 1724. Kösters, Studien zu Mabillons römischen Ordines. Münster 1905. Cuthbert Atchley, Ordo romanus primus. With Introd. and Notes. London 1904. Morin, Liber comicus seu Lectionarius Missae quo eccles. Toletana ante annos 1200 utebatur (Anecdota Maredsolana I). Maredsoli 1893. Warren, The Liturgy and Ritual of the Celtic Church. Oxford 1881. Withley Stokes, The Irish Passages in the Stowe Missal. Calcutta 1881. Bannister, Fragments of Irish Sacramentaries, in Journ. of Theol. Stud. 1903, 49 ff. Probst, Die abendländische Messe vom 5. bis zum 8. Jahrhundert. Münster 1896. Gay, Étude sur la décadence du rit grec dans l'Italie méridionale, in Revue d'hist. et de littér. religieuses 1897, 481 ff. Morin, La liturgie de Naples au temps de St Grégoire, in Revue Bénéd. 1891, 481 ff 529 ff; Hierarchie et liturgie dans l'église gallicane au 5e siècle, ebd. 1891, 97 ff. Plaine, De vera aetate liturgiarum Ambrosianae, Gallicae et Gotticae, in Stud. und Mitteilungen aus dem Bened.- und Zisterzienserorden 1894, 534 ff; De sacramentarii Gelasiani substantiali authenticitate, ebd. 1901, 131 ff (mit Forts.). Puniet, Les trois homélies catéchétiques du Sacramentaire Gélasien, in Revue d'hist. ecclés. 1904, 505 ff 755 ff; 1905, 15 ff 304 ff. Morin, Un système inédit de lectures liturgiques en usage au 7e—8e siècle, in Revue Bénéd. 1903, 375 ff; Une particularité inaperçue du „Qui pridie" de la Messe romaine aux environs de l'an DC, ebd. 1910, 513—515. Cabrol, Autour de la liturgie de Ravenne, ebd. 1906, 489 ff. Wilmart, Le prétendu Liber officiorum de St Hilaire et l'Avent liturgique, ebd. 1910, 500—513. Férotin, Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du 5e au 11e siècle (Monumenta Eccles. liturgica). Paris 1904. Gilson, The Mozarabic Psalter. London 1905. — P. de Puniet, Le nouveau papyrus liturgique d'Oxford, in Revue Bénéd. 1909, 34 ff. Fortescue, The divine Liturgy of our Father among the Saint John Chrysostom. London 1909. Engdahl, Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie. Berlin 1908. Charon, Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarcats melkites, in Chrysostomica II 473 ff. Baumstark, Die Messe im Morgenland. Kempten 1906; Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus, in Röm. Quartalschrift 1908, Gesch., 17 ff. — Raible, Über Ursprung, Alter und Entwicklung der Missa praesanctificatorum, in Katholik 1901 I 143 ff 250 ff; Der Tabernakel einst und jetzt. Eine histor. und liturg. Darstellung der Andacht zur aufbewahrten Eucharistie. Nach dem Tode des Verf. herausgeg. von Krebs. Freiburg 1908. Boudinhon, Les origines de l'élévation, in Revue du Clergé franç. LV (1908) 60 ff 158 ff. Drury, Elevation in the Eucharist. Cambridge 1907.

1. Im Orient bildeten sich in den wichtigen kirchlichen Metropolen eigene liturgische Gebräuche für die eucharistische Feier heraus, die teils auf Apostel

oder Apostelschüler, teils auf berühmte Bischöfe zurückgeführt wurden. So wird 1) die Liturgie der Kirche von Jerusalem dem hl. Jakobus zugeschrieben; diese bediente sich aber auch, wie wir aus Cyrillus sehen, 2) der antiochenischen, die bald dem Klemens bald ebenfalls dem Jakobus beigelegt ward. Auch in Konstantinopel führte man die Liturgie auf letzteren zurück und bediente sich regelmäßig 3) der Liturgie des Chrysostomus, dann 4) der des Basilius, welche letztere auch syrische und koptische Nachbildungen erhielt. Die alexandrinische Kirche führt ihre Liturgie 5) auf den hl. Markus zurück oder auch auf Cyrillus; außer ihr bedienten sich die Kopten noch der Liturgie des Basilius und einer andern, die dem hl. Gregor von Nazianz zugeschrieben wurde. Von den ägyptischen Jakobiten hatten die Abessinier zehn bis zwölf verschiedene Liturgien. Die Nestorianer benennen die ihrigen nach den Aposteln, insbesondere Adäus und Maris, nach Diodor, Theodor von Mopsuestia und Nestorius. Noch viele andere kamen später bei den Orientalen hinzu. Die Armenier haben nebst der dem Apostel Jakobus zugeschriebenen noch eine eigene Liturgie von hohem Alter mit vielen trefflichen Gebeten.

Im Abendlande nimmt die römische Liturgie die erste Stelle ein. Die Sakramentarien wurden von den Päpsten Gelasius und Gregor I. bearbeitet. Die mailändische Liturgie wird dem hl. Ambrosius zugeschrieben, der die frühere Form überarbeitete; sie hat vielfache Verwandtschaft mit dem orientalischen Ritus. In den übrigen Ländern des Okzidents wechselte die Liturgie häufig. So in Spanien, wo die Synode von Braga 561 die Einführung des von Papst Vigilius an Erzbischof Profuturus gesandten Meßkanons in den Kirchen von Galläcien verordnete, aber das Konzil von Toledo 633 die Geltung der gotisch-spanischen Liturgie von Toledo zur Durchführung brachte, die wahrscheinlich die Goten aus Konstantinopel mitgebracht und eigentümlich gestaltet hatten [1]. Seit der arabischen Herrschaft ward sie die mozarabische genannt [2] und vielfach auch dem hl. Isidor von Sevilla beigelegt. Die alte gallikanische Liturgie hat viele Ähnlichkeit mit der mailändischen und geht wahrscheinlich auf diese zurück [3]. Alle andern Liturgien des Okzidents, auch die vielfach schwankende anglikanische, wurden zuletzt durch die römische ersetzt, mit der auch die afrikanische, einige eigentümliche Gebetsformeln und die besondern Lektionen aus dem Alten Testament abgerechnet, im Einklang war [4].

---

[1] Leslei, Missale mixtum dictum mozzarabicum, Romae 1755. Hefele, Ximenes² 147 ff. Gams, Kirchengesch. Spaniens I 103—117.

[2] Der Name „mozarabisch" kommt von Mostarabes, nach Roder. Tolet. (1245), Hist. Hisp. 3, 22 = mixti Arabes; nach Pococke, Specimen hist. arab., Oxon. 1653, bedeutet er: Arabi Mustaraba, insititii, im Gegensatze von Arabi Araba oder arabisierende (nicht wirkliche) Araber, wahrscheinlich vom Verbum araba im Partizip der zehnten Konjugation. Mit Unrecht dachten andere an Musa, den arabischen Eroberer Spaniens.

[3] So Duchesne, Origines du culte chrétien² 32 ff, während andere dieselbe auf die römische zurückführen, besonders Marchesi: La liturgia gallicana ne' primi otto secoli della Chiesa. Osservazioni storico-critiche, 2 Bde, Roma 1867.

[4] Einheit der Meßordnung in derselben Provinz fordern die Synoden von Vannes 465, can. 15, Agde 506, can. 30, Gerunda 517, can. 1, Epaon 517, can. 27, Toledo IV. (633), can. 2. Vgl. Konzil von Braga 563 (Hefele, Konziliengesch. III² 15 f).

2. Die Unterscheidung der Messe[1] der Katechumenen und der Gläubigen verlor sich erst gegen das Ende unserer Periode. In Bezug auf die Feier selbst finden wir manche Gebräuche, die im Laufe der Zeit seit dem 4. Jahrhundert eingeführt worden waren, von denen die wichtigsten, im Anschluß an das oben (S. 503 ff) Gesagte, hier anzugeben sind. Man rief die Gläubigen zum Gotteshause durch Hammerschlag auf Metall, später durch Glocken, worauf alle die ihnen zugewiesenen Plätze einzunehmen hatten. Die Geistlichkeit hatte alles vorbereitet; zur Vorbereitung des fungierenden Bischofs oder Priesters gehörte auch das allgemeine Sündenbekenntnis, das anfangs noch keine bestimmte Formel hatte und vor dem Hintritt zum Altare gesprochen ward[2].

In Rom führte Papst Cölestin I., wohl nach dem Beispiele des Ambrosius und der orientalischen Kirchen, die Sitte ein, daß gleich anfangs noch vor den Lektionen ein Psalm gesungen ward[3]. In einigen Kirchen sang man mehrere Psalmen und zwischen den Lektionen einzelne Psalmverse (Responsorien). Der Psalm oder die Antiphone, die beim Hintritt des Priesters zum Altare vom Volke, dann vom Chor gesungen ward, hieß Introitus (auch Ingressa) und entsprach meistens dem Eingang der jetzigen Messe. Später wurden statt eines ganzen Psalmes nur einzelne Verse gesungen[4]. Man sang stehend. Dem Gesange folgte das Flehen um Erbarmung (Kyrie eleison, Christe eleison) in den orientalischen, dann auch in den abendländischen Liturgien; nach jenen sang es das Volk, in Rom Klerus und Volk abwechselnd[5]. In Spanien und einem Teile Galliens ging dem Kyrie das Trishagion voraus; in der Regel folgte ihm, wo nicht ein stilles Gebet von Klerus und Volk, unmittelbar die größere Doxologie, das „Gloria" (in Rom nur an hohen Fest- und Sonntagen)[6]; statt ihrer hatten einige gallische Kirchen eine Zeitlang den Ge-

---

[1] Erklärungen der Messe bei German. Paris. (555), Expos. brevis antiquae liturgiae gallicanae (Martène et Durand, Thes. anecd. Bd V; Koch hat jedoch Bedenken gegen die Echtheit der Schrift ausgesprochen in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1900, 525 ff). German. Constantinop., Rerum eccles. contemplatio (Gallandi, Bibl. vet. Patr. XIII 204 ff).

[2] Das Confiteor erst im Ordo Rom. 14, c. 71 (Mabillon, Museum ital. II). Die Ordines Romani, welche die Riten und die Aufeinanderfolge der Handlungen beschreiben, gehören späteren Zeiten an; die ältesten reichen bis ins 7. Jahrhundert. Die Sacramentaria (sog. Leon., Gelas., Gregor.; vgl. Ioann. Diac., Vita S. Greg.) gaben nur die vom Zelebranten zu sprechenden Gebete; zu ihrer Ergänzung dienten die Antiphonarien, Lektionarien und Evangeliarien, aus deren Vereinigung die Missalien entstanden.

[3] Strabo, Liber de exord. et increm. in observ. eccles. rerum c. 20. Micrologus s. speculum Missae ex ant. PP. collect., Venet. 1571, 136 b.

[4] Nach Conc. Laod. can. 17 sollte nach jedem Psalm eine Lesung abgehalten werden; einzelne Psalmverse statt des ganzen Psalms finden sich im Antiphonarium Greg. M., in der mozarabischen und in einigen gallischen Liturgien.

[5] Das Kyrie eleison ward nicht erst von Gregor I. eingeführt (Bona, Rerum liturgic. l. 2, c. 4), sondern schon früher, nach einigen von Papst Sylvester, den Orientalen entlehnt (Ordo Rom. bei Mabillon, Museum ital. I, Par. 1724, 9); es wird erwähnt im Konzil von Vaison 529, can. 3.

[6] Die Doxologia maior s. Gloria in excelsis (die minor ist das Gloria Patri etc. am Ende der Psalmen) findet sich schon abweichend vom jetzigen Texte in den Const.

sang des Zacharias (das Benedictus). Der Bischof oder Priester sprach hierauf den Gruß: „Friede euch“ oder: „Der Herr sei mit euch“ [1], und verrichtete im Namen aller ein feierliches Gebet (Collecta), das stets an den Vater gerichtet war und mit der Nennung des Sohnes schloß, worauf das Volk „Amen“ antwortete. Dann setzten sich der Bischof und die Priester, die Diakonen standen; es folgten die Schriftlektionen, die von den Pulten (Ambonen) aus von den Lektoren vorgetragen wurden. Zwischen dem Lesestück aus den Aposteln und dem Evangelium ward ein Psalm (Graduale) gesungen. Das Evangelium las früher der Lektor, später (vom 6. Jahrhundert an) nur der Diakon; das Volk hörte es stehend an.

Nach der Predigt wurden diejenigen entlassen, die nicht in voller kirchlicher Gemeinschaft waren und darum an Opferung und Kommunion nicht teilnehmen durften. Das Symbolum von Nicäa mit dem Zusatz von Konstantinopel betreffs des Heiligen Geistes ward wohl zuerst in Antiochien im 5. Jahrhundert, seit 519 auch in Byzanz, in die Liturgie aufgenommen [2], sodann in Spanien feierlich in der Sonntagsmesse gesungen [3], welchem Beispiele die gallische, aber noch nicht die römische Kirche folgte.

Seit dem 6. Jahrhundert fand die Oblation in der Regel nur am Sonntage statt; während derselben sang (zunächst in Afrika) der Chor Psalmen, dann einzelne Verse (Antiphonen). Später hörten bei Verminderung der Kommunikantenzahl und der Bereitung des eucharistischen Brotes durch die Geistlichen die Oblationen in Naturalien meist auf, und man brachte Geld dar. Die eucharistischen Opfergaben waren vorher zubereitet worden. Die Einsetzungsworte im feierlichen eucharistischen Gebet wurden bei den Orientalen, welche während der heiligen Handlung durch Vorhänge die heiligen Gegenstände verhüllten, bald laut gesprochen; letzteres schrieb Justinian [4] vor, und dann antwortete das Volk: „Amen“, oder: „Wir glauben.“ Im Okzident ward wenigstens seit dem 6. Jahrhundert der ganze Kanon still gebetet. Der sog. Embolismus (Libera nos) nach dem Gebete des Herrn findet sich bereits im Gelasianischen Sakramentar. Unmittelbar darauf erteilte in einigen Kirchen Spaniens und Galliens der Bischof dem Volke den Segen; in alten orientalischen Liturgien ist dieser Segen ein Gebet, Gott möge das Volk an Leib und Seele zum Empfang der Kommunion würdig machen.

---

apost. 7, 47; 8, 13; bei Ps.-Athan., De virg. c. 20 (Goar, Euchol. 58, ed. Par. Migne, Patr. gr. 28, 276), dann im Sacr. Bobbiense und in der mozarabischen Liturgie.

[1] Über das Pax vobis nach Jo 14, 27 vgl. Chrysost., In Matth. hom. 32, n. 6; In Coloss. hom. 3, n. 4 (Migne a. a. O. 57, 384; 62, 322).

[2] Über das Credo vgl. Theodor. Lect., Hist. eccles. l. 2, n. 32 48. Niceph. Call., Hist. eccles. 15, 28; 16, 35, die es dem Severus und dem Timotheus von Konstantinopel unter Anastasius I. zuschreiben, während es Georg Hamartolus (Chron. S. 514 f, c. 212) dem Martyrius von Antiochien zuschreibt: *ὃς πρῶτος ἐπενόησε . . . ἐν πάσῃ συνάξει τὸ σύμβολον τῆς πίστεως λέγεσθαι πρὸ τούτου μὴ λεγόμενον εἰ μὴ ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ τῇ μεγάλῃ παρασκευῇ.* Die Nachricht ist glaubwürdig und widerspricht der Angabe bezüglich Konstantinopels nicht.

[3] Conc. Tolet. 589, can. 2.

[4] Iustin., Nov. 127, c. 6.

Vor der Austeilung der Kommunion wurde in der römischen Kirche die Anrufung des Lammes Gottes (Agnus Dei), die wohl schon früher gebetet wurde, nach Anordnung des Papstes Sergius I. (687) von Klerus und Volk gesungen[1]. Es ward auch jetzt in den orientalischen und den meisten abendländischen Kirchen vorgeschrieben, daß nur die Priester und Diakonen am Altare innerhalb des Chores, die andern Kleriker am Eingang desselben, die Laien außerhalb des Chores kommunizieren durften[2]. Das konsekrierte Brot ward den Gläubigen jetzt regelmäßig, wie bisher, auf die Hand[3], nur ausnahmsweise (Krüppeln, Kranken) in den Mund gelegt mit den Worten: „Der Leib des Herrn bewahre deine Seele."[4] Ein Teil der konsekrierten Eucharistie ward in einem Türmchen aufbewahrt[5].

Besondere Formeln erhielt das Meßopfer, welches für die Abgeschiedenen dargebracht wurde[6], auch für bußfertige Pönitenten (nur nicht für Unbußfertige, Selbstmörder und Ungetaufte)[7]. Es wurde 694 von der Synode zu Toledo verboten, Seelenmessen für Lebendige zu halten. Auch kamen schon frühzeitig Votivmessen vor zur Abwehr von Übeln und Erflehung besonderer Wohltaten[8], desgleichen Messen zu Ehren der Heiligen mit besondern Gebeten und Lektionen, wovon letztere

---

[1] Vita Serg. I. im Liber pontificalis.

[2] Conc. Trull. 692, can. 69; Tolet. IV. (633), can. 18; Brac. 563, can. 13. Vgl. auch Conc. Turon. 567, can. 4; Greg. Tur., Hist. Franc. 9, 3.

[3] Konzil von Auxerre 578, can. 36 46. Das Conc. Trull. can. 101 schrieb vor, man solle zur Kommunion hintreten die Hände in Kreuzesform legend und das gesegnete Brot in die Hand empfangen, nicht in goldene Gefäße usf., da eine leblose Materie nicht besser sei als Gottes Ebenbild.

[4] Über das Wunder des Papstes Agapet s. bei Greg. M., Dial. 3, 3. Die Synode von Rouen, die befahl (can. 2), die Hostie in den Mund zu geben mit den Worten: Corpus Domini et sanguis prosit tibi in remissionem peccatorum et vitam aeternam gehört eher der karolingischen Zeit an (Hefele, Konziliengesch. III² 96 f). Andere Formeln: Corpus Domini (N. I. Chr.) custodiat (conservet) animam tuam. So zur Zeit Gregors d. Gr. (Ioann. Diac., Vita Greg. 2, 41). Zur Zeit Alkuins (Alcuin., De offic. sabb. s. Pasch. 259) hieß es: Corpus D. N. I. Chr. custodiat te (später animam tuam) in vitam aeternam. Vgl. Funk, Der Kommunionritus, in Kirchengesch. Abhandl. und Untersuch. I, Paderborn 1897, 293 ff.

[5] Die übrig bleibenden Teile des Konsekrierten wurden in Konstantinopel und andern Orten des Orients (Evagr. Schol., Hist. eccles. 4, 36. Niceph. Call., Hist. eccles. 17, 25) sowie Galliens (Konzil von Macon 585, can. 6) unschuldigen Kindern gereicht, großenteils aber im Pastophorion (θάλαμος, sacrarium) aufbewahrt. Vgl. Conc. Turon. 567, can. 3. S. Raible, Der Tabernakel (oben S. 744).

[6] Über die Missa pro defunctis in Lit. Clem. vgl. Const. apost. 8, 30 42. Chrysost., In Act. hom. 21, n. 4 (Migne, Patr. gr. 60, 169 f). August., Conf. 9, 12; Enchir. ad Laur. c. 110; De cura pro mortuis gerenda c. 1. Isid., De eccles. officiis 1, 48. Fulgent. Ferrand. (533) Ep., bei Mai, Nova Coll. III, 2, 183. Greg. M., Dial. 4, 58. Conc. Brac. 572, can. 10. Konzil von Valencia 524, can. 4 (Exequien für einen Bischof), von Toledo XVII. (694), can. 5.

[7] Das Opfer für eifrige Pönitenten gestatten die Synoden von Vaison 442, can. 2 und Arles 443 oder 452, can. 12; für Selbstmörder verbieten es die von Orleans 533, can. 15, Auxerre 578, can. 17, Braga 563, can. 19 (vgl. ebd. can. 17 über Katechumenen).

[8] Missae votivae in Sacram. Gelas. pro sterilitate, ad petendam pluviam, im Orient bei Erdbeben und andern Unglücksfällen; vgl. Sozom., Hist. eccles. 6, 2. Vgl. August., De civ. Dei 22, 8, 7.

häufig aus den Märtyrerakten entnommen wurden. Die Präsanktifikatenmesse[1], wie sie in der griechischen Kirche in der Fastenzeit mit Ausnahme weniger Festtage, in der lateinischen nur am Karfreitag stattfand, war keine eigentliche Opferfeier und wurde nur mit der vorher konsekrierten Brotsgestalt gehalten, die aber durchaus den Kult der Anbetung erhielt[2]. Auch kam es in gallischen Kirchen vor, daß man den ganzen Gottesdienst in Gegenwart des auf dem Altare ausgesetzten Leibes Christi feierte, indem man die vom vorausgegangenen Tage aufbewahrte Eucharistie in einem turmartigen Gefäße auf demselben verwahrte. Das Opfer selbst sollte regelmäßig nur in Kirchen gefeiert werden; doch ward in einzelnen Fällen gestattet, es in Privatoratorien oder an andern Orten zu halten. An bestimmten hohen Festtagen sollte aber in Oratorien nicht zelebriert werden, damit der Pfarrgottesdienst keinen Eintrag erleide. Der zelebrierende Priester mußte frei von Zensuren sein; wer trotz des Bannes das Opfer darbrachte, sollte entsetzt und anathematisiert werden.

B. Das Kirchenjahr.

Literatur. — S. oben S. 512 f. Dazu: Baumstark, Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518, in Röm. Quartalschr. 1897, 31 ff. Nilles, Über das antiochenische Kirchenjahr zu Anfang des 6. Jahrhunderts, in Zeitschr. für kathol. Theol. 1898, 589 f. Cabrol, L'Avent liturgique, in Revue Bénéd. 1905, 484 ff. A. de Santi, La domenica delle Palme nella storia liturgica, in Civiltà cattol. 1906 II 3 ff 159 ff. Dufourcq, Le passionnaire occidental au 7e siècle, in Mélanges d'arch. et d'hist. 1906, 27 ff.

3. Durch die Verbreitung des Mönchtums kam auch das tägliche Stundengebet (Brevier) immer mehr in Übung, und mehrere Konzilien befaßten sich mit der Regelung desselben. Eine beständige Psalmodie wurde im Anfange des 6. Jahrhunderts im Kloster von St Moritz im Wallis eingeführt und von da auch in andere Klöster verbreitet[3]. Die Sonntagsfeier bildete stets einen Gegenstand der Sorge für die Kirche, und verschiedene Synoden erließen Bestimmungen darüber, besonders in Bezug auf die Sonntagsruhe[4].

Was die kirchliche Festfeier betrifft, so ging an einzelnen Orten jetzt dem Weihnachtsfest als Vorbereitung der Advent voraus, meist mit vier Sonntagen vor Weihnachten (25. Dezember). Nach der Analogie der Osterzeit wurde auch hier ein vorbereitendes Fasten eingeführt, das in Gallien 462 Erzbischof Perpetuus von Tours anordnete und 581 die Synode von Macon (can. 9) näher regelte. So bildeten sich die drei großen Festzyklen von Weihnachten, Ostern und Pfingsten. Der Pfingstzyklus begann mit dem Feste der Himmelfahrt Christi 40 Tage nach Ostern. Drei Tage vor Christi Himmelfahrt wurden Bittgänge mit Fasten und öffentlichen Gebeten (Rogationes) in den Kirchen Galliens gehalten, was zuerst um 469 Bischof Mamertus von Vienne einführte und spätere Synodalbeschlüsse bestätigten. In ähnlicher Weise

---

[1] Conc. Trull. can. 52.

[2] Die Anbetung der προηγιασμένα bezeugt Chron. Paschale, s. Alex. in Heracl. Aug. an. IV (Migne, Patr. gr. 92, 989).

[3] Synode von Agaunum bei Hefele a. a. O. II² 667 ff. Vgl. die Synoden zu Narbonne von 589, can. 2; die vierte zu Toledo von 633, can. 15; Synode von Merida 662, can. 2.

[4] Conc. Carthag. 401, can. 5; Matiscon. 585, can. 1: Tarracon. 516, can. 4: Aurel. III. (538), can. 28, mit Tadel von mehrfachen abergläubischen Gebräuchen.

wurden die durch große Unglücksfälle veranlaßten Litaneien gehalten, die Gregor d. Gr. 590 in Rom einführte, seit dem 7. Jahrhundert stets am Markustag (25. April)[1].

Zu diesen Festen kamen noch einige weitere Feste des Herrn und der Gottesmutter: 1) Das Fest der Darstellung Christi im Tempel oder Begegnung mit Simeon am 2. Februar, ursprünglich wohl in Jerusalem aufgekommen, im Orient seit Justinian allgemein gefeiert; möglicherweise kam es damals auch nach Rom, doch haben wir darüber keine bestimmte Nachricht; im Sacramentarium Gelasianum erscheint es als Fest der „Reinigung Mariä"[2]; die Kerzenprozession wurde in Jerusalem schon unter Kaiser Marcian († 457) gehalten[3]. 2) Das Fest Mariä Verkündigung (Evangelismus), am 25. März im Orient und Okzident gefeiert, in Spanien seit 656 am 18. Dezember[4]. 3) Das Fest der Verklärung des Herrn, seit dem 5. bis 7. Jahrhundert im Orient begangen, am 6. August. 4) Das selige Hinscheiden oder die Himmelfahrt Mariä am 15. August, unter Kaiser Mauritius gefeiert, von Modestus in Jerusalem u. a. durch Reden verherrlicht[5]. Zahlreich waren dann die Feste der Märtyrer und anderer Heiligen; ja jede Kirche hatte bei den Lateinern wie bei den Griechen ihre eigenen Heiligenfeste, und die Festfeier zu Ehren der berühmten Märtyrer verbreitete sich immer mehr in alle Teile der Kirche. Dazu kamen Feste zu Ehren des Erzengels Michael[6] und anderer Engel, sowie zu Ehren des Kreuzes Christi.

Die Feste zu Ehren des Kreuzes des Herrn erinnerten an die Kreuzauffindung und an die Wiederverbringung der Kreuzreliquie nach Jerusalem. Im Jahre 615 eroberten die Perser Jerusalem, nahmen den Patriarchen Zacharias und zugleich das heilige Kreuz mit sich fort; die heilige Lanze und der heilige Schwamm, die der Patrizier Niketas um schweres Geld von einem persischen Soldaten erkaufte, kamen nach

---

[1] Greg. Tur., Hist. Franc. 2, 34. Sidon. Apollin. (482), Ep. 5, 14; Ep. 8, 1. Conc. Aurel. I. (511), can. 27 28; Lugd. II. (567), can. 6. Nach Henschen (Acta SS. Bolland. 11. Febr. II 522) führte Bischof Lazarus von Mailand vor Mamertus die Bittage ein, die zum Unterschiede von dem in Rom (Greg. M., Ep. l. 11, n. 2) gefeierten Markustage (rogatio maior) als rogationes minores bezeichnet wurden.

[2] Über das Fest Purificatio B. M. (griechisch ὑπαπάντη) vgl. Georg. Hamart., Chron. l. 4, c. 216 217. Reden des Theodot von Ankyra (Migne, Patr. gr. 77, 1390 f), des Leontius von Neapolis (ebd. 93, 1565), von Modestus, Sophronius und Hesychius von Jerusalem (ebd. 86, 3275; 82, 3287; 93, 1468 f). S. Kellner, Heortologie[3] 132 ff.

[3] S. die Notiz aus Leo Allat. in den Vorbemerkungen zu einer angeblichen Homilie des Cyrill von Jerusalem bei Migne a. a. O. 33, 1186.

[4] Über das Fest Annunciatio B. V. vgl. Chron. Alex. (ebd. 92, 488); dasselbe nennt den 25. März als den Tag der Feier nach alter Überlieferung, ebenso das dem Hieronymus zugeschriebene Martyrologium. Vgl. Conc. Trull. can. 52. Tolet. X. (656), can. 1 verlegte es, da es häufig in die Fasten- und Osterzeit fiel, auf den 18. Dezember, acht Tage vor Weihnachten. Predigten auf das Fest von Basilius von Seleukien, Antipater von Bostra (ebd. 85, 426 f 1175 f), Proklus (ebd. 65, 764) u. a.

[5] Über das Fest Assumptio (griechisch κοίμησις τῆς θεοτόκου) vgl. Modest. bei Phot., Biblioth. cod. 275.

[6] Lübeck, Zur ältesten Verehrung des hl. Michael in Konstantinopel, in Histor. Jahrbuch 1905, 773 ff.

Byzanz und wurden hier den Gläubigen zur Verehrung ausgesetzt. Erst 628 erlangte Heraklius von König Siroes nebst der Befreiung des Patriarchen und der gefangenen Christen die Zurückgabe des heiligen Kreuzes, das nach Konstantinopel gebracht und 629 wieder durch den Kaiser an seinem früheren Platze in Jerusalem feierlich aufgerichtet ward. Zum Andenken daran ward jährlich das Fest der Erhöhung des Kreuzes am 14. September begangen, an dem schon früher eine Feier der Erscheinung desselben vor Konstantin stattgefunden hatte [1]. Am 3. Mai beging man seit dem 6. Jahrhundert das Fest der Kreuzerfindung.

4. Die Verehrung der Jungfrau Maria wurde immer mehr verbreitet, besonders im Anschluß an die Definition ihrer Würde als Gottesmutter auf dem Konzil von Ephesus. Je mehr ihr inniges Verhältnis zu dem Gottmenschen, ihre Stellung in dem Erlösungswerke, ihre Bedeutung als zweite Eva hervortrat, desto größeren Aufschwung nahm ihre Verehrung und Anrufung [2]. Wie ihre eigenen Feste, so hatte Maria auch ihre Kirchen. Ihr war die Domkirche in Ephesus geweiht, wo das dritte allgemeine Konzil gehalten ward; in Rom erhielt die unter Papst Liberius erbaute Kirche (Basilika Liberiana) ihren Namen und ward die berühmteste der römischen Marienkirchen (Maria Maggiore) [3]. Konstantinopel galt vorzugsweise als ihre Stadt; Pulcheria erbaute die herrliche Marienkirche in den Blachernen; hierher kam die unter Kaiser Leo I. von zwei Brüdern aus Palästina mitgebrachte berühmte Reliquie, das Schulterkleid der heiligen Jungfrau. Kaiser, Kaiserinnen und Private gründeten neue Muttergotteskirchen in Byzanz; hier bestand die Kirche Marias an der Quelle, auf dem Platze der Kupferschmiede u. a. Bei einem Erdbeben unter Justinian I. stürzte eine derselben, Petala genannt, völlig ein; eine andere ließ 693 der wilde Justinian II. zur Vergrößerung seines Palastes niederreißen. Zahlreich waren die Muttergotteskirchen in Antiochien und Jerusalem [4]. Um 540 errichtete Bischof Injuriosus von Tours eine solche, um 691 die Langobardenkönigin Rodelinde in Pavia. Auch in Afrika war die Verehrung der Gottesmutter sehr verbreitet [5].

---

[1] Le Quien, Oriens christ. III 249 256.

[2] Außer den oben (S. 518 A. 1) angeführten Stellen vgl. Nilus, Ep. l. 1, n. 266. Basil. Seleuc., Or. 3, n. 4 fin. (Migne a. a. O. 85, 61); Or. 6, n. 5 (ebd. S. 441). Damas., Or. de Nativ. Deip. n. 6 13 (ebd. 96, 664 669). Petrus I. Alex., De temp. Pasch. celebr. n. 7 (ebd. 18, 517). Theod., In Ps. 83, n. 12 (ebd. 80, 1252).

[3] In Rom findet sich aus dem christlichen Altertum außer Maria maior, wo Papst Hilarius 465 eine Synode hielt, S. Maria antiqua, welche im Jahre 1900 aufgefunden wurde. Sie war, wie der Beiname antiqua wohl beweist, der Gottesmutter geweiht, ehe Papst Sixtus III. die Basilika Liberiana nach dem Konzil von Ephesus zur Marienkirche machte. Vgl. u. a. Grisar, Scoperta di S. Maria ant. al Foro romano, in Civiltà cattol. ser. 18 I (1901) 228 ff 727 ff.

[4] Über Konstantinopel s. Niceph. Call., Hist. eccles. 8, 26. Theodoret., Hist. eccles. 5, 36. Socr., Hist. eccles. 7, 41 42. Sozom., Hist. eccles. 9, 13. Theodor. Lect., Hist. eccles., ed. Migne S. 168. Theophan., Chronogr., ed. Bonnae S. 169 553. Niceph. Call. a. a. O. 14, 2; 15, 14; 17, 13. Procop., De aedif. 5, 6. Evagr. Schol., Hist. eccles. 5, 21; 6, 8. Iust., Nov. 3, c. 1.

[5] Delattre, Le culte de la sainte Vierge en Afrique d'après les monuments archéologiques, Bruges 1907.

Wie die Märtyrerfeste seit alter Zeit gefeiert wurden, so begann man in dieser Epoche auch die Todestage berühmter Aszeten und Bischöfe, die sich durch ihre Heiligkeit ausgezeichnet hatten (Konfessoren), jährlich zu begehen. Papst Gelasius gestattete unter gewissen Bedingungen dem Bischof Herkulentius von Potenza, eine Kirche zu Ehren des Erzengels Michael und des Konfessors Markus (oder Martinus) einzuweihen[1]. Unter den Konfessoren im Abendlande ward der heilige Bischof Martin von Tours († 401) besonders verehrt, über dessen Grab schon von seinem ersten Nachfolger eine Kapelle, von dem dritten, Perpetuus, eine größere Kirche erbaut ward[2]. Im Orient war Cyrillus von Alexandrien (nach Photius)[3] der erste, der sich mit Reliquien von Heiligen, die keine Märtyrer waren, begnügte, indem er die Ruhestätte eines eben verstorbenen berühmten Aszeten zur Kirche einweihte, ohne noch Märtyrerreliquien beizufügen. Athanasius und Basilius wie auch andere wurden schon bald nach ihrem Tode von Gregor von Nazianz als Heilige in Reden gefeiert[4].

Das Kirchenjahr war teils nach der Entwicklung des göttlichen Heilsplanes (Semester des Herrn), teils nach den Taten seiner Heiligen (Semester der Kirche) gegliedert. Bei den einzelnen Festen des Herrn nahm man Rücksicht auf das natürliche Jahr und die Jahreszeiten, und auf das ganze Jahr wurden die biblischen Lektionen so verteilt, daß in dessen Lauf alle Bücher des Alten und Neuen Testaments zur Verlesung kamen. Bei den Griechen teilte man das Kirchenjahr nach der Lesung der vier Evangelien in vier Teile; es ward anfangs wohl mit dem Osterfeste, dann mit der vierzigtägigen Fastenzeit oder mit Epiphanie, zuletzt mit dem jüdischen Kalender im September begonnen[5]. Im Abendlande hatte man eine Vierteilung rücksichtlich des Fastens — die Quattuor Tempora, die zu Anfang der Quadragesima, in der Pfingstwoche, sowie in die dritte Woche der Monate September und Dezember fielen. Sie waren in der römischen Kirche Ordinationszeiten und mit Fasten am Mittwoch, Freitag und Samstag verknüpft[6]. Oft hatten die einzelnen der 52 Wochen des Jahres ihre besondere Benennung entweder nach ihrer Bedeutung oder nach dem Sonntag, mit dem sie begannen, oder auch nach den Bibellektionen, die in ihnen gelesen wurden. Alle Tage der Woche nannte man „Ferien", weil den Christen alle Tage Sabbate sein sollten, an denen heidnische Lustbarkeiten unterbleiben, dagegen Werke der Gottes- und der Nächstenliebe geübt werden sollten. Aber die besondern Festzeiten sollten die Gläubigen erinnern, den Staub, den die Berührung mit der Welt an ihnen ansetzt, abzuwischen, sich im Geiste zu erneuern und zu standhafter Erfüllung ihrer Vorsätze zu begeistern, damit von da an wieder jeder Tag Gott geweiht und ihr Leben ihrem Glauben entsprechend werde[7].

---

[1] Gelas., Ep. 24, c. 4 25; Ep. 25 35, ed. Thiel S. 364 375 f 391 f 449.

[2] Über Martin von Tours als Heiligen (der Titel sanctus, sancta — früher dominus, domina — kam im 4. Jahrhundert auf) s. Greg. Tur., Hist. Franc. 2, 14; 10, 3. Die receptio Domini Martini ward am 11. November in der Synode von Tours 461 gefeiert. Vgl. auch Conc. Turon. 567, can. 18.

[3] Phot., Amphil. q. 115, ed. Athen. 1858, S. 187 *περὶ ἐνθρονισμοῦ*.

[4] Greg. Naz., Or. 21 43.

[5] Mit dem 1. September beginnt das Menologium des Basilius (Migne, Patr. gr. 117, 21 f) u. a.

[6] Leo M., Serm. 19, c. 2; vgl. Serm. 12 f 78 f 86 f. Gelas., Ep. 14, c. 11, ed. Thiel S. 368 f. Pelag. I., Fragm. 17 f 25 f.

[7] Leo M., Serm. 42, c. 1.

C. Besondere kirchliche Gebräuche.

5. Außer den eigentlichen gottesdienstlichen Verrichtungen finden wir im Kultus verschiedene Weihungen und Segnungen, die teils selbständig teils in Verbindung mit den Sakramenten vorkamen. Man segnete und weihte Brot, Öl, Salz, besonders das Wasser (Weihwasser), welches man zur Abwehr dämonischer Einflüsse sowie zur Bewahrung vor Unfällen unter Anrufung Gottes gebrauchte. Das Kreuzzeichen ward bei den verschiedensten Anlässen im öffentlichen wie im Privatleben angewendet zur steten Erinnerung an den Erlöser und zum Zeichen des festen Vertrauens auf seinen Schutz. Überhaupt waren symbolische Handlungen überaus häufig. Bei vielen kirchlichen Riten ward die Räucherung (Thurifikation, Inzensieren) angewendet, wie beim feierlichen Gottesdienste. Das Waschen der Hände mit der Bitte, Gott möge ein reines Herz schaffen, war im Orient und im Okzident in Gebrauch; die Fußwaschung ward am Gründonnerstag vorgenommen, doch keineswegs in allen Kirchen [1]. Vielfach wurden auch Früchte und Kräuter, besonders Erstlingsfrüchte, benediziert, zumal wenn sie als Oblationen gegeben waren; auch Segnungen für Häuser, Schiffe usw. fanden statt. So sollte die äußere Natur in den Bereich der Gnade hineingezogen, der gute Gebrauch der irdischen Dinge gefördert und die Abhängigkeit von Gottes Vorsehung und Barmherzigkeit nach allen Seiten hin ausgesprochen werden.

Besonders feierlich war die Einweihung der Kirchen, die wir schon gleich nach der diokletianischen Verfolgung bezeugt finden. Oft versammelten sich dabei viele Bischöfe, weshalb sich auch Synoden daran knüpften. Manchmal dauerte das Fest mehrere (bis acht) Tage, und regelmäßig ward der Jahrestag dieser Weihe (Encänien) begangen. Das Sakramentar Gregors d. Gr. hat schon ein genaues Ritual dafür; auch die Synoden erwähnen häufig die Konsekration des steinernen Altars mit dem Chrisma und einzelne Gebräuche der Einweihung [2]. Bei der Kirchweihe kamen feierliche Umzüge mit Reliquien vor, die auch sonst häufig üblich waren als Dank- und Triumphzüge (Osanna) wie auch als Bittprozessionen. Abgesehen von Prozessionen an einzelnen kirchlichen Festen (Karwoche in Jerusalem, Stationstage in Rom), von Leichen- und Hochzeitszügen, von der Palmen- und Kerzenprozession, fanden bei der Bischofsweihe, bei Siegesfesten und bei sonstigen Anlässen derartige Umzüge statt mit Kreuzen, brennenden Kerzen, oft auch mit Bildern und Reliquien, unter Gebeten, Anrufungen und entsprechenden Gesängen. Ähnliches zeigte sich bei den großen Wallfahrten, die häufig an die heiligen Stätten Palästinas [3], an die Gräber der Apostelfürsten Petrus und Paulus in

---

[1] Die Fußwaschung (lotio pedum, pedilavium) war nach Conc. Tolet. XVII. (694), can. 3 an mehreren Orten Spaniens abgeschafft, wurde aber damals neu eingeschärft. Für Afrika bezeugt den Gebrauch derselben August., Ep. 18 ad Ian., für Mailand Ambros., De myst. c. 6, n. 32.

[2] Über die dedicatio ecclesiae vgl. Euseb., Hist. eccles. 10, 3 4; Vita Const. 4, 45. Sozom., Hist. eccles. 2, 26. Socr., Hist. eccles. 1, 28. Theodor., Hist. eccles. 1, 31. Synes., Ep. 67. August., Ep. 269 ad Nob. Gaudent. Brix., Serm. 17 de dedic. basil. 40 mart. Conc. Agath. can. 14; Epaon. 517, can. 26. Gegen die Anklage, in einer noch nicht eingeweihten Kirche Gottesdienst gehalten zu haben, hatte sich Athanasius zu verteidigen (Apol. ad Const. n. 14 f). Ein besonderer Ritus für die Kirchweihe entwickelte sich erst im Anschluß an die Übertragung der Reliquien.

[3] Von Wallfahrten nach Jerusalem handeln Euseb., Hist. eccles. 6, 8 9; Chron. a. 228. Hieron., De vir. ill. c. 62 (Alexander von Hierapolis). Greg. Nyss., De euntibus in Hier. ep. 2 3 (Migne, Patr. gr. 46, 1009 f). Sulpic. Sever.,

Rom[1], an das Grab des hl. Martin von Tours, an berühmte Heiligtümer der Gottesmutter unternommen wurden. Die Lehrer der Kirche forderten dabei reine Absichten, erbauliches Betragen, Vermeiden alles Sündhaften und Abergläubischen. Die Religion gab bei diesen Gelegenheiten den Christen auch vielfachen Anlaß zu erlaubter Freude und Erholung[2].

D. Die liturgische Kleidung.

Literatur. — Braun, Die priesterlichen Gewänder des Abendlandes (71. Erg.-Hft zu den Stimmen aus Maria-Laach). Freiburg 1897; Die pontifikalen Gewänder des Abendlandes (73. Erg.-Hft). Ebd. 1898; Die liturgische Gewandung im Okzident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik. Ebd. 1907. Wilpert, Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten. Köln 1898; Un capitolo di storia del vestiario. 2 Tle. Roma 1898—1899 (a. d. Zeitschr. L'Arte). Grisar, Das römische Pallium und die ältesten liturgischen Schärpen (Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg 1897, 83 ff); Analecta Romana I 507 ff 675 ff.

6. Seit dem 4. Jahrhundert bildete sich allmählich eine eigene liturgische Kleidung für die verschiedenen Stufen des Klerus. Dieselbe ist wesentlich hervorgegangen aus der Festgewandung, welche bei den Römern im 4. Jahrhundert üblich war. Zu den liturgischen Gewändern gehörten: 1) das Sticharion, Albe, das Gewand des Diakons und Unterkleid des Priesters[3], aus dem später durch Verkürzung der Chorrock (Superpellicium) hervorging; 2) das Orarion oder die Stola, verschieden bei Diakonen und bei Priestern, bei letzteren doppelt zusammengelegt und auf beiden Schultern aufliegend (ἐπιτραχέλιον)[4]; 3) der Gürtel (Cingulum) zur Umspannung der Kleider des Priesters;

Chron. 2, 33. Hieron., Ep. 49 58; Epitaph. Paulae. Euseb., Vita Const. 4, 62; De locis hebr. Paulin. Nolan., Ep. 11 36. Hierher gehört auch der Bericht der Ätheria (aus dem 4. Jahrhundert) in einem Cod. Aretin. (Studi e documenti di storia e diritto, Roma 1884, a. V. Fasz. 1 2, S. 85 f), neu herausgeg. von Geyer, Itinera Hierosolymitana, Vindob. 1898. Berühmt ist ferner der Bericht des Pilgers von Bordeaux um 333 (Revue archéol. Nouv. Sér. VII, Paris 1864, 99, neu herausgeg. von Geyer a. a. O.).

[1] Nach Rom zu den Gräbern der Apostel wallfahrteten Fürsten; vgl. Isid. Pel., Ep. l. 2, n. 5. Chrysostomus (In Rom. hom. 32, n. 2 f; vgl. In Eph. hom. 8, n. 1, bei Migne, Patr. gr. 60, 678 f; 62, 57) sprach seine Sehnsucht nach ihnen aus. Für den Gebrauch der Pilger entstanden die wichtigen Itinerare zu den Gräbern der römischen Märtyrer (De Rossi, Roma sotterr. I 112 ff).

[2] August., De Sanct. serm. 3; De verb. Ap. serm. 1; De civ. Dei 22, 8. Chrysost., In 2 Cor. hom. 30, n. 1; In Philem. hom. 1, n. 2; Ad pop. Antioch. hom. 3, n. 2 (Migne a. a. O. 61, 606; 62, 707; 69, 49), auch gegen die Überschätzung der Wallfahrten. J. Marx, Die Wallfahrten in der katholischen Kirche, Trier 1842. Zettinger, Die Berichte über Rompilger aus dem Frankenreiche bis zum Jahre 800 (Diss.), Rom 1900.

[3] Über das Sticharion (al. *στοιχάριον*, *ποδήρης* [Euseb., Hist. eccles. 10, 4], gewöhnlich von weißem Linnen, daher auch alba vestis, tunica talaris) vgl. Athan., Apol. c. Arian. n. 60. Greg. Naz., Test. (Migne a. a. O. 37, 393). Statuta Eccles. Afric., ed. Ballerini S. 653 f. Der Hals des Zelebranten war ehedem unbedeckt; der amictus kam erst im 9. Jahrhundert auf.

[4] Über *ὠράριον*, *στολή* vgl. Timoth. Alex., q. 15 (Pitra, Iuris eccles. Graec. hist. et mon. I 641 645). Theodoret., Hist. eccles. 2, 27. Statuta Eccles. Afric. c. 60, S. 662: Diaconus tempore tantum oblationis et orationis orario utatur. Conc. Laod. can. 23 (Verbot des Orariums für Lektoren und Kantoren); Brac. 563, can. 9 (von der über die Schulter getragenen Stola des Diakons), Conc. Tolet. IV. (633), can. 40; Brac. 675, can. 4.

4) das Meßgewand (Casula, φελόνιον), oft sehr reich mit Goldstickereien versehen [1]; 5) die Ärmelhalter (ἐπιμανίκιον), mit Kreuzen verziert, zur leichteren Bewegung bei den Amtsverrichtungen, zum Festhalten der Ärmel dienend [2]. Besondere Auszeichnungen der Bischöfe waren: 6) die Mitra, bei den Orientalen einer Königskrone ähnlich, oft mit Gold und edeln Steinen geschmückt [3]; 7) das Pallium der Päpste und anderer Bischöfe, denen es später vom Papste verliehen wurde, bis es besondere Auszeichnung der Erzbischöfe wurde; 8) das Omophorion [4] (Schulterkleid), Symbol des vom guten Hirten zurückgeführten Lammes, dem Pallium der Erzbischöfe in der lateinischen Kirche entsprechend; 9) der Hirtenstab (Baculus, πατερίσσα) [5]; 10) der Sakkos bei den Griechen, ein enganliegendes, bis zu den Füßen herabhängendes Gewand ohne Ärmel oder mit Halbärmeln, oft mit silbernen Glöckchen versehen [6]; 11) das Epigonation bei denselben, ein viereckiger, mit einem Kreuze versehener Schild von Seide oder Samt, der vom Gürtel auf das Knie herabhängt [7]; 12) das Brustkreuz (ähnlich das Panagion) [8]. Ringe trugen nur die abendländischen, nicht aber die morgenländischen Bischöfe.

14. Die Buße und die letzte Ölung.

Literatur. — Oben S. 519. Dazu: Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche. 2 Bde. Mainz und Düsseldorf 1883—1898. Zettinger, Das Poenitentiale Cummeani, in Archiv für kathol. Kirchenrecht LXXXII (1902) 501 ff. Fournier, Études sur les pénitentiels, in Revue d'hist. et de littér. relig. 1901, 289 ff; 1902, 59 ff 121 ff; 1903, 528 ff; 1904, 97 ff. Vacandard, La confession dans l'église latine du 5e au 14e siècle, in Revue du Clergé franç. XLIV (1905) 339 ff.

1. Während im Orient nach dem 4. Jahrhundert die öffentliche Buße allmählich verschwand [9], blieb sie im Abendlande noch längere Zeit hindurch be-

---

[1] *Φελώνιον, φελόνης, φαιλόνης*, bei den Lateinern casula (nach Isid. Hispal.: dicta per diminutionem a casa, quod totum hominem tegat), im Sacram. Greg. M., auch planeta (Conc. Tolet. IV., can. 28). Bei den Griechen ward später ein längeres und ein kurzes Phelonion unterschieden; ersteres war das Meßgewand, letzteres ein Kragen oder Mäntelchen, als das erste geistliche Gewand betrachtet. Die Dalmatika war ein aus Dalmatien nach Italien gekommenes Hausgewand, das Papst Sylvester für die Diakonen eingeführt haben soll. Die Subdiakonen hatten früher keine besondere Amtstracht, erhielten aber im 6. Jahrhundert eine linnene Tunika (tunicella).

[2] Statt des Manipels (sudarium), den die Griechen so wenig als das Humerale hatten und der auch im Okzident später aufkam, dienten die *ἐπιμανίκια*. Der manipulus (fanon, mappula) war seit dem 10. Jahrhundert den Lateinern kein Schweißtuch mehr, sondern bloße Zierde.

[3] Mitra, Inful, Tiara, *κίδαρις*.

[4] Vom *ὠμοφόριον* wird das *πολυσταύριον* unterschieden (Thomassin, Vetus et nova eccles. discipl. P. 1, l. 1, c. 49, n. 13; c. 56, n. 5).

[5] Über pedum, baculus pastoralis, *ῥάβδος* vgl. Isid., De eccles. officiis 1, 5. Ordo Rom. 4, c. 48, bei Mabillon, Museum ital. II 288. Conc. Tolet. IV., can. 28.

[6] Vom Sakkos wird die Mantia unterschieden, die Ströme und zwei Tafeln auf den Oberarmen hat.

[7] Das Epigonation in etwas anderer Form ward bei den Griechen später auch Priestern als besondere Auszeichnung verliehen.

[8] Das Panagion (auch Panagia) hat das Bild Marias mit dem Jesuskinde und wird bei den Griechen ebenso getragen wie das Brustkreuz.

[9] In den von Konstantinopel abhängigen Teilen der orientalischen Kirche änderte sich wohl rascher die Bußdisziplin, während eine, wenn auch modifizierte Form der öffentlichen Buße in andern Gebieten des Orients weiter bestand. Vgl. H. Koch, Zur Gesch. der Bußdisziplin, in Histor. Jahrb. 1900, 58 ff.

stehen, und mehrere Synoden beschäftigten sich mit der Regelung der Bußdisziplin. Daneben wurde die Leitung der Buße auch für solche Sünden, welche nicht zu den peccata ad mortem gerechnet wurden, immer mehr ebenfalls von den Priestern übernommen. Die Klosterdisziplin war hierin nicht ohne Einfluß. Seit dem 6. Jahrhundert entstanden die Pönitentialbücher[1] als Leitfaden für die Priester in der Verwaltung des Bußsakraments; sie enthielten bald Gebete, Beicht- und Absolutionsformeln, sowie alle Gattungen von Sünden nebst den entsprechenden teils aus den Kanones teils aus der Gewohnheit entnommenen Kirchenstrafen. In Spanien erneuerte 589 das dritte Konzil von Toledo das alte Gesetz über die öffentliche Buße, befahl die gänzliche Ausschließung der rückfälligen Pönitenten und verlangte, daß den zur Buße sich meldenden Männern die Haare abgeschnitten werden, die Frauen andere Kleider anlegen sollten[2]. Frühzeitig sandten die abendländischen Bischöfe Sünder, die sich besonders schwer vergangen hatten, an den römischen Stuhl. Bei Beginn der öffentlichen Buße erhielten die Büßer die Handauflegung des Bischofs und ein Bußkleid, unter entsprechenden Gebeten[3]. So geschah es auch in Rom, wo diese Zeremonie später in capite ieiunii (Aschermittwoch) vor sich ging[4]. Die Rekonziliation fand stets, wie früher, in Rom und andern Kirchen am Gründonnerstag statt.

Für Kleriker bestand eine leichtere Art der Zensur in der Versetzung eines Geistlichen in die Fremdengemeinschaft, eine Art von Suspension, wodurch er den fremden Geistlichen gleichgestellt war, die kein Zeugnis von ihrem Bischofe aufzeigen konnten; ein solcher behielt seinen Rang und seinen Anteil am Kircheneinkommen, durfte aber kein kirchliches Amt ausüben. Die verbrecherischen Geistlichen wurden abgesetzt und zur Buße verurteilt[5]. Solche Geistliche, die wegen Verbrechen abgesetzt waren, mußten lebenslänglich in der Laienkommunion bleiben, konnten nie wieder ein Amt antreten noch eine höhere Weihe empfangen. So hielt man es unter Gregor I.

---

[1] Von orientalischen Pönitentialbüchern wird eines dem Johannes IV. dem Faster von Konstantinopel († 575) zugeschrieben (*ἀκολουθία καὶ τάξις ἐπὶ τῶν ἐξομολογουμένων* — vgl. Pitra, Iuris eccles. Graec. hist. et mon. II 222 f), ein anderes dem Griechen Theodor von Canterbury um 670 (ed. Petiti, Par. 1679; Mansi, Conc. Coll. Bd XII). Vgl. Wering, Zur Gesch. der Pönitentialbücher, im Archiv f. kathol. Kirchenrecht, N. F. XXIV (1873) 204 ff.

[2] Conc. Tolet. 589, can. 11 12. Vgl. Conc. Agath. 506, can. 15; Barc. 540, can. 6. Für Verheiratete ward zur Übernahme der Buße die Zustimmung des andern Gatten gefordert (Conc. Arel. II., can. 22), da der Gebrauch der Ehe für die Pönitenten verboten war (Ambros., De poenit. 2, 10).

[3] Konzil von Agde 506, can. 15.

[4] Vgl. Sacram. Gelasianum 1, 16: Ordo agentibus publicam poenitentiam. Vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien[2] 420 ff.

[5] Conc. Araus. I. (441), can. 4 erklärt, Klerikern, welche die Buße verlangen, sei sie nicht zu verweigern. Conc. Tolet. XIII. (683), can. 10 läßt es zu, daß Bischöfe und Priester, ohne sich eines Kapitalverbrechens schuldig zu bekennen, in einer Krankheit in den Stand der Buße eintreten und nach erlangter Genesung und gehöriger Rekonziliation ihr Amt fortführen. Absetzung und lebenslängliche oder auch dreijährige Buße ward für bestimmte Verbrechen im Conc. Tolet. IV. (633), can. 29 45 46 festgesetzt. Greg. M., Ep. l. 5, n. 3 4 (ed. Maur. II 729). Weiteres bei Kober, Der Kirchenbann, Tübingen 1857; Die Suspension der Kirchendiener, ebd. 1862.

Die öffentliche Buße brachte auch noch andere bedeutende Nachteile, wie Ausschluß vom bürgerlichen Verkehr, von Staats- und Militärämtern, mit sich[1]. Jene, die mit Abbrechung der begonnenen Buße zu der früheren Sünde zurückkehrten, traf immerwährende Ausschließung. Doch ward in Spanien schon 646 verordnet, solche Abtrünnige sollten auch wider ihren Willen, nötigenfalls mit Anrufung des weltlichen Armes, zur Fortsetzung der Buße in einem Kloster gezwungen werden. Hier wie anderwärts kamen Verbannung und Einsperrung als Buß- und Strafmittel vor; sie wurden aber meistens vom Büßer freiwillig übernommen. Der Eifer erkaltete jedoch mehr und mehr; daher wurden die Bußen häufig abgekürzt, die Ablässe zahlreicher oder auch die Bußübungen in andere fromme Werke (Almosen, Fasten, Gebet) verwandelt[2]. Nach dem Pönitentialbuch des Theodor von Canterbury ward den Büßenden gewöhnlich schon nach einem Jahre oder nach sechs Monaten die Kommunion erteilt. In England scheint die öffentliche Buße in der altchristlichen Form keinen Eingang gefunden zu haben.

Bei der geheimen Beicht ward strenge darauf gesehen, daß das Geheimnis bewahrt werde (Beichtsiegel)[3]. Die Beicht nahmen Bischöfe und Priester ab, bald auch zu Priestern geweihte Mönche, denen aber anfangs hierin noch Beschränkungen auferlegt waren; später waren diese im Orient fast ausschließlich mit dem Beichthören betraut. Gegen das Ende dieser Periode hatten die Fürsten und Großen schon eigene Beichtväter, wie z. B. der fränkische König Theodorich (Dietrich) um 480 den Abt Ansbert[4]. Bei den Griechen hießen die Priester, welche die Beichten abnahmen, „geistliche Väter“[5]; ihnen ward besonders eingeschärft, die einzelnen Sünder mit Klugheit und Berücksichtigung ihrer besondern Seelenzustände und sonstigen Verhältnisse als gute Ärzte zu behandeln[6].

2. Die letzte Ölung ist im Gregorianischen Sakramentar ausführlich nach ihrem Ritus beschrieben. Büßer erhielten sie nur, wenn sie bereits mit der Kirche ausgesöhnt waren. Im Okzident ward dazu ein vom Bischof besonders geweihtes Öl gebraucht; im Orient weihten es, namentlich gegen Ende des 7. Jahrhunderts, auch Priester, deren mehrere sie spendeten. Man betrachtete sie als zur Buße gehörig, gab sie darum unmündigen Kindern und eben Getauften nicht, wohl aber den Schwererkrankten. Sie konnte bei neuer Erkrankung wiederholt werden[7]. Der Gebrauch, die Toten zu salben, kam meist bei den orientalischen Sekten vor.

---

[1] Conc. Arel. II., can. 49; Araus. I., can. 11; Brac. 563, can. 15. S. oben S. 522.

[2] Konzil von Vannes 465, can. 3. Conc. Tolet. IV. (633), can. 5; VI. (638), can. 7; VII. (646), can. 1. Vgl. Bendel, Der kirchl. Ablaß, Rottweil 1847; Gröne, Der Ablaß, Regensburg 1863.

[3] Paulin., Vita S. Ambros. (Gallandi, Biblioth. vet. Patr. IX 23 f). Konzil von Dovin 627, can. 20. Greg. M., Dist. 6, c. 2 de poenit. (Corp. iur. can., ed. Friedberg I 1244).

[4] Thomassin, Vetus et nova eccles. discipl. P. 1, l. 1, c. 109, n. 7 8.

[5] Über die πατέρες πνευματικοί vgl. Anastas. Sin., Quaest. et resp. q. 6 (Migne, Patr. gr. 89, 369 f). [6] Conc. Trull. can. 102.

[7] Extrema unctio, seit dem 12. Jahrhundert so genannt, früher oleum infirmorum, unguentum sanctum, unctio, ἅγιον ἔλειον, εὐχέλαιον. Vgl. Chrysost., De sacerd.

Im christlich-sittlichen Leben zeigten sich in der Zeit vom 5. bis 7. Jahrhundert große Schäden. Die Verwüstungen der Völkerwanderung im Abendlande und die dogmatischen Streitigkeiten im Orient übten auf die Sitten der christlichen Völker schlimme Wirkungen aus. Allein trotz des vielfachen sittlichen Verfalles gab es zahlreiche glänzende Beispiele christlicher Tugend und Vollkommenheit. In der Kirche und in ihren treuen Kindern waren die Keime vorhanden, aus denen besonders im Abendlande eine innere Erneuerung und eine glänzende Entfaltung des christlichen Lebens hervorging.

Rückblick.

Die Geschichte dieser Periode bestätigt vollkommen die Worte des Chrysostomus: „Der Kirche kommt nichts gleich. Nenne mir nicht Mauern und Waffen; denn die Mauern werden mit der Zeit hinfällig, die Kirche aber altert nie; die Mauern werden von den Barbaren zerstört, der Kirche können aber nicht einmal die Dämonen etwas anhaben. Wie viele haben die Kirche bekämpft, und sie gingen zu Grunde! Die Kirche ist über die Himmel hinausgestiegen. Das ist ihre Größe. Sie siegt, wenn sie bekriegt wird, sie wird glänzender, wenn man sie mißhandelt; sie erhält Wunden, aber sie unterliegt ihnen nicht; sie wird von Wogen umspült, sinkt aber nicht unter; sie erleidet Stürme, aber keinen Schiffbruch; sie kämpft und streitet ohne Niederlage. Warum ließ also Gott den Kampf gegen sie zu? Um so ihren Sieg desto glänzender zu zeigen." Und weiterhin sagt er: „Nichts ist stärker als die Kirche. Deine Hoffnung, dein Heil, deine Zuflucht ist die Kirche. Sie ist höher als der Himmel und breiter als die Erde. Sie wird nicht alt, sie ist stets jugendkräftig. Daher nennt sie die Schrift einen Berg, um ihre Festigkeit und Dauer zu bezeichnen, nennt sie Jungfrau, um ihre Unversehrtheit auszudrücken, nennt sie Königin wegen ihrer Herrlichkeit und Pracht, Tochter wegen ihrer Gottverwandtschaft, und wegen ihrer zahlreichen Nachkommenschaft die Unfruchtbare, die sieben geboren. Hunderte von Namen — alle zur Bezeichnung ihres Adels. Wie ihr Gebieter viele Namen hat: Vater, Weg, Leben, Licht, Arm, Versöhnung, Grundstein, Türe, Sündenloser, Schatz, Herr, Gott, Sohn, Eingeborener, Gestalt und Bild Gottes, weil kein einzelner Name seine Würde erschöpfend ausdrückt, so hat auch die Kirche viele Namen." [1]

In der Tat ist die Kirche eine Weltmacht geworden, ein großes Reich des Herrn, das Hellenen wie Barbaren umschloß, die Nationen zu einer höheren Einheit führte, von ihrem Adel ihnen mitteilte, ihre Reiche überdauerte. Mit geringen irdischen Mitteln, durch schwache menschliche Organe, unter fortwährenden Anfechtungen errang sie ihre Selbständigkeit; mit geistigen und weltlichen Mitteln konnte sie bald dieselbe gegen neue Angriffe schirmen und befestigen, immer mehr das Leben der Völker durchdringen. An die Stelle der

---

3, 6. Innoc. I., Ep. ad Decent. c. 8. Caesar. Arel., In serm. August. 265, n. 3; Conc. Araus. 441, can. 13; Mabillon, Acta Ord. S. B. I 559; Kern, De sacramento extremae unctionis, Ratisbonae 1907.

[1] Homilie über die Gefangennahme des Eutropius n. 2 6 (Migne, Patr. gr. 52, 397 f 402).

wenn auch liebenswürdigen, doch immer in der Form unvollkommenen Einfalt und Einfachheit in ihrem Kultus, in ihrer Lehrentwicklung, in ihrem Wirken trat die volle Anmut und Zauberkraft des Schönen, die glanzvolle Reife und Vollendung der äußeren Formen, ohne die frühere anspruchslose Natürlichkeit ganz aus dem christlichen Leben zu verdrängen. Ihr Inneres mußte immer mehr nach außen sich kundgeben, sich ausprägen in allen Gestaltungen; die in ihr schlummernden Kräfte wurden geweckt, Päpste und Konzilien wetteiferten im Ausrotten des Bösen und Anpflanzen des Guten; aus kleinen Anfängen entstanden gewaltige Institutionen, aus dem einfachen Aszetenleben großartige geistliche Orden, auf die schlichten Worte des Neuen Testaments gründeten sich weitaussehende Ordnungen, literarische Meisterwerke, anziehende Beispiele herrlicher Taten, großartige Anstalten für die Werke der Liebe; aus den engen Gemächern der alten Versammlungsorte wuchsen prachtvolle Gotteshäuser hervor. Das Übernatürliche verklärte immer mehr die natürlichen Verhältnisse, ohne die Naturgesetze in ihrem Laufe zu stören. Die Völker griechischer und römischer Bildung waren am Ende ihrer Aufgabe; jugendlich frische Völker traten in den Vordergrund; an ihnen sollte die Kirche ihre Sendung noch glänzender erfüllen.



Register.

Die fett gedruckten Zahlen geben die Seiten an, wo ausführlicher von den betreffenden Persönlichkeiten gehandelt wird.



Geograph. Anst. v Wagner & Debes, Leipzig.



HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG zu FREIBURG im BREISGAU
Geograph. Anst. v. Wagner & Debes, Leipzig





